

## LA MULTIDISCIPLINARIEDAD DE LA ÉTICA ECOLÓGICA

JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA GÓMEZ-HERAS y CARMEN VELAYOS (coords.): *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

JORGE RIECHMANN (coord.): *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 2004.

A comienzos del siglo XXI, cualquier clasificación axiológica tiene que incluir como componente esencial *el valor de lo ecológico*. Los dos volúmenes colectivos que a continuación se reseñan ponen de manifiesto la urgente necesidad de *tomarse en serio la naturaleza*, tarea que precisa una *reorientación* teórica, práctica y metodológica dirigida a la consecución de un consenso mundial acerca de lo que es más importante para la supervivencia de nuestro planeta y de los seres vivos que lo habitan. Defender la *seriedad* como actitud correcta hacia lo natural tiene vocación de llegar a definir «lo ecológico» como un valor central para la existencia humana. Lo *ecológico* tiene que llegar a conformar el núcleo de toda axiología posible, dado que es origen y fin de todo lo valioso. La razón principal de que la naturaleza tenga que constituirse como un valor condicionante de cualquier otro tipo de valoración o valores viene dada por el hecho de que el *medio ambiente* es, quizás, el único *bien colectivo*<sup>1</sup> en el sentido más radical del término, esto es, el único bien no contingente e independiente de cualquier valoración subjetiva e interés

individual<sup>2</sup>. Todo lo que forma parte del medio natural es un bien tanto si lo deseamos o no; es un bien que todos deberíamos reconocer por el hecho de que nos afecta, querámoslo o no.

A lo largo de los más de veintiséis artículos<sup>3</sup> que forman parte de estos dos volúmenes es posible encontrar una multiplicidad de métodos para acceder, comprender y definir este valor central para la existencia humana que, lejos de ser un valor de significado unívoco, necesita de una perspectiva plural para abarcarlo. El abordaje multidisciplinar del problema ecológico es consciente, por un lado, de la importancia del conocimiento científico en general y de la ciencia ecológica<sup>4</sup> en particular, no sólo con vistas al dominio científico-técnico (que constituye un medio imprescindible para nuestra supervivencia), sino también con el objetivo de ponderar aquello que es más importante para nuestros intereses y nuestro bienestar. Si lo ecológico es un valor central para el hombre debería ser capaz de transmutar todos los criterios de valoración que rigen en los diferentes ámbitos (económico<sup>5</sup>, estético<sup>6</sup>, científico, técnico, político, etc.) y que han sido los causantes de la crisis ecológica. Desde este punto de vista, es fácil hacerse una idea bastante precisa de la función y las características de lo que suele denominarse como *Ética ecológica*. El papel *mediador* que la ética reclama para sí misma consiste, por un lado, en la necesidad de construir una filosofía práctica coherente con las diferentes vías teóricas y metodológicas de acceso a la crisis ecológica,

mientras que, por otro, advierte del peligro de que las diferentes disciplinas científico-técnicas (en particular, la Economía) puedan legitimar acciones, conductas o actitudes humanas hacia la naturaleza que prescindan de los actores sociales implicados y afectados por la crisis. Así pues, la transmutación de todos los criterios de valoración llevada a cabo por lo ecológico exige que todas las partes implicadas en el conflicto global por excelencia hagan valer sus posturas frente a cualquier posicionamiento tecnócrata como el implícito en el concepto de *desarrollo sostenible*<sup>7</sup> o en las nociones de *modernización ecológica*, *sociedad del riesgo*<sup>8</sup>, etc. Una Ética ecológica mediadora del conflicto tiene que servir, pues, para conformar una sociedad civil capaz de erigirse en conciencia ambiental en la esfera pública<sup>9</sup>. Esta conciencia social del problema tiene como tarea medular revisar las concepciones clásicas de la ciudadanía a la luz del concepto de la *ciudadanía ecológica*<sup>10</sup>, en donde los ideales universalistas y cosmopolitas queden reforzados con la perspectiva local y contextual implícita en la dimensión ecológica. Enfatizar los deberes y las virtudes ciudadanas en la conformación de una nueva ciudadanía es poner al descubierto cuáles son los problemas para extender la comunidad de justicia en los paradigmas clásicos del Liberalismo Político contemporáneo<sup>11</sup>. La perspectiva con-

textual que aporta el concepto de la ciudadanía ecológica exige, además, abordar el problema de la crisis ambiental en relación con la exigencia de reconocimiento por parte de las minorías étnicas y culturales, tal y como pone de manifiesto conceptos como el de *racismo ambiental*<sup>12</sup>. Por último, otro punto ineludible al tratar el problema de la crisis ecológica es la perspectiva de género. El *ecofeminismo*<sup>13</sup> ha subrayado, entre otras muchas cosas, que las mujeres suelen ser en la gran mayoría de los países una de las partes más perjudicadas en los casos de injusticias y desastres medioambientales.

En conclusión, el pluralismo metodológico y disciplinar adoptado en estos dos volúmenes colectivos satisface de un modo más que aceptable las necesidades teóricas y prácticas que la ciudadanía necesita para valorar la situación en la que se encuentra. Si adoptamos el punto de vista de la ciencia ecológica tendremos que ser conscientes de que para cada organismo el eje de la vida es él y su especie. Actuar en consecuencia supone, además (si no queremos cometer el error de derivar posiciones éticas y políticas falaces) reflexionar *del modo más humano posible* de qué manera la vida puede llegar a ser considerada como el bien máspreciado y valioso.

Raúl Fernández Martínez  
Universidad de Salamanca

## NOTAS

<sup>1</sup> Desde el punto de vista del Derecho ambiental, D. Fernández de Gatta Sánchez enfatiza el carácter público del medio ambiente. Véase «La evolución jurídica del medio ambiente: evolución y perspectiva general», en *Tomarse en serio la naturaleza*, pp. 173-203 [De ahora en adelante, TSN].

<sup>2</sup> El problema filosófico del valor en relación con la problemática ecológica es un aspecto fundamental de las diferentes orientaciones de la Ética ecológica (antropocentrismo/biocentrismo) tal y como se pone

de manifiesto en numerosos artículos de estos dos volúmenes. A este respecto puede verse, por ejemplo, el artículo de Luciano Espinosa Rubio, en donde se habla de un *paradigma ecológico* capaz de aunar lo físico, lo biológico y lo antropológico; un paradigma capaz de superar dicotomías nada favorecedoras para el debate intelectual y de vincular la ontología de la naturaleza y la ética ecológica. Más allá de posibles falacias naturalistas, es preciso aceptar que «hay valores intrínsecos en cuanto que los seres tie-

nen una entidad propia no sometida al capricho humano, pero a la vez —bajo otro punto de vista— los valores son siempre relativos a esta especie extraña e imaginadora». Véase «Naturaleza: modelos, metáforas y consecuencias prácticas», en *TSN*, p. 220.

<sup>3</sup> Pido disculpas de antemano por no poder hacer alusión en esta reseña a cada uno de ellos. Espero, sin embargo, que tanto la selección como la orientación general de la reseña sea fiel al espíritu que animó la publicación de los dos volúmenes colectivos.

<sup>4</sup> Véase los artículos de los ecólogos J. M. Gómez Gutiérrez y J. A. García Rodríguez en *TMS*.

<sup>5</sup> Los trabajos de Jorge Riechmann son un excelente ejemplo de lo que viene denominándose como *Economía ecológica*. El autor propone llevar a cabo una revisión de los presupuestos que guían la actividad económica en el sector *agroalimentario* que, junto con el energético, está ligado estrechamente a los ecosistemas y a la intervención humana sobre los mismos. Véase «Hacia una agroética. Consideraciones sobre ética ecológica y actividad agropecuaria». En *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, pp. 175-203 [de ahora en adelante, *EA*].

<sup>6</sup> A este respecto, véase el artículo de A. P. Nogueira de Echeverri «El reencantamiento del mundo: Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental», en *EC*, pp. 203-217.

<sup>7</sup> Véase el excelente artículo de L. E. Spinoza Guerra, «Una visión crítica sobre el “desarrollo sostenible”», en *TSN*, pp. 289-319.

<sup>8</sup> Este tema es tratado por H. Acseledad en «Movimiento de justicia ambiental. Estrategia argumentativa y riqueza simbólica», en *EA*, pp. 29-43.

<sup>9</sup> La relación entre los problemas ecológicos y los problemas sociales (contaminación, guerra, pobreza, etc.), así como el papel central de la sociedad civil para solventarlos es tratado por M.<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja en «Justicia entre especies y entre ciudadanos», en *TSN*, pp. 43-67. Relacionados con el tema clásico de la justicia y los derechos pueden verse también los artículos de Eduardo Mora, María Eugenia Rodríguez Palop, María Teresa La Valle, Carmen Velayos en *EC*.

<sup>10</sup> Para este tema, véase el artículo de Carmen Velayos en *TSN* o el de Ángel Valencia Sáiz en *EC*.

<sup>11</sup> Este tema fundamental es tratado por Joaquín Valdivielso en «El problema de la extensión de la comunidad de justicia en el liberalismo “verde” rawlsiano», en *EC*, pp. 109-129.

<sup>12</sup> Este concepto es tratado por H. Acseledad en *EC* pero también es un componente esencial del artículo de F. Garrido Peña en *TSN*, dedicado a la Ecología política y a la biopolítica.

<sup>13</sup> Véase los artículos de Alicia Puleo (en *TSN*) y de M.<sup>a</sup> José Guerra Palmero (en *EC*).

## EL ETHOS DEL ECOLOGISMO GLOBAL

ROBIN ATTFIELD: *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*, Cambridge, Polity Press, 2003, 232 pp.

ANDREW DOBSON: *Citizenship and the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 227 pp.

Se suele asumir que la ética ecológica o ambiental como tal sólo puede ser «global», «planetaria». Sin duda, la cuestión ecológica es inevitablemente global al menos en el sentido de que la transformación humana de la naturaleza y la consecuente producción de bienes, males, aparición de riesgos y generación más o menos

indeseada de otros «subproductos» responde a ciclos y leyes geobiofísicas irrespetuosas para cualesquiera barreras temporal o espacial que el propio ser humano pretenda levantar. Ni en su origen ni en su alcance pueden los problemas ecológicos ser comprendidos como problemas puramente locales, regionales o nacionales, ni siquiera restringidos a seres vivos presentes, miembros de esta generación o de las más inmediatas. Podríamos concluir, así, que los contornos de una ética ecológica, necesariamente global, quedarían definidos por la propia lógica del cambio ecológico: los flujos metabólicos, la disrupción de sistemas naturales, la dispersión de sus efectos, etc. Sin embargo, las discusiones

en la ética y la política del medio ambiente —ya con un bagaje considerable— nos invitan a pensar que tales contornos están lejos de ser evidentes. La última producción de dos de las más destacadas voces en la ética —Robin Attfield— y en la teoría política —Andrew Dobson— del medio ambiente sirve perfectamente para ilustrar en qué sentido eso es así, y a qué tipo de desafíos teórico-prácticos cabe hacer frente.

Robin Attfield es una de las voces más autorizadas en la ética ambiental o ecológica, y algunos de sus trabajos son omnipresentes en la discusión académica, como su *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford, Basil Blackwell, 1983) o el reciente *The Ethics of Global Environment* (Edinburgh University Press, 1999). En su último trabajo, *Environmental Ethics*, en tono divulgativo, con resúmenes e invitaciones a ejercicios reflexivos al final de cada capítulo, concluyendo con un aclarador glosario, Attfield se lanza a repasar los principales debates, posiciones, conceptos, y críticas recibidas por la ética ecológica. El texto, que quiere ser un manual, sobresale como una herramienta pedagógica excelente por su claridad, alcance y ordenación, además de ser una apuesta valiente y arriesgada filosóficamente. Se abre y se cierra mostrando la dimensión global de la ética ecológica, tanto en su origen —Attfield señala la naturaleza multicausal de los problemas ambientales destacando el papel del sistema económico y financiero global— como en sus efectos. Es aquí donde deja su impronta, el rasgo particular de su ética, una ética de los seres vivos, poniendo el énfasis en que los impactos afectan «a la mayoría, si no todas las especies planetarias» poniendo «en riesgo las generaciones futuras, tanto de la humanidad como de otras especies».

Para Attfield, estipular juicios, estándares y principios éticos a estos problemas en un marco coherente es el objeto de la ética ecológica, normativa y cosmopolita;

mientras que su práctica sería responsabilidad de los «ciudadanos globales» reivindicando y supervisando la construcción de una estructura global de gobernanza ambiental, tan democrática, transparente e inclusiva como sea posible. En este esquema subyacen dos apuestas teóricas de envergadura: el ciudadano cosmopolita ecológico —idea que nos llevará al análisis de Dobson sobre la *ciudadanía ecológica*— y el «consecuencialismo biocéntrico». Attfield defiende esta propuesta suya en términos comparativos. De un lado, con éticas propiamente dirigidas a la cuestión ambiental: el biocentrismo es menos problemático que el antropocentrismo, el «sientismo» o el holismo ecocentrista. De otro, con sistemas éticos en general, donde también resulta menos controvertido: las éticas deontológicas no permiten distinguir lo moral de lo prudencial, las de virtudes se restringen a intereses humanos, y el contractualismo no puede integrar el futuro.

Según su perspectiva, las entidades que merecen consideración o estatus moral son aquellas que tienen un «valor intrínseco», «razón para valorarlas, por lo que son en sí mismas», y no por ser medios para otros fines. La consideración moral, pues, no se agota ni en lo humano —antropocentrismo— ni siquiera en la naturaleza consciente o capaz de sufrir —«sientismo» o «sensacionismo» ejemplificado en la propuesta de Peter Singer—. Pero no se extiende, en contra del ecocentrismo, a los sistemas o totalidades (como los bosques), en cuyo «bien» no pueden identificarse valores. Un ecosistema o una especie sólo tiende a un «bien de suyo», según Attfield, como lo hace un sistema climático o el propio tráfico, en un sentido metafórico. Además, tanto el holismo ecocentrista como los distintos antropocentrismos asumen una concepción instrumental: todo valor se subordina, ya a la integridad del ecosistema, ya a los intereses humanos. El valor intrínseco, de

suyo, sólo puede ser predicado de la salud o florecimiento de entidades naturales y los bienes de que dependen, siendo la consecución o no de ese bien el criterio de validez de las normas éticas. Los valores naturales tienen que ver, pues, con el desarrollo de disposiciones muy variadas, desde el ser humano hasta el último virus, lo que obliga a establecer rangos de relevancia moral a partir de los cuales resolver dilemas morales previsibles, dado el conflicto inevitable entre distintos seres vivos. Las necesidades básicas pesan más que los caprichos, las capacidades complejas y sofisticadas, como la autonomía y la autoconciencia, más que las de un virus. Éste es, de forma sintética, el corazón del biocentrismo consecuencialista.

Attfield enfoca su propuesta casi como una cuestión de ética aplicada, mostrando a lo largo del libro cómo su ética responde mejor a las cuestiones de superpoblación, ayuda humanitaria o extinción de especies, incluso permite tomar posición respecto a ideas tan discutidas como la de desarrollo sostenible. Reserva los problemas de fundamentación al campo de la «metaética», donde se sitúa en una posición «cognitivista» —puede conocerse el valor, el fundamento objetivo de la obligación—, y «objetivista» —el valor existe independientemente del hombre—. Attfield, que teme caer en el relativismo posmoderno, es tajante: «El valor intrínseco proporciona la base para cualquier otro tipo de valor, y es difícil ver qué otra base podría darse para la obligación o el deber (...). No hay ninguna razón para pensar que el universo tuviera que esperar hasta la llegada de los vertebrados para que las vidas en desarrollo adquieran valor» (pp. 55-56). En este marco el papel del hombre es esencialmente el de administrador o custodio —*steward*—. Attfield arranca su defensa de la *stewardship* reivindicando la tradición cristiana y la invitación bíblica a considerar la Tierra no ya una propiedad de la humanidad, sino de Dios y su misión de salvaguardarla,

poniendo distancia frente a las lecturas de los textos revelados en clave de «dominio» o «señorío» sobre la Tierra. El ser humano no posee la Tierra, ésta es más bien un fideicomiso —*trust*— que el hombre debe a la vez administrar y cuidar.

Attfield inicia su defensa del fideicomiso postulándolo como una convicción o creencia —*belief*— con efectos motivacionales sobre el ciudadano global concienciado ecológicamente. Aspira a presentarla en un formato secular, a superar la dificultad de una idea pensada para criaturas responsables ante su creador; sin embargo, su reflexión se mueve orientada desde «las actitudes religiosas hacia la naturaleza» y la exégesis bíblica para acabar sosteniendo que su idea de custodio «ante la comunidad de agentes morales, natural o *supernatural*, permanece como una creencia *metafísica* significativa, capaz de inspirar principios más específicos de ética ambiental» (p. 36, *énfasis añadidos*).

Todo este esquema plantea dos dudas difíciles de solventar, dudas que en último término representan desafíos nucleares de toda ética ecológica y a la vez buena parte de su parcela en el discutir filosófico. En primer lugar, fuerza en demasía el concepto «valor». En general pierde su connotación racional y parece quedar equiparado al autodinamismo natural de los individuos vivos, humanos o no. En este caso uno esperaría que se fundara su validez en términos de algún tipo de continuidad entre los seres vivos que nos impele al juicio moral —alejada, para Attfield, en cualquier caso del emotivismo humeano. Sin embargo, con su metafísica del fideicomiso, se decanta simultáneamente por presuponer un plano objetivo trascendental, metafísico, de orientación cristiana. En segundo lugar, la defensa del biocentrismo consecuencialista deja a veces de aspirar a ser una ética fundante, y es más bien justificada en términos comparativos. Al seguir esta segunda estrategia, Attfield presupone que la mejor ética es la que más

entidades protege o invita a cuidar, sin dar ninguna razón para ello. Esto es más que frecuente en la ética ecológica y hasta cierto punto es inevitable. Sin embargo, es fácil deslizarse hacia falacias *ad ignorantiam*: Attfield afirma que «la renuncia a la custodia de la naturaleza sería desastrosa» o que, siendo indeseables las consecuencias del perspectivismo, la objetividad del valor intrínseco se convierte en una «creencia superior». Cuesta en estos casos no retrotraerse a aquella demostración de la existencia de Dios o de la superioridad de la teología natural por el fracaso del ateísmo para hacer frente al problema del diseño o de la aparición de la vida a partir de la materia inerte. Quizás haya otras opciones entre el objetivismo y el relativismo nihilista.

En consecuencia, la apuesta de Attfield es más *environmental* que *ethics*, en el sentido de que aporta mucho más a la discusión y clarificación entre distintas éticas ecocéntricas, biocéntricas, sensocéntricas, etc., que a aportar elementos para una ética postmetafísica de orientación ecológica. A su manera, la apelación objetivista del valor —independiente y preexistente al *homo*— y la apelación a la custodia *qua* creencia metafísica vienen a sostener el consecuencialismo, suscitando alguna incomodidad. De un lado, el valor es no sólo precognitivo, sino premoral, despunta en el desplegamiento de la vida misma, llevándonos a inconvenientes similares a los de las éticas precríticas —como se da en no pocos éticos ecológicos. De otro, la acción moral —de custodia— rinde cuentas, al menos en parte, ante lo supranatural, llevando a una metafísica de la responsabilidad biocéntrica tan contraintuitiva como una ética ecológica que no fuera global. Ése no parece el camino a seguir si la ética ecológica quiere discutir de tú a tú con los sistemas éticos más consolidados y salir de un subcampo hiperespecializado en que a lo sumo pueda ser reconocida como una ética aplicada.

En cualquier caso, Attfield redondea su ética señalando que existe una *ciudadanía global* que lleva a cabo las responsabilidades ecológicas en cualquier lugar: «Los ciudadanos globales son gente que reconoce las responsabilidades globales, que están preocupados por emprender la gobernanza global con la perspectiva de solventar los problemas a través de la cooperación internacional». Attfield explícitamente lanza su propuesta como «una ética normativa universal o cosmopolita que es requerida» por esos ciudadanos, presentes y generados en el ámbito de la «sociedad civil» global, sus ONGs, sus instituciones democráticas y sus medios de comunicación. Desgraciadamente, sólo en este punto desciende al terreno del *ethos* concreto, sobre el que proyecta su concepción, justificada previamente en términos comparativos y contrafácticos. La idea de ciudadano global, restringida a los seres humanos y sus instituciones en tanto que implica responsabilidades, puede ser usada en un sentido «amplio» para referirse a «cualquier poseedor (presente o futuro) de estatus o consideración [*considerability*] moral» (p. 182). De acuerdo con el espíritu del ecologismo global, Attfield amplía la idea de comunidad moral y, por tanto, en cierto sentido, la de la ciudadanía, apuntando a una ética cosmopolita e interespecífica.

Esta instancia co-subjetiva o inter-subjetiva, a pesar de las limitaciones que han mostrado al desarrollarla las éticas comunicativas cuando han hecho frente a la cuestión ambiental, parece más prometedora para descubrir y justificar la acción moral que el objetivismo «ciego» de la ley natural —del que difícilmente puede deducirse que la capacidad compleja valga más que la primaria— y mucho más que el objetivismo supranatural y metafísico. Es en ese ámbito donde más visible se hace una sensibilidad *postantropocéntrica*, creciente en nuestro mundo y nuestra época, que Attfield teoriza intentando evitar la esclerosis de las grandes tradiciones éticas

ante el reto ecológico. Sensibilidad que conceptos tan densos como el de «valor intrínseco» tienen la virtud de trasladar al lenguaje moral, pero que a menudo se convierten en un ancla para la propia expresión de la ética de los ciudadanos ecológicos globales.

A simple vista, no puede pasar inadvertido el intento de ampliar la noción de ciudadanía no ya sólo más allá del ámbito del estado nacional, sino incluso de la propia especie humana. Filosóficamente, claro, es controvertido. Sin embargo, es una controversia a la que la filosofía contemporánea no puede ser ajena, si es que quiere seguir el hilo de las formas y contenidos del *ethos* emergente. El riesgo de sumergirse en terrenos tan inexplorados lo ha asumido con atrevimiento y no poco acierto Andrew Dobson, uno de los teóricos más reputados mundialmente en la ética y la política del medio ambiente —quizás junto a John Dryzek el más sugerente y riguroso en lengua inglesa—, cerrando con su *Citizenship and the Environment* una tríada de textos imprescindibles, tras *Green Political Thought* (Routledge, 1990; reeditado en dos ocasiones y traducido por Paidós) y *Justice and the Environment* (Oxford U. P., 1998).

Ya de entrada, el esfuerzo de Dobson tiene a su favor la apuesta metodológica: partir del *ethos* concreto de la conciencia ecológica global y de los condicionantes históricos que propician su formación. En absoluto se trata de un texto de sociología o economía política ecológica o de las «experiencias vividas» de su autor, sin embargo, el análisis de Dobson presupone y se alimenta de la moralidad concreta del ciudadano global concernido ecológicamente y de los procesos históricos en que ésta se desarrolla. En consecuencia, su rigurosa disquisición teórica sobre la idea de ciudadanía, cosmopolitismo y ciudadanía ecológica se sostiene sobre el reconocimiento de que el desafío está en el contraste entre la realidad práctica y las

categorías con que trabajamos, y es a partir de ahí donde las distintas propuestas y autores pueden ser enfrentados fructíferamente. Ésta es la parte más original de un texto que se cierra, no obstante, con otras cuestiones: 1) que la neutralidad liberal conlleva de suyo una noción fuerte de sostenibilidad —y embrida, por tanto, el liberalismo económico—, y 2) que, por tanto, la inclusión de la ciudadanía ecológica en el *curriculum* de la enseñanza secundaria obligatoria en Inglaterra es perfectamente coherente con el Estado liberal —debate este último probablemente distinto en otros países.

Dobson atribuye, de un lado, a la globalización ser la causante de un «espacio político» nuevo de interdependencia a muchos niveles, de un espacio particularmente «asimétrico» desde el punto de vista de las relaciones metabólicas, del flujo de materiales, energía y de reparto de espacio ecológico a escala planetaria. Es este punto de vista «materialista» el que permite definir el campo de lo político y, por tanto, de la ciudadanía: «Podríamos tener un compromiso *moral* para ayudar a los vulnerables y desaventajados globales simplemente porque podemos “aliviar su drama” [posición de «buen samaritano» en que Dobson sitúa entre otros a Lichtenberg, pero que bien refleja la de Attfield], pero esto sólo se convierte en un compromiso de *ciudadanía* si podemos mostrar que hemos jugado un “papel causal” en su situación (...). Lo que cuentan son relaciones actuales, prácticas, materiales, causales» (p. 125). Con la llamada a no confundir la obligación moral con la política, propiamente más densa —*thick*—, la idea de lo político queda ampliada más allá del Estado y las relaciones institucionales para referirse a relaciones de poder resultado de la interrelación material —por mediada y difusa que sea en el tiempo y el espacio— entre unos actores y otros. Así, aunque la globalización extiende el espacio de lo político, «las obligaciones no son de “toda

la humanidad” dado que no toda la humanidad contribuye insosteniblemente al calentamiento global» (p. 81).

En segundo lugar, la noción de ciudadanía propuesta es dinámica —atenta a sus condiciones— y multidimensional —no restringida a derechos otorgados por un Estado. Desde esta posición, Dobson identifica dos tipos generales clásicos de ciudadanía y un tipo nuevo, rupturista, de los dos anteriores, dentro del cual encajaría la ciudadanía ecológica. El primero, *liberal*, se centra en derechos y garantías y en una ontología social que excluye la idea de «virtudes» cívicas. El segundo, *republicano cívico*, se centra en los deberes y las responsabilidades, expresadas en virtudes «masculinas». Ambos, en cualquier caso, se ciñen a límites territoriales, a la esfera pública y a relaciones contractuales, lo que les diferencia del tercer tipo, *postcosmopolita*. La ciudadanía postcosmopolita, de la que formaría parte la ecológica, se centra en obligaciones pero éstas no son contractuales; en virtudes, pero «feminizadas» en el sentido de que «lo personal es político»; en la esfera pública tanto y nunca más que en la privada; y, ante todo, está desterritorializada. La tipología y el análisis de Dobson, muy fino, suscitan interrogantes de inmediato, pero tocan en cualquier caso puntos débiles de una tradición dominante en la comprensión de la ciudadanía que hemos dado por autoevidente, en particular por la influencia de T. H. Marshall y su escuela.

El término postcosmopolita no puede dejar de llamar la atención. Attfield, por ejemplo, nos invitaba a una ética ecológica cosmopolita. Las razones del término tienen que ver con la discusión que Dobson entabla con defensores del cosmopolitismo como Linklater o David Held, con los que en general no tendría mayores discrepancias, pero a los que con contundencia llama a no olvidar que: 1) la «comunidad universal de la humanidad» se vincula más por las relaciones materiales y sistémicas

de injusticia ecológica que por las relaciones —*thin*— «diálogicas»; 2) las virtudes de simpatía, compasión y cuidado son también realizaciones de la ciudadanía, aunque de segunda instancia en comparación con la de la justicia; y 3) la ciudadanía se despliega allí donde «las vidas de la gente son producidas y reproducidas» y que eso afecta especialmente al ámbito privado, y no sólo a la esfera pública. En todo caso, coincidiría con la cosmopolita en la ampliación de la idea de pertenencia, y en la calificación de ciudadano para el participante activo en la construcción del bien común, nacional o postnacional.

En esta última cuestión Dobson se retrotrae a la distinción clásica entre esferas o reinos de la necesidad y de la libertad, para recordarnos que, desde el punto de vista ecológico, material, biofísico, la primera «no puede ser trascendida». Es decir, la idea de emancipación del *oikos*, del ámbito de la reproducción, es simplemente inviable en términos universales desde el punto de vista ecológico: las generaciones futuras, seres vivos no humanos, «extraños» afectados por estilos de vida sobreconsumistas cargarán de una forma u otra con los costes de esa liberación. Esta idea, en cierto modo coincidente con la denuncia que Jorge Riechmann ha hecho de las expectativas de «huida de la condición humana», limitada y finita (*Gente que no quiere viajar a Marte*, La Catarata, 2004), y aunque aún está por desarrollar de forma sistemática, es una de las grandes aportaciones de la tradición ecológica y, sin duda, un punto nuevo de apoyo para la lectura crítica de la historia de la filosofía.

La perspectiva materialista, desplegada en relación con el *ethos* del compromiso ecológico, contextualizada en su historia concreta, propicia una reconsideración de la ciudadanía a tener en cuenta. En todo caso, no carente de puntos a profundizar. Por ejemplo, la equiparación de la tradición republicana cívica y la liberal como



contractualistas, en el sentido de que para ambas la relación crítica se establece «entre ciudadano y Estado» y no entre «ciudadano y ciudadano» (p. 40), es discutible. La recuperación del republicanismo —como la encontramos en la obra de John Pocock, Toni Domènech o Javier Peña—, o la lectura que Habermas ha realizado de Rousseau, hacen pensar que el republicano piensa más bien en lo segundo y que eso precisamente le distingue del liberal, para el cual la misma idea de «ciudadanía» es marginal. De otro lado, la función descriptiva de la categoría a veces se pierde, ya que el ciudadano ecológico es el luchador por la justicia ambiental, concienciado, activista y produciendo compost en su jardín, pero no necesariamente perjudicado en las relaciones materiales asimétricas: el subconsumidor y el sobreconsumidor serán ciudadanos en tanto se sientan obligados ecológicamente, sin embargo, los derechos de uno se ven restringidos por los del otro. Hilando más fino, podría indagarse más en la distinción entre lo

público y lo privado, y el lugar de la actividad laboral en su seno, e incluso, señalarse los peligros de una comprensión metabólica del agente y paciente político, ejemplificada por buena parte de la literatura ecológico-social actual en su uso de la metodología de la «huella ecológica» y los abusos a que puede llevar —parecidos a los del llamado marxismo «tosco» o «vulgar» y su materialismo reduccionista, como se da, por ejemplo, en el «marxismo verde» norteamericano—, aunque éstas serían cuestiones secundarias respecto al esquema y el objetivo general del texto, más bien líneas de reflexión futura.

En definitiva, un esquema de la mayor solvencia para explorar a fondo algunos de los retos de una imprescindible posición *postmetafísica* para la ética y la política del medio ambiente. El ecologismo global tiene aquí razones de peso para reivindicar su plena ciudadanía.

Joaquín Valdivielso  
Universitat de les Illes Balears

## ÉTICA ECOLÓGICA, ECONOMÍA Y JUSTICIA SOCIAL EN UN MUNDO GLOBAL

JOAN MARTÍNEZ ALIER: *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, 2005, 362 pp.

Texto: Isidro López: *Observatorio de la Sostenibilidad en España* (Universidad de Alcalá de Henares).

La proliferación de discursos sobre la sustentabilidad obliga a un esfuerzo analítico para delimitar el significado y el alcance de cada una de las posiciones polí-

ticas y teóricas que configuran este campo semántico. Teniendo en cuenta la progresiva erosión del discurso neoliberal podemos prever el advenimiento de una nueva legitimidad «sustentable», a la que será difícil no asentir acríticamente si no se establecen clara y públicamente las diferentes concepciones que encierra esta noción. De una manera análoga a otros términos políticos de gran carga legitimadora y significado difuso (como «democracia») la «sustentabilidad» contiene interpretaciones y prácticas contradictorias. Como sucede

con el término «democracia», parece evidente que la batalla semántica y política debe librarse dentro del ámbito conceptual en conflicto y no en la búsqueda de una exterioridad que desembocaría en otra oportunidad perdida para la transformación social.

«El ecologismo de los pobres» se sitúa en la primera línea de esta problemática política ofreciendo un resumen de las posiciones en conflicto y una apología de la posición menos conocida y menos cómoda (lease asimilable) para el poder. La gran baza argumental para esta defensa es que, además de poco conocida y poco cómoda, la concepción de la sustentabilidad que defiende Martínez Alier en «El ecologismo de los pobres» es más coherente que sus exitosas competidoras: «el culto de la vida silvestre» y «el credo de la ecoeficiencia». Más allá de una recuperación de los mitos de la naturaleza salvaje en los que el individuo se enfrenta de una manera transparente a un entorno no domesticado, en el que encuentra su verdadero lugar en el mundo y del discurso tecnocrático de la promoción del cambio tecnológico para un aprovechamiento eficiente y respetuoso con la acumulación de capital de los recursos naturales, surge una tercera posición: que «... nace de una demanda de justicia social contemporánea entre humanos».

Sin duda, para alejarse del componente religioso que Martínez Alier atribuye a las dos corrientes mencionadas, el primer paso hacia la delimitación de la noción de «ecologismo de los pobres» es un repaso de las herramientas teóricas que la economía ecológica ha producido hasta hoy para medir las relaciones entre los sistemas históricos y los sistemas naturales. Tal y como se nos muestran, indicadores como «huella ecológica», «apropiación humana de la producción primaria neta», «coste energético de conseguir energía» o los distintos «requerimientos de materiales» son conjuntos de enunciados tendentes a la univocidad que dotan de contenido empí-

rico a una concepción materialista de la historia, a la que se suele definir metafóricamente como estudio del «metabolismo social». Dentro de este marco conceptual los conflictos ecológicos se entienden como luchas que ponen en juego distintas concepciones de las relaciones con el entorno en tanto que relaciones históricas. Por lo tanto, resulta superfluo intentar anudar las tres dimensiones de la sustentabilidad (económica, social y ambiental) porque éstas se presentan integradas en un solo proceso.

La dimensión integrada del conflicto ambiental es inmediatamente visible en los países pobres y, sin embargo, requiere un esfuerzo de reconstrucción en los países ricos. Si nos atenemos a la forma de los innumerables conflictos socioambientales del tercer mundo que documenta Martínez Alier encontramos, como rasgo común, la lucha en torno a la propiedad de la tierra en la que la resistencia contra la expropiación puede ser simultáneamente una lucha contra la pobreza y una lucha por la conservación del medio físico. Las palabras de una campesina ecuatoriana perteneciente a una comunidad cuya obtención de medios de subsistencia está amenazada por la destrucción de los manglares para la acuicultura del camarón: «(...) No sé qué pasará con nosotras si se acaba el manglar, comeremos desperdicios en algún suburbio de Esmeraldas o Guayaquil, seremos prostitutas (...). Lo que yo sí sé es que aquí me muero defendiendo mi manglar aunque se caiga todo», nos recuerdan estas otras palabras de Karl Polanyi en *La gran transformación*: «Incluir al trabajo y a la tierra entre los mecanismos del mercado supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad». Estamos ante el proceso de *enclosures* (cercamientos), aspecto más visible de lo que Marx llamaba acumulación primitiva, que consiste en la apropiación de lo común (que como bien señala Martínez Alier no debe ser

confundido con lo desregulado) por lo privado como paso previo a un nuevo proceso de acumulación de capital.

Tan sólo el hecho de que los expropiantes sean las grandes transnacionales de la época de la hegemonía del capital financiero y no los terratenientes rentistas de un determinado país reconvertidos al capitalismo ya introduce una articulación global que implica sistémicamente a Norte y a Sur dentro de este proceso. Aun así, como extensión de estas luchas contra la expropiación en el Sur, Martínez Alier señala a los movimientos de los países ricos que luchan por la «devolución» de lo ya hace tiempo expropiado, o lo que es lo mismo, por una recuperación de la soberanía socioambiental. También, salvando las nada triviales distancias entre el software propietario y las semillas patentadas «vía» biopiratería, podemos reconocer procesos de expropiación (a escalas diferentes) comunes a Norte y a Sur, como es el caso del impulso que están recibiendo desde el poder las leyes de propiedad intelectual.

«*El ecologismo de los pobres*» también se adentra, de forma un tanto ingenua, en cuestiones de orden cultural bajo

el rubro de la *incommensurabilidad*. En concreto, se establece una relación entre la plétora de conflictos descritos y una concurrencia de distintos lenguajes, entre ellos el monetario, en la valoración de un determinado impacto sobre el medio físico. Aunque dentro de determinados ámbitos (como la economía) este enunciado pueda suponer una apertura a la «complejidad», desde el punto de vista etnológico es más bien trivial (más parecido a un axioma que a un teorema). Plantear la *incommensurabilidad* como una suerte de «indeterminación de la traducción» pasa por alto la asimetría de poder de los fundamentos materiales implícitos en los diferentes «juegos de lenguaje» concurrentes en la valoración. Poner en pie de igualdad los distintos lenguajes sigue dando una ventaja insalvable al lenguaje del dinero. En todo caso, este desliz bienintencionado no empaña un trabajo que toma partido abiertamente por los más débiles, eso sí, en tanto que representantes de una ética universal.

Salvador López Arnal  
UNED

## ÉTICA ECOLÓGICA, PANORÁMICA Y DEBATES

MARÍA JOSÉ GUERRA: *Breve introducción a la ética ecológica*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, 212 pp.

La profusa literatura que en los últimos años inunda las estanterías de temática ecológica puede llevar fácilmente a la confusión y a la posterior indolencia del lector. Sin que se trate de una guía bibliográfica, la presente obra muestra lo que ha sido, es y previsiblemente será el debate ético y político sobre la crisis ecológica,

aclarando adecuadamente los matices de la dialéctica antropocentrismo/bio/ecocentrismo. El texto presenta una visión sistemática, sin dejar de situarnos en perspectiva histórica y da muchas de las claves teóricas y prácticas de las visiones y movimientos actuales que defienden tanto la preservación de la naturaleza como la justicia global. La ética ecológica es una de las piedras de toque de la ética aplicada, donde los viejos paradigmas se combinan con los nuevos temas y resurgen renova-

dos, pero, también, es uno de los campos de los que se derivan retos para los fundamentos de una ética que no ha contado ni con la naturaleza ni con las generaciones futuras.

He aquí una iniciación asequible para el lector que desee una cartografía de los debates y corrientes en liza. No obstante, cabe advertir que, pese al carácter introductorio de la obra, el rigor del desarrollo teórico no sufre merma alguna. En el primer capítulo nos encontramos con los problemas básicos que la cuestión de la naturaleza le ha planteado a la ética tradicional circunscrita a lo humano. Ésta ha pasado por ser una ética de y para los hombres — en sentido antropro y androcentrista—, entre los iguales que se relacionan en términos de reciprocidad y sin proyección hacia el futuro, esto es, presentista en su misma definición. La nueva dimensión de la ética que se destaca en el libro no es únicamente humana, puesto que incorpora, en términos de no reciprocidad y de verticalidad moral, la relevancia de la naturaleza y los animales. La generación humana presente se redefine como receptora unidireccional de deberes que nos obliga a prever las consecuencias de los actos presentes a lo largo del tiempo. A este respecto, y a modo de apéndice, el libro recoge un artículo anterior de la autora que versa sobre el problema del riesgo en perspectiva ética. Partiendo de las tesis de Ulrich Beck de la «sociedad del riesgo», tres autores fundamentales llevan el peso de la trama: Agazzi defendiendo el papel de la ética en la evaluación del riesgo, Jonas y su «heurística del miedo», y Shrader-Frechette que desde una visión institucionalista, y a través de cinco principios, habla de la necesidad de explicitar la incertidumbre y relegar los alegatos tecnofílicos y expertistas a un segundo plano en favor de la participación democrática de la ciudadanía. El control deliberativo de la tecnociencia y la reivindicación del papel de la ética se

conjugan en una nueva forma de abordar los apabullantes riesgos e incertidumbres derivados de la tecnociencia. Pero pasemos a presentar la articulación central del libro.

En primer lugar, los enfoques antropocéntricos apuestan por lo que la autora denomina «ajustes *ad hoc*» para salvar estas dificultades, desechando cualquier intento de ampliación del círculo moral a entidades no humanas. La llamada al utilitarismo, a la ética de los deberes indirectos de base kantiana y a los modelos contractualistas y deliberativos, son algunas elaboraciones modificadas que permiten enfrentar el reto de la demanda de consideración moral de lo no humano sin tener que cuestionar el antropocentrismo. La referencia a criterios sensitivos, frente a los cognitivos centrados en la racionalidad, es lo que señalaría la diferencia del utilitarismo respecto a otros enfoques. No obstante, es la *justicia intergeneracional* donde el antropocentrismo encuentra su mejor recurso para abordar el reto medioambiental sin trasponer la frontera humana pero incorporando a seres futuros posibles.

En un segundo bloque se pasan a discutir los enfoques que cuestionan la suficiencia del mero ajuste intergeneracional futuro ante los nuevos retos de la ética ecológica. Comienza este capítulo con un repaso exhaustivo de los orígenes de la ética medioambiental norteamericana a través de sus nombres propios, empezando por Thoreau o Leopold y su pionera propuesta de una ética de la tierra hasta configurar a partir de los años setenta lo que se conoce como *Environmental Ethics*. Frente a la visión atomizada de la ética biocentrista que da relevancia moral a los sujetos individuales de cada especie, las versiones ecocéntricas recogen los aspectos sistémicos que la anterior deja de lado. Desde Leopold nuevamente hasta Lovelock y su teoría centrada en *Gaia*, los ecocentrismos proponen visiones holistas e integradoras, con la comunidad

biótica o la biosfera en el eje central de la ética como su nuevo sujeto. Versiones drásticas como algunas derivas de la *Deep Ecology*, los econacionalismos o variantes ecofascistas llevan al extremo las tesis de igualitarismo biológico u otorgan a la naturaleza carácter divino fundando una teología naturalizada. Un último apartado hace referencia a la *ética de la responsabilidad*, de Weber a Jonas, de nuestros actos por la naturaleza y las generaciones futuras. La propuesta jonasiana, que puede rayar en algún caso el autoritarismo, como en el de la emergencia ecológica de la catástrofe, obedece al hecho de apelar al derecho de la humanidad futura a tener disponible el máximo de sus potencialidades. Esta deriva antidemocrática es fuertemente contestada por María José Guerra, quien apuesta por una visión ecosocial de la ética ecológica que tiene su referente en la ecología política.

De las discusiones anteriores pareciera leerse que los problemas sociales, de equidad y de justicia, estarían resueltos y ahora tan sólo quedaría abordar la relación de «guerra» del hombre y la naturaleza que se resuelve en biocidio y genocidio. El tercer bloque de exposiciones comienza cuestionando la futilidad de las éticas meramente conservacionistas y sus enfrentamientos dialécticos en un mundo marcado por enormes injusticias y desigualdades. La justicia intrageneracional, frente al mero correctivo intergeneracional, constituye el núcleo de lo que la autora llama *socio-ecoéticas*. Desde perspectivas ecosocialistas, ecofeministas o de justicia interracial, se redimensiona la ecoética, desencapsulándola de su subtexto capitalista, sexista, racista y primermundista y abriéndola a la realidad de los problemas que los movimientos sociales explicitan. Así la crítica a la economía por parte del socialismo se enriquece con el nuevo marco ecológico y detecta en las desigualdades, la pobreza y el capitalismo

industrializado las principales causas de la crisis ecológica. Desde el feminismo se encuentran correlaciones entre las formas de represión a los diferentes grupos y a la naturaleza por parte de la ideología patriarcal, hablando de la feminización de la pobreza como una de ellas. Y desde la perspectiva étnica o de raza, se pone de manifiesto el componente ambiental que la discriminación porta desde sus orígenes.

No basta desde este momento con hablar de las causas y consecuencias económicas y sociales de la pobreza en el mundo, de la fractura Norte/Sur o de la deuda externa de los países subdesarrollados, sin reconocer el hecho de que la pobreza genera destrucción ambiental y que los problemas ambientales producen y agravan la pobreza. Los movimientos por la justicia social y global han de ser también movimientos por la justicia ambiental porque son diferentes partes del mismo problema; resolver unas sin las otras es simplemente imposible. La imposición de modelos desde los países ricos a zonas con otras realidades han resultado en desastre y el llamado «ecologismo de los pobres» es clara manifestación de que las culturas tradicionales, en sus contextos, son sostenibles, ecológicas y aceptablemente eficientes sin que se autoproclamen portadoras de la verdad ecologista. La emergencia de todas las voces en el debate ético-político mundial en torno al medio ambiente es uno de los objetivos que pretende este libro, que visibiliza la autocrítica que el pensamiento ecologista se ha propinado a sí mismo en un ejercicio colectivo de debate y deliberación.

Finalmente, un extenso capítulo bibliográfico en orden temático da la idea de la vasta literatura existente sobre estos temas y, a modo de implícita conclusión, guía e invita al lector a profundizar en lo que este compendio introductorio deja ver como una de las más urgentes vanguar-

días de la filosofía práctica, porque el imperativo de salvaguardar la naturaleza es el de salvaguardar a la misma humanidad, a una humanidad que debe aceptar el hecho de que ante todo está en deuda con el planeta Tierra. La ciudadanía primera es y debe ser verde y global y debe recla-

mar las dimensiones intrageneracional, intergeneracional e interespecífica de la justicia.

*Noé Adal Brito García*  
*Universidad de La Laguna*

### ECOLOGÍA COMO DEFENSA DE LA FINITUD

JORGE RIECHMANN: *Trilogía de la autocontención*, vol. 1: *Un mundo vulnerable*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000 (2.<sup>a</sup> edición actualizada y ampliada: Madrid, Los Libros de la Catarata, 2005). Vol. 2: *Todos los animales somos hermanos*, Universidad de Granada, 2003 (2.<sup>a</sup> edición actualizada y ampliada: Madrid, Los Libros de la Catarata, 2005). Vol. 3: *Gente que no quiere viajar a Marte*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004.

Esta tríada de libros son el exitoso intento del filósofo y poeta Jorge Riechmann de trazar un mapa a la vez amplio y detallado de esas regiones de la ética que sólo en las últimas décadas han abandonado su secular posición marginal para ocupar un lugar cada vez más central, como respuesta a la urgencia de los problemas que señalan: la ética ecológica y la reflexión sobre la protección de los animales.

Desde una voluntad fuertemente interdisciplinar, que recoge las perspectivas de la filosofía, el derecho, la política, la economía y la ecología, y con una incansable disposición a discutir los más diversos puntos de vista, Riechmann traza un panorama del estado actual de nuestra relación con la naturaleza y recorre los principales problemas, en busca tanto de las mejores estrategias conceptuales para analizarlos y

comprenderlos, como de las mejores soluciones prácticas. La pretensión de exhaustividad que lleva a Riechmann a manejar una cantidad de documentación en algunos momentos abrumadora, no le ha impedido elaborar unos textos enormemente didácticos, que se ofrecen como un valioso instrumento para los cursos que en nuestras universidades se comienzan a impartir sobre derechos de los animales o éticas de la naturaleza. Prologados además por tres lúcidos textos de Carlos Thiebaut, Carlos Piera y José Manuel Naredo respectivamente, e iluminados por continuas citas literarias, están llenos de pequeños tesoros que sólo un bibliófilo como Riechmann podría haber ido recolectando en años de fértiles excursiones por la biblioteca de Babel.

El primer volumen, *Un mundo vulnerable*, dedica sus páginas a analizar los dos problemas más graves que ensombrecen el futuro inmediato de la humanidad: la progresiva destrucción del planeta que habita, y las ya extremas y todavía crecientes desigualdades socioeconómicas de los diferentes pueblos que la componen. Señalando las profundas interrelaciones de ambos problemas, Riechmann construye la que considera la mejor posición ética para afrontarlos. Para el autor, las brechas que separan cada vez más al ser humano de la naturaleza y al Norte del Sur se

deben a una misma causa: la economía de la explotación sin escrúpulos ni concesiones, a la que se han entregado las sociedades ricas del Norte en un delirio de crecimiento continuo que no repara en sus costes. Frente a esa voluntad de expansión que se quiere infinita, propone Riechmann una ética de los límites, porque darse límites a uno mismo no significa sino reconocer y respetar al otro, y dejarle así espacio y tiempo para desarrollarse, ya sea ese otro una persona, un pueblo, una cultura, los animales o la naturaleza.

Esa ética de los límites propone el autor construirla, en primer lugar, con una teoría de los derechos humanos basada en la teoría de las necesidades, en la línea de Amartya Sen y Martha Nussbaum, que debería garantizar el respeto a las personas. Y en segundo lugar, con una ampliación del círculo de la moral que permita proteger no sólo a los agentes morales, sino también a los pacientes morales, que igualmente pueden ser y son víctimas de la violencia humana; también para los seres vivos no humanos habría que tener en cuenta su vulnerabilidad, sus necesidades y sus intereses, a partir de los cuales establecer sus derechos.

Como criterio de acción de su ética de los límites propone Riechmann una formulación del imperativo categórico que se inspira tanto en el de Kant como en la renovada versión de Jonas: sólo serán válidas aquellas acciones cuya práctica universalizada contribuya a la preservación de la biosfera y de unas condiciones de vida dignas para sus habitantes. Así, con el clásico test de la universalidad, puede Riechmann mostrarnos que el carácter inmoral de acciones cotidianas, como el uso excesivo del automóvil propio del Occidente rico o el consumo cotidiano de carne típico de nuestra sociedad, radica en que son acciones que sólo son válidas como excepción y privilegio para un pequeño sector de la población mundial,

puesto que si se generalizaran resultarían completamente insostenibles. Si seguimos realizando acciones que tan sólo podemos llevar a cabo deseando que el resto del planeta no nos imite, entonces estamos construyendo nuestra riqueza material gracias a la pobreza del Sur, la explotación de la naturaleza y el futuro de las generaciones por venir.

En el segundo volumen, *Todos los animales somos hermanos*, nos recuerda Riechmann que si la ética trata de la relación con el otro, entonces trata también de la relación con el otro no humano, con los animales con los que compartimos el planeta. Criticando aquellas posiciones filosóficas que se dedican a excavar un abismo entre el ser humano y el resto de especies para legitimar la explotación del primero sobre todas las criaturas del planeta, nos invita Riechmann a aceptar el parentesco biológico con las otras especies como la posibilidad de una relación de convivencia. Si lo único que realmente nos diferencia de los otros animales y nos hace singulares es un considerable grado mayor de inteligencia, entonces ésta debería demostrarse en una mayor responsabilidad y una mayor capacidad de progreso moral, y no en la explotación sistemática del resto de seres vivos.

Riechmann propone una ética biocéntrica moderada e individualista, que no cede a tentaciones holistas ni completamente igualitarias, y desde ella, apoyándose en los recientes avances legislativos de algunos países como Holanda, Alemania, Francia o Suecia, establece las que serían las cuatro grandes medidas principales para poner fin a la violencia del ser humano sobre los animales. La primera, que afronta la forma de explotación de animales que se cobra un mayor número de víctimas en las sociedades industrializadas, consistiría en sustituir la ganadería intensiva por formas tradicionales de ganadería extensiva, y el fomento de dietas vegeta-

rianas, semi-vegetarianas y bajas en consumo de carne. Ello no sólo beneficiaría a los animales, sino también a las poblaciones pobres del Sur, dado que mientras que las dietas ricas en carne sólo son sostenibles para una reducida parte de la población mundial, en cambio las dietas semi-vegetarianas ricas en proteínas vegetales son generalizables, y cumplen, por tanto, el test de universalidad al que antes hacíamos referencia. Es posible dar de comer a toda la población mundial con dietas semi-vegetarianas, pero no con dietas que incluyan un plato de carne diario. La segunda medida consistiría en salvaguardar la vida salvaje garantizando la protección de los ecosistemas, y logrando un equilibrio entre la población humana y las especies salvajes. La tercera demandaría una regulación y restricción severa de la experimentación con animales, que sólo debería permitirse por motivos médicos, y siempre y cuando no existan alternativas, en la línea de una práctica cada vez más generalizada entre algunos sectores de científicos concienciados. Y la cuarta reclamaría un trato especial para los grandes simios, acorde con su desarrollada inteligencia y su profunda sensibilidad, a los que Riechmann aplica el concepto de cuasi-personas.

El tercer y último volumen, *Gente que no quiere viajar a Marte*, es por el tema que aborda el más original, ambicioso y sugerente de los tres, aunque es cierto que su dificultad no deja tampoco de hacerse palpable en unas páginas que, conscientes de no poder agotarlo, renuncian muchas veces a un análisis sistemático y optan por abrir puertas, lanzar sugerencias y ofrecer caminos de reflexión. Riechmann denuncia en este tercer volumen una idea que comienza a generalizarse en algunos sectores punteros de la ciencia, la política y la economía, la idea de que si el capitalismo tiene como motor la expansión sin límites, virtualmente infinita, en ese caso el planeta Tierra no sólo se nos queda

pequeño, sino que dentro de poco, con el agotamiento de los recursos y el crecimiento de la población, se convertirá en un obstáculo para el progreso. Para estos profetas de la expansión, la respuesta a la finitud de la biosfera no es la autocontención, sino la colonización de otros planetas. Riechmann denuncia que algunos Estados estén invirtiendo más dinero en la exploración espacial que en la protección de la biosfera, desde la convicción de que no merece la pena salvar la Tierra si es posible obtener los recursos de algún otro lugar. Lo que interesa a Riechmann aquí no es tanto si el proyecto resultará viable, como la posición moral que representa, paradigma absoluto de la actitud del usar y tirar aplicada aquí definitivamente a nuestro propio planeta. Riechmann señala además la similitud entre el deseo de huir de la tierra del que hacen gala algunos científicos y economistas, ansiosos por exportar la explotación a los confines del espacio, y el deseo de huir del propio cuerpo, de sus debilidades y limitaciones, que manifiestan quienes sueñan con una ingeniería genética capaz de tomar el control de la evolución. Ante ambas formas de huida emprende el autor una kantiana defensa de la finitud, que le lleva a convertir el tercer volumen de su trilogía en una exploración de la naturaleza humana y una muy sugerente reflexión sobre las formas del tiempo humano. Riechmann analiza algunas de nuestras limitaciones, que son al mismo tiempo condición de nuestras mejores capacidades, y propone una aceptación de esa finitud como base para su ética de los límites, cuyo objetivo es hacer frente al desenfreno y la hybris del crecimiento sin medida. Apostando porque el desarrollo tecnológico no adelante en su carrera al progreso moral de tal modo que lo pierda de vista, y demandando contra la destrucción ecológica, la desigualdad socioeconómica y el descontrol de la tecnociencia, más autocontención y más democracia,



cierra Riechmann su último volumen de esta trilogía.

Riechmann sabe que a veces un solo ejemplo vale más que numerosas descripciones, y deseo finalizar esta reseña de unos libros que no puedo sino recomendar encarecidamente, señalando uno sólo de los urgentes problemas que han llevado al autor a escribir esta obra. Las ballenas son, sin duda alguna, uno de los animales más fascinantes, algunos de cuyos inteligentes comportamientos continúan siendo un enigma para la inteligencia humana. Sin embargo, las ballenas no sólo han emprendido ya el camino de la extinción, sino también el camino todavía más triste de dejar incluso de ser animales. La cantidad de residuos tóxicos que se acumulan

en los cuerpos de las ballenas es tal, que si una ballena muere en una playa norteamericana, legalmente debe ser tratada, no como un animal muerto, sino como un *residuo peligroso*. Y los osos polares están a punto de sufrir la misma transformación. Después de haber convertido a los animales en energía, fuerza de trabajo, alimento, en nuestras farmacias y en nuestros laboratorios, al final hemos acabado por convertirlos en pura basura. Bonita inteligencia la humana. Cuando las ballenas sólo formen parte del pasado tendremos quizás que contentarnos con una filosofía de la basura.

Marta Tafalla  
Universidad Autónoma de Barcelona

### BIOÉTICA: EL CAMINO RECORRIDO. UN HOMENAJE A JOSÉ MARÍA GARCÍA GÓMEZ-HERAS

M.<sup>a</sup> TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.): *Bioética. Entre la Medicina y la Ética*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

*«Si de comprender e interpretar va la cosa, el diálogo adquiere un protagonismo inusual en el proceso de entender y comprenderse dos personas».*

(José María García Gómez-Heras)

En torno a la Bioética gravitan saberes de objeto y metodología tan dispares como la Filosofía, la Medicina, la Biología, el Derecho, la Enfermería, la Teología, la Psicología, las Ciencias Ambientales, la Sociología, la Antropología... Con el tiempo, los campos de reflexión de la disciplina y las perspectivas de análisis empleadas se han multiplicado. En la última década se

ha producido una auténtica explosión bibliográfica. La Bioética es probablemente, dentro de la Filosofía Moral, la especialidad con mayor acogida en la sociedad actual. Sin embargo, estas condiciones, que más bien la ayudan a subsistir, también la exponen a frecuentes enfrentamientos ideológicos e institucionales, a manipulaciones políticas y a simplificaciones de todo tipo. José María García Gómez-Heras —catedrático de Filosofía Moral y Política de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca— lleva trabajando desde hace años en el estudio y en la enseñanza de la Bioética. A lo largo de su trayectoria como investigador, como profesor, como compañero, el Prof. García Gómez-Heras ha dedicado grandes esfuerzos para que esta disciplina se desarrolle en condiciones saludables. Capaci-

dad de trabajo, compromiso científico y tolerancia son tres cualidades que le han permitido construir —en constante *diálogo* con el grupo de Ética de la Facultad de Filosofía de la USAL y con el Comité Asistencial de Ética del Hospital Universitario de Salamanca— un *corpus* creciente de libros y artículos<sup>1</sup>, así como un andamiaje sólido de colaboraciones científicas e institucionales en relación con la Bioética. Sus colegas de la Universidad de Salamanca —Teresa López de la Vieja, Enrique Bonete, Carmen Velayos, Raúl Fernández, Agustín del Cañizo— y también de otras Universidades españolas y extranjeras —Jesús Conill, Jimmy Washburn, Adela Cortina, Manuel Triana y María José Guerra— le rinden en 2005 un homenaje por su setenta cumpleaños. Y lo hacen de manera meritoria: dedicándole un libro que convierte a la Bioética en su principal objeto de estudio.

El volumen está compuesto por diez artículos agrupados en tres apartados: I. *El significado de la Bioética*, II. *Ciencias de la salud y naturaleza humana* y III. *Bioética cívica*. Los temas tratados son diversos. Abre el volumen un ensayo de José María García Gómez-Heras sobre la identidad disciplinar de la Bioética, sus diferentes tradiciones y los obstáculos con los que se enfrenta en la actualidad («En torno al estatuto científico-metodológico de la Bioética»). Para el futuro de la disciplina, G.<sup>a</sup> Gómez-Heras pronostica el afianzamiento de una Bioética de tipo *transcultural*, centrada en el principio de justicia a escala global y necesitada de nuevas tentativas de fundamentación para hacer frente al problema del relativismo moral. Su propuesta personal consiste en desarrollar las virtualidades del método hermenéutico como instrumento para la comprensión y el consenso necesarios en las sociedades multiculturales y pluralistas. A este artículo le sigue una discusión de Teresa López de la Vieja sobre el papel jugado por la Bioética en la protección de los derechos y las

libertades individuales («La Bioética y los ciudadanos»). Un comentario breve del debate sobre la investigación con embriones le sirve para ejemplificar el modo en que la sociedad civil y la ciudadanía intervienen y se ven implicadas en decisiones políticas, relativas a derechos y deberes. La democracia es el único marco, en el que López de la Vieja concibe la legitimidad de las decisiones que siguen a dichos debates, cuyas condiciones ideales son eficacia, apertura, racionalidad, coherencia, transparencia y participación de los ciudadanos. La participación ciudadana, aun siendo necesaria, resulta insuficiente para asegurar la protección, el bienestar y la dignidad de todos, especialmente de aquellas personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad. La Bioética ha demostrado cómo el compromiso con los Derechos Humanos constituye un modo eficaz de fomentar, no sólo buenas *normas*, sino además *buenas prácticas*. Las aportaciones de Enrique Bonete y de Carmen Velayos constituyen dos formas diferentes —y en gran parte antitéticas— de responder a la misma pregunta: ¿es necesario compartimentar la Bioética en especialidades? Enrique Bonete («La necesaria ramificación de la Bioética») sostiene la importancia de destacar *ramas* dentro de la Bioética en función de las temáticas específicas que engloba esta disciplina. Él propone una categorización en ocho subdisciplinas: Ética clínica, Ética sanitaria, Ética bio-médica, Ética de la reproducción humana, Gen-ética, Eco-ética, Zoo-ética y Tanato-ética. Si bien todas ellas proceden de un tronco común, afirma, el objeto de estudiar cada una de ellas de manera autónoma es dotarlas de una mayor profundidad y operatividad en sus reflexiones. Como especialista en la ética relativa al final de la vida, Enrique Bonete defiende ante todo el reconocimiento de la disciplina que él denomina «Tanato-ética», entre cuyos objetivos constaría el de «establecer principios éticos y criterios morales para

orientar en las decisiones que se han de tomar en torno al que está próximo al morir por parte de los profesionales sanitarios, la familia e incluso el propio enfermo». Carmen Velayos («Una sola ética para la vida: por una Bioética Ecológica») constata cómo, actualmente, Bioética y Ecoética son dos especialidades diferenciadas de la Ética. Tras una indagación en la obra de Van Rensselaer Potter, forjador del término «Bioética», la autora muestra cómo, en su origen, Bioética y Ecoética estaban unidas en la medida en que compartían un mismo objetivo: la supervivencia de la vida. Velayos lamenta que la Bioética convencional actual se haya desinteresado por la vida en su conjunto y que el afianzamiento de la Bioética Médica haya derivado en una Bioética con marcado carácter antropocéntrico. Como resultado, la concepción predominante de la Bioética no sólo ha desatendido las conexiones ecológicas entre los subsistemas humano y no humano, sino que, además, parece no haberse percatado del giro temporal de la ética contemporánea —esto es, del alcance y de la irreversibilidad de las consecuencias de la conducta humana— ni de la ampliación de la responsabilidad moral que tal giro implica. Por eso afirma lo siguiente: «Que la cantidad y dificultad específica de los problemas de la Bioética y la información relevante para afrontarlos demande un cierto deslinde de campos, no significa —ni mucho menos— que no se requiera un enfoque o perspectiva global». Los artículos de Adela Cortina («¿Existe una Bioética Latina?») y de María José Guerra («Bioética en España: treinta años de interdisciplinariedad y controversias (1975-2005)») muestran la forma en que cada contexto cultural modula los rasgos específicos de la Bioética y se centran en la especificidad de la Bioética Española y Latina. Adela Cortina defiende que existe una Bioética específicamente latina y discute si algunos de los rasgos que la caracterizan deberían o no ser con-

servados o potenciados en una propuesta ideal de *Bioética global*. Cortina afirma que las bases de la Bioética latina son similares a las de la Bioética europea: tradición hipocrática, sistema sanitario socializado, solidaridad como base de la asistencia sanitaria, importancia de la relación individual médico-paciente, relevancia del *ethos* profesional, y fundamentos filosóficos de tradición marcadamente fenomenológica. Ella identifica, además, cuatro señas de identidad para la Bioética Latina, diferenciadoras también con respecto a la Bioética Angloamericana: importancia del reconocimiento recíproco de la dignidad (alianza) como fundamento de los derechos y las obligaciones relacionadas con la salud; relevancia de la familia —y en particular las mujeres— en la asistencia sanitaria; prioridad de los principios de responsabilidad y precaución frente al imperativo económico; importancia de una Ética cívica, de valores y principios compartidos en el seno de las sociedades pluralistas. Cortina propone que la Bioética global podría seguir o desarrollar las siguientes vías: principialismo americano auxiliado por una búsqueda de la *excelencia* en la praxis médica; consecución de un Estado social de Justicia, en el que la salud sea un derecho asegurado por el Estado; incorporación del principio de autonomía sin que ello signifique una judicialización de la medicina; refuerzo de la tradición dialógica latina y germánica; apuntalamiento del sistema del contrato (mínimos) y evolución hacia un sistema de reconocimiento o alianza (máximos); asunción de la evolución de la estructura de la familia y la responsabilización del Estado para con las tareas no remuneradas que tradicionalmente han sido asumidas por las mujeres; fomento de los principios de precaución y responsabilidad a ámbito *global*, de manera que incluya los países en vías de desarrollo; compromiso con una mejora del medio ambiente y con un desarrollo responsable de la revolución biotec-

nológica. María José Guerra ofrece una fotografía panorámica de la Bioética española. Tras contextualizar nuestra Bioética en el marco de la Bioética Europea, Guerra hace un recorrido histórico y geográfico de los momentos y lugares determinantes para el desarrollo de la Bioética en España. Entre las particularidades de la Bioética española, Guerra destaca, sobre todo, dos elementos que la caracterizan: su inestable y precaria institucionalización, y un debate constante entre las propuestas de una Bioética civil y las de una Bioética confesional católica. Con respecto al primer punto, afirma: «La estructura disciplinar de las universidades españolas ha sido una rémora para habilitar contactos y grupos de trabajo plurales. Por eso la institucionalización ha seguido caminos diversos: la creación de centros, fundaciones y sociedades de bioética diversas para posibilitar el encuentro. En el ámbito universitario, la inclusión de la bioética en los planes de estudios (...) es todavía una asignatura pendiente en muchos lugares». El otro aspecto constitutivo es la tensión entre bioética laica y bioética confesional católica y, en el seno de ésta, la pluralidad de visiones. Frente a una «bioética católica dogmática» que asume el Magisterio como única verdad moral y, de este modo, rechaza el carácter plural del debate bioético, María José Guerra identifica una «bioética católica dominante», que reconoce el poder discursivo de la razón y el pluralismo moral. Sin quitar importancia a las virtudes específicas de la bioética teológica como aproximación genuina en las cuestiones bioéticas (en la medida en que «aporta horizontes de sentido», «criterios de discernimiento» y «directrices para la acción»), María José Guerra se muestra más favorable a esta última postura por su apertura al diálogo y su disposición a discutir los límites del posicionamiento moral teológico en los debates sobre determinadas prácticas, tales como el aborto, el empleo de células troncales para la experi-

mentación, la eutanasia o la anticoncepción. Guerra finaliza su artículo mostrando algunas conexiones entre la bioética española y la comunidad bioética iberoamericana. Jesús Conill toma nota de la tendencia actual a recuperar la noción de naturaleza humana como asidero para afrontar problemas éticos actuales y para fundamentar las evaluaciones morales. En particular aquellas que están suscitadas por —o tienen como objeto— el desarrollo de la biotecnología («¿Regreso a la naturaleza humana? Una reflexión Bioética»). A través de una esquemática revisión de las iniciativas naturalistas de más de diez autores contemporáneos de tradiciones diferentes —McIntyre, Fukuyama, Rifkin, Sloterdijk, Habermas, Foot, Nussbaum, Laín Entralgo, Riechmann, Ayala, Cela Conde— Conill muestra que hoy en día existe una «necesidad de pensar con algo más de profundidad los problemas de la vida humana, forzados con ocasión del desarrollo creciente del poder de la tecnología». En opinión del autor, es necesario repensar el concepto de «naturaleza humana» sin recaer en nuevos errores, como la *destrascendentalización del pensamiento* o la *desvirtuación naturalista*. Es decir, hay que afirmar el carácter trascendental de la naturaleza humana sin prescindir de su carácter corporal o biológico; pero igualmente necesario es no reducir dicha naturaleza a pura biología. Por ello, el autor aplaude el modo en que Xabier Zubiri concibió la naturaleza humana como *Inteligencia sentiente*, consiguiendo de este modo agrupar la herencia griega de la *physis* con la judía de la *persona*. Jimmy Washburn Calvo examina en su artículo «Bioética y Enfermería» las claves que han llevado a la Enfermería a consagrarse como una profesión independiente y muestra con claridad cómo esa evolución está vinculada al desarrollo de la Bioética. Las competencias específicas de la profesión de Enfermería han evolucionado a lo largo del siglo XX. Desde el modelo

*maternalista* consistente en proyectar en el ámbito sanitario las «virtudes domésticas» y roles marginadores *atribuidos* tradicionalmente a la mujer (obediencia, bondad, dulzura, abnegación) pero *no establecidos por las propias* enfermeras, hasta el *giro profesional* de la Enfermería a finales del siglo XX —precisamente con el desarrollo de la Bioética—. Tal giro que se concreta en la conjunción de una preparación científica y técnica con un desarrollo teórico de la disciplina realizado *desde* la enfermería. Cuidado sistémico del paciente, plasticidad, atención individualizada a la singularidad biográfica del paciente y al modo en que cada persona asume su proyecto vital, reconocimiento de sus necesidades y de su vulnerabilidad, corresponsabilidad y rol mediador, acompañamiento y compasión son algunas de las virtudes y competencias que han hecho que la profesión de Enfermería se haya consagrado como una profesión autónoma. Pero, además, esas mismas competencias han tenido como resultado que Enfermería sea hoy en día percibida como la gran defensora de los intereses de los pacientes. De ser así, Bioética y Enfermería compartirían un objetivo esencial para cada una de estas disciplinas: el respeto de las personas. Manuel Triana («Bioética y cultura del cuerpo») sostiene en un ensayo de carácter más filosófico y antropológico que los anteriores, que la Bioética está asociada a una imagen cultural de la corporeidad. Desde el Renacimiento, el cuerpo humano ha ido asimilándose a una visión individualista, convertido en la frontera que separa a los individuos o que separa entre el ser humano del ambiente natural. El dualismo cartesiano ha alimentado esta tendencia, que ha germinado en una concepción del cuerpo como mecanismo y propiedad del sujeto. La Bioética —sobre todo, tal y como fue y es concebida en EEUU— ha perpetuado esta imagen. Una de las mayores reivindicaciones de la Bioética ha sido el reconocimiento de la auto-

nomía. Esto se ha traducido en un derecho a disponer del propio cuerpo en el marco de una relación propietario/propiedad. Tal derecho parece peligroso si se traduce en un derecho a comerciar con el propio cuerpo, por ejemplo, con los órganos pares. Frente a esta visión, Triana propone recuperar ciertos valores que culminarían en lo que él denomina una *cultura del cuerpo*: la responsabilidad compartida, el cuidado de sí, así como todos aquellos vínculos con la comunidad que impiden el vaciamiento de uno mismo y favorecen la constitución de una identidad personal. Agustín del Cañizo Fernández-Roldán describe la actividad de los comités institucionales de ética. Del Cañizo comienza su artículo con una propuesta de definición inclusiva de la Bioética: «disciplina encargada de abordar los conflictos de valores relacionados con las ciencias de la vida, desde una Ética ecológica que trata de la responsabilidad con el medioambiente y respecto a las generaciones futuras, pasando por una Ética de la investigación biológica y de la utilización y experimentación animal, hasta una Bioética clínica que se ocupa de la relación sanitario-paciente, la investigación clínica y los aspectos del comienzo y final de la vida» (p. 134). En segundo lugar, ofrece una clasificación de los distintos tipos de comités de ética (permanentes y «ad hoc»; institucionales, nacionales, supranacionales). Por último, describe los dos tipos existentes de comités hospitalarios —comités de ética asistencial y comités éticos de investigación clínica— sus funciones, su composición, las competencias ideales de sus miembros, sus responsabilidades y sus sesgos más frecuentes. Los más de diez años de experiencia del autor en la dirección de los Comités institucionales del Hospital Universitario de Salamanca dotan a su discurso de una gran pertinencia y precisión. Cierra el volumen una rica bibliografía llevada a cabo por Raúl Fernández y que integra obras de referencia

en el estudio de la Bioética, así como una serie de apéndices con textos fundamentales en el panorama bioético español e internacional —el *Código de Nuremberg* (1947) sobre las condiciones éticas de la investigación con seres humanos; el *Convenio de Oviedo* (1997) relativo a los *Derechos Humanos y la Biomedicina*; la *Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente*, y el *Real Decreto 2132/2004* sobre la investigación con células troncales—.

El conjunto de ensayos compilados en esta obra ofrece una visión plural del estado de la Bioética y, en particular, del desarrollo de la Bioética en España. Todos los autores que colaboran en ella demuestran una larga experiencia y un profundo conocimiento de la Bioética. Los puntos de vista son defendidos con rigor, compromiso y originalidad. Todo ello convierte al libro en una importante fuente de conocimiento sobre la actualidad de la disciplina. Ciertos aspectos del libro parecen, no obstante, mejorables. En primer lugar, la obra reúne las reflexiones de nueve filósofos y un médico sobre la Bioética. La vocación *sustancialmente multidisciplinar* de la Bioética habría hecho deseable la participación de más especialistas no filósofos en

el volumen. Esta limitación se compensa gracias al tono prudente y dialogante que se emplea en cada capítulo. En efecto, el interés general de los temas abordados, así como la calidad y la claridad del lenguaje empleado por los autores hacen que cualquier persona con un mínimo de formación en Bioética encuentre agradable e interesante la lectura del libro. En segundo lugar, los puntos tratados por algunos participantes —como J. Conill o M. Triana, pese a su enorme interés, no calzan sin fuerza en la unidad temática de la obra. Por último, sorprende que un libro, en el que se reconoce la importancia de que participen tantas disciplinas en la reflexión Bioética —no sólo la Ética y la Medicina— tenga un subtítulo tan poco inclusivo. Estos aspectos secundarios no quitan valor a la obra, cuya mayor aportación es, a mi juicio, marcar un alto en el camino iniciado por la Bioética en los años setenta. Al alzarle el mentón a la Bioética, se ayuda a esta joven disciplina a que mire hacia su futuro. Se trata, en cualquier caso, de una generosa forma de felicitar al Prof. José María García Gómez-Heras.

David Rodríguez-Arias Vailhen  
Universidad de Salamanca

## NOTAS

<sup>1</sup> J. M. García Gómez-Heras (ed.), *Ética del Medio Ambiente*. Madrid, Tecnos, 1997; J. M. García Gómez-Heras (ed.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*. Madrid, Biblioteca Nueva; J. M. García Gómez-Heras (ed.), *Ética en la frontera*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002; J. M. García Gó-

mez-Heras y C. Velayos Castelo (eds.), *Tomarse en serio la naturaleza*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004; J. M. García Gómez-Heras y C. Velayos Castelo (eds.), *Problemas y perspectivas de bioética*, Madrid, Tecnos (manuscrito entregado para su publicación).

## DERECHOS PARA TODOS... LOS ANIMALES

MARTA TAFALLA (ed.): *Los derechos de los animales*, Cornellà de Llobregat, Barcelona, Idea Books, 2004, 264 pp.

Poco a poco se va abriendo en España el debate sobre los derechos de los animales que tan intenso es desde hace algunos años en el ámbito anglosajón. El libro que aquí comentamos se une así a una serie de trabajos recientes, la mayoría de índole colectiva, que se han acercado al complejo entramado de los derechos de los animales y las obligaciones de los humanos con respecto a otros animales no humanos.

Sin embargo, a diferencia de otras, una virtud de esta obra es la de saber aunar de una manera fluida y coherente el discurso teórico sobre los derechos de los animales con la ineludible dimensión práctica y cotidiana que el replanteamiento de nuestras relaciones con los animales no humanos conlleva. De este modo, la editora del libro responde a una perspectiva filosófica defendida por quien esto escribe, a saber, la de ligar de manera inevitable la teoría y la práctica en la reflexión filosófica, siguiendo la divisa leibniziana *Theoria cum Praxi*. Como bien dice Marta Tafalla, la cuestión sobre cómo debemos tratar a los animales no es propiedad de los especialistas, sino que nos atañe a todos (p. 11) —lo mismo que cualquier otra cuestión de índole filosófica, añadiría yo—.

Por ello, el libro queda dividido en una primera parte sobre cuestiones teóricas relacionadas con la pregunta acerca de los derechos de los animales y una segunda parte vinculada a la praxis, con cuatro aspectos destacados de nuestra relación con los otros animales: la convivencia, el consumo, la experimentación y las tradiciones culturales. Vamos a ver un poco más en detalle cada apartado.

La reflexión teórica sobre los derechos de los animales incluye sendos artículos de los dos más conocidos defensores de los derechos de los animales en el ámbito de la ética, Peter Singer (autor del archiconocido *Animal Liberation*) y Tom Regan (autor de *The Case for Animal Rights*). En ambos casos, bien desde el utilitarismo y el criterio de minimización del sufrimiento, bien desde la teoría de los derechos y el concepto de «ser sujeto de una vida», se afirman los derechos de los animales a la vida, a no ser sometido a malos tratos ni crueldad, a vivir en libertad en su propio ambiente natural, etc. (En el libro que comentamos se recoge también la Declaración Universal de los Derechos de los Animales de 1977). Junto a estos trabajos, se reproducen artículos de Ernst Tugendhat, Jürgen Habermas y Gerard Vilar, que inciden en algunas de las cuestiones clave acerca del concepto «derechos de los animales»: la crisis del modelo antropocéntrico de la ética, los límites de la comunidad moral o las gradaciones dentro del reino animal y su relevancia moral (gradabilidad de los derechos y deberes). Sin duda, estos trabajos constituyen una muestra significativa del debate teórico actual sobre los derechos de los animales aunque quizá el lector menos militante y menos convencido *a priori* agradecería reflexiones menos favorables a dicho concepto (Kevin Donaghy, Bonnie Steinbock, Roger Scruton o Peter Carruthers, entre otros).

Por otra parte, se echa de menos en esta primera parte de reflexión teórica sobre la cuestión de los derechos de los animales el punto de vista jurídico. No en vano, la cuestión moral de los derechos de los animales no puede desvincularse del problema jurídico de su concreción, exigibilidad y justiciabilidad, máxime cuando se plantean como exigencias no sólo de beneficencia

hacia los animales, sino de justicia (véase Pablo de Lora, *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*). El mismo Norberto Bobbio afirmó en su libro *Derecha e izquierda* la necesidad de que el ser humano revisara su relación con los animales no humanos (como recuerda Manuel Vázquez Montalbán en un artículo recogido en esta antología).

Además, sería interesante haber tenido en cuenta la evolución del derecho penal en este aspecto, aparte de las referencias legislativas que se hacen en la «Introducción»; por ejemplo, en lo que concierne a nuestro país y a la tutela penal de los animales como objetos medioambientales (véase Esther Hava García, *Protección jurídica de la flora y de la fauna en España*). Especialmente reseñable desde el punto de vista penal es la Ley Orgánica 15/2003, de 25 de noviembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/95, de 23 de noviembre, del Código Penal, introduciendo el delito de maltrato de animales domésticos y la falta de abandono de animales, y modificando el capítulo IV del título XVI del libro II: «De los delitos relativos a la protección de la flora, fauna y animales domésticos», quedando el artículo 337 del siguiente modo: «Los que maltrataren con ensañamiento e injustificadamente a animales domésticos causándoles la muerte o provocándoles lesiones que produzcan un grave menoscabo físico serán castigados con la pena de prisión de tres meses a un año e inhabilitación especial de uno a tres años para el ejercicio de profesión, oficio o comercio que tenga relación con los animales».

No obstante, parece casi imposible elegir entre la abundante literatura reciente sobre los derechos de los animales y el notable incremento de legislación al respecto. En cambio, la compiladora, Marta Tafalla, ofrece una excelente «Introducción» al tema, rigurosa y didáctica a la vez para el no especialista. En ella, presenta sucintamente las teorías éticas clásicas

(contractualismo, emotivismo, utilitarismo y ética kantiana) para luego analizar su pertinencia y vinculación con la cuestión de los derechos de los animales. Especialmente destacable es la fundamentación de los derechos que Marta Tafalla hace a partir de la noción de vulnerabilidad y de su consideración como límites a las injusticias y las crueldades. Derechos como fórmulas protectoras que evolucionan en la medida en que se toma conciencia de nuevas formas de crueldad y de injusticia. Y derechos que van más allá de la reciprocidad, de la posibilidad de agencia moral y de la supuesta superioridad de los humanos por mor de sus capacidades cognitivas. Más aún, aunque la autora introduce un apartado sobre las diferencias entre las éticas de los animales y las éticas de la naturaleza (pp. 38-39), no cabe duda que para ella hay una conexión entre ambas reflexiones morales, pues reivindica la necesidad de que la razón humana se reconcilie con el mundo natural del que proviene y lo respete: «El hecho de que nosotros seamos racionales y el resto de la naturaleza no lo sea, que seamos agentes morales y el resto de la naturaleza no, no nos otorga el poder de dominarla, sino la responsabilidad de no dañarla, de cuidar de ella y de sus criaturas» (p. 35).

De modo similar, el artículo de Jorge Riechmann en esta antología («La experimentación con animales») proporciona algunos interesantes contra-argumentos a las objeciones clásicas hacia los derechos de los animales: no es necesario «economizar» la simpatía moral y restringirla sólo a los humanos; los animales no humanos son dignos de consideración moral por sí mismos; y, especialmente, la capacidad de empatía, de ponerse en el lugar del otro —sobre todo, cuando el otro es vulnerable y sufriente—; en este caso, ponerse también en el lugar del animal no humano, en la línea de Hume y de Adam Smith de la imaginación compasiva como fundamento de la vida moral. Y también, permí-



taseme, en continuidad con el criterio básico de la racionalidad práctica de Leibniz, el principio de «la place d'autrui» [*La place d'autrui*, 1679 (A VI, 3, 903-904)]; en este caso con un «otro» que incluyese a los animales no humanos.

Esta primera parte de reflexión teórica se completa con unos apuntes y textos sobre la historia de nuestra visión moral de los animales, a cargo de Manuel Garrido y Carmen García-Trevijano. Estos trabajos, como otros que se recogen en esta antología, se publicaron inicialmente en la revista *Teorema* XVIII/3 (1999), en un volumen monográfico dedicado a los derechos de los animales.

La retrospectiva a la historia de la reflexión filosófica sobre los derechos de los animales se cierra con un interesante escrito de Mary Midgley, «La tradición racionalista» —perteneciente a su libro *Animals and Why They Matter*—, que sitúa la exclusión tajante de la moral de la preocupación por los animales en el racionalismo del siglo XVII, particularmente en Descartes y Spinoza. Sin embargo, Mary Midgley recuerda a otro gran racionalista del XVII que apreció el valor de los animales y de la naturaleza, frente a la concepción mecanicista cartesiana: G. W. Leibniz, para quien los animales diferían de los humanos tan sólo en grado, adelantándose notablemente a las teorías de la evolución. Midgley cita referencias indirectas en este sentido de G. E. Guhrauer y de I. Kant, pero bastaría con echar un vistazo a algunos pasajes de los *Nuevos Ensayos*, la *Teodicea* o la *Monadología* de Leibniz para encontrar estas ideas: «[los cartesianos han errado mucho al] creer que solamente los espíritus eran Mónadas, y que no había en absoluto almas de las bestias ni otras entelequias» (*Monadología*, 14). —Véase sobre el gradualismo leibniziano, Lorenzo Peña y Txetxu Ausín, «Leibniz on the Principle of Transition», en Hans Poser (ed.), *Nihil Sine Ratione. Mensch, Natur und Technik in Wirken von Leibniz*. Berlin: TU, 2001)».

En cuanto a la praxis de nuestra relación con los animales, el apartado «Convivir con los animales» recoge una serie de breves artículos en los que sus autores, escritores y profesionales reconocidos (Rosa Montero, Francisco Umbral, Oriol Regás, Lázaro Covadlo, Arturo Pérez-Reverte, Rafael Argullol, Santiago Dexeus, Maruja Torres y Antonio Gala), explican su relación personal con los animales y sus sentimientos hacia ellos.

Bajo el epígrafe «Los animales como objetos de consumo» se recogen algunos trabajos de Antonio Cerrillo, Manuel Vázquez Montalbán, Luis Antonio de Villena, Rafael Ruiz y Marta Tafalla, sobre la situación de la «producción» de animales para la alimentación y la obtención de pieles y se esgrimen razones morales, económicas y ecológicas para el vegetarianismo, si bien se sigue partiendo de un presupuesto bajo controversia en la comunidad médica, especialmente en lo que se refiere a la infancia y el crecimiento: que se puede vivir en perfecto estado de salud sin el consumo de carne o pescado. Quizá habría que argumentar mejor este punto, especialmente si la autora, Marta Tafalla, se quiere dirigir a quien no está convencido de este aspecto práctico de los derechos de los animales. (Sobre esta dimensión de nuestra relación con los animales no existe consenso ni siquiera entre los defensores de un trato respetuoso y no cruel hacia los animales; véase, por ejemplo, Jesús Mosterín, *¡Vivan los animales!*).

En el apartado titulado «El debate sobre la experimentación» se recogen, aparte del ya mencionado trabajo de Jorge Riechmann, artículos de Ruth Toledano, Ursula Wolf y un clásico de la literatura sobre liberación animal, Gary L. Francione, sobre la vivisección. El asunto de la experimentación con animales ha resultado uno de los más controvertidos, pues, al margen del rechazo que pueden causar los experimentos crueles, dolorosos y masivos para industrias como la cosmética o la

armamentística, se ha mantenido por muchos investigadores la necesidad de estos experimentos en el área de la biomedicina —algo que, por otra parte, se ha venido realizando desde el antiguo Egipto y la medicina del romano Galeno, hasta los modernos estudios sobre el SIDA que usan monos para la prueba de vacunas. La pregunta, como plantea Riechmann, surge de inmediato: ¿Deberíamos, en beneficio de los animales, renunciar a la posibilidad de desarrollar tratamientos para enfermedades que afligen a los humanos? La respuesta que encontramos en los artículos de esta antología es que, frente a la retórica de la inevitabilidad de estos experimentos, la mayoría de las veces son inútiles y hasta contraproducentes (se recuerda el caso de la talidomida, pp. 220), planteándose la minimización al máximo de los experimentos con animales y del sufrimiento de los animales involucrados en ellos. En este sentido, es cada vez mayor la institucionalización de comités de ética de la investigación con animales en universidades y laboratorios, así como determinadas exigencias de cuidado y trato a la hora de solicitar y desarrollar proyectos de investigación (por ejemplo, la Universidad John Hopkins cuenta con un Centro para Alternativas a las Pruebas con Animales). —Sobre la experimentación con animales es especialmente recomendable el reciente informe del Nuffield Council of Bioethics «The ethics of research involving animals» (2005): [www.nuffieldbioethics.org/go/our-work/animalresearch/publication\\_178.html](http://www.nuffieldbioethics.org/go/our-work/animalresearch/publication_178.html)

Por último, en el capítulo «Crueldad en nombre de la cultura» se recogen reflexiones de Alfredo Merino, Jesús Mosterín, Pilar Rahola y Manuel Vicent en torno al trato cruel y doloroso hacia los animales en festejos y otras tradiciones culturales,

con especial atención al caso de la tauromaquia. En este punto, algunos autores, como Cathryn Bailey, han planteado que el discurso de la ética de los animales es un ejemplo claro de exportación cultural, de producción de una teoría dominadora a modo de una forma de imperialismo cultural de determinados valores occidentales y liberales (Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores, Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, 12-05-2004). Sin embargo, que muchos críticos anglosajones de la tauromaquia ignoren sus propias prácticas de tortura de los animales, más ocultas o más «civilizadas», o que esta crítica adopte tintes etnocentristas («The true horror of the bullfight was that it turned Spaniards from Europeans into Africans... The bullring brought Spaniards down to the level of the Moors, and the bullfight was nothing more than an "African ferocity"»). Adrian Shubert, *Death and Money in the Afternoon: A History of the Spanish Bullfight*, no resta ni un solo ápice al hecho innegable de la crueldad, la tortura y el sadismo de espectáculos como las corridas de toros, las peleas de gallos o las luchas entre perros.

El libro concluye con una selección de lecturas y de recursos en Internet que pueden orientar al lector y servirle tanto de guía teórica como de sugerencia para la acción. Se trata, pues, como hemos venido señalando, de una obra recomendable tanto para incitar a la reflexión, desde una posición militante en favor de los derechos de los animales, como para concitar un cambio en las actitudes y actividades cotidianas relacionadas con el consumo, la alimentación o el ocio.

*Txetxu Ausín*  
*Instituto de Filosofía, CSIC*

## EL PRÍNCIPE DE LOS TEXTOS POLÍTICOS

JORGE GARCÍA LÓPEZ: *El Príncipe, de Maquiavelo*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004 (colección «Historia de la Literatura Universal»), 188 pp.

MAQUIAVELO: *El Príncipe*, Edición de Ángeles J. Perona, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004 (colección «Clásicos del Pensamiento»), 158 pp.

El republicanismo está de moda. Una moda que ha superado con creces el limitado ámbito de las discusiones académicas al que inicialmente parecía destinado (como punto de reposo en la árida discusión de los años ochenta y noventa entre comunitaristas y liberales). En la actualidad, el republicanismo es tanto objeto de atención privilegiada de opinadores mediáticos como fuente de inspiración ideológica para políticos. El actual presidente del Gobierno español, sin ir más lejos, ha mostrado su simpatía por el republicanismo como alternativa, dentro del socialismo, a los partidarios de la blairiana *Tercera Vía*. Esta aceptación de literatura filosófica constituye seguramente el caso más espectacular acaecido en los últimos tiempos de traspaso de reflexión académica a la práctica política cotidiana. Con todo, a menudo uno encuentra motivos para preguntarse qué defiende propiamente la ideología republicana. Ciertamente, el vocablo *republicanismo* sirve indistintamente de punto de encuentro —o paraguas de consenso— para liberales igualitarios, socialistas, comunitaristas de izquierda e incluso nacionalistas liberales. Tal circunstancia puede ser considerada un mérito, pero también puede ser vista como un signo de la confusión que acompaña a la propuesta republicana en estas latitudes. Como ejemplo de lo que alimenta tal sospecha me remito a una conferencia que

dió recientemente Philip Pettit en Girona. Pettit hizo una estupenda exposición sobre el republicanismo. Sin embargo, la conclusión que sacó mayoritariamente la audiencia gerundense —no versada en los tics lingüísticos de la academia— de esta conferencia fue más bien la siguiente: el republicanismo ya no es lo que era (antes era oposición a la monarquía, básicamente); ahora inspira a los socialistas; y ello es así a pesar de que la terminología utilizada por Pettit —al hablar, por ejemplo, de los «poderosos» y de la necesidad de controlar la influencia de los poderosos en la cosa pública— se aproxima mucho más a la terminología que emplean otros partidos políticos de izquierda —más radicales— que a las consignas electorales —más centradas— de los socialistas.

Ante esta confusión —cuando menos terminológica— en torno al republicanismo posiblemente una de las mejores cosas que uno pueda hacer sea recurrir a los clásicos, aquellos clásicos a los que, por cierto, recurren los actuales ideólogos republicanos cuando elaboran su teoría. Y uno de los clásicos indiscutibles hasta ahora dentro de la tradición republicana es Maquiavelo (Pettit mismo se remitió a él en varias ocasiones, como cuando, por ejemplo, recordó la consigna maquiaveliana de fundamentar un Estado sobre «buenas leyes»; sin mencionar, por cierto, que Maquiavelo entendía que las buenas leyes siempre se fundamentan sobre las «buenas armas»).

Por esta razón, constituye una excelente noticia la reciente aparición en el mercado hispanohablante de dos novedades editoriales que tienen por protagonista y objeto de estudio la obra más famosa del escritor florentino. Me refiero, en primer lugar, a la nueva traducción y edición de *El Príncipe* que ha realizado Ángeles J. Perona para la editorial Biblioteca Nue-

va; en segundo lugar, al estudio sobre este mismo texto que ha efectuado Jorge García López para la editorial Síntesis.

Como decimos, el objeto de ambas obras —aquí, en el caso de la edición de Perona, me refiero a la introducción— es *El Príncipe*. Ambas tienen por objetivo proporcionar al lector hispanohablante una vía de entrada al pequeño gran libro que para muchos representa la carta fundacional de la ciencia política moderna. No obstante, tanto el estudio de Perona como el libro de García van más allá de un análisis estrictamente limitado a *El Príncipe* y hacen continuas referencias a otras obras de Maquiavelo, especialmente a los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. En este punto llevan toda la razón, puesto que es indiscutible que *El Príncipe* gana en profundidad y calado —por no hablar de mayor comprensión— cuando se lee al lado de otros escritos, es decir, cuando se lo sitúa en el conjunto del *corpus* maquiaveliano.

La vocación del libro del profesor García es convertirse en un manual introductorio de referencia. No estaría de más que tal fuera también su inmediato destino. Detrás de este libro hay un gran conocimiento de *El Príncipe* y un esfuerzo más que notable por divulgar aquellos aspectos básicos más conocidos de la obra maquiaveliana, sin descuidar por eso el análisis o incluso el detalle erudito en aspectos relativos, sobre todo, a su gestación y estilo. El texto está estructurado en tres capítulos, pero en realidad aborda cuatro temas. En primer lugar, como corresponde a un estudio introductorio a Maquiavelo, hay una parte dedicada a la vida del autor y al contexto político, en el que ésta se desenvolvió. En segundo lugar, García aborda cuestiones relativas al estilo literario del texto y a su proceso de elaboración. En tercer lugar, se detiene a enumerar y exponer sistemáticamente los principales conceptos, así como los principales personajes que pueblan el texto maquiaveliano. Finalmente, el último capítulo está dedicado a

perseguir la suerte que tuvo *El Príncipe* en cuanto vio la luz: las reacciones que provocó, su anatematización, la oculta y perseverante admiración que despertó en literatos y políticos europeos. Merece una especial atención, en este sentido, la parte donde el autor traza el recorrido de la fortuna que corrió el texto en España, cómo se asoció a la lectura de Cornelio Tácito, cómo influyó en Francisco de Quevedo, Saavedra Fajardo o Baltasar Gracián, etcétera. Esta última parte sobre la fortuna de *El Príncipe*, junto con la parte dedicada a las cuestiones de estilo, redacción y gestación del texto constituyen seguramente las partes más documentadas y especializadas del libro de García —no en balde el autor es profesor titular de literatura española. Pero ello no quita que las otras partes, aun cuando sean de carácter divulgativo, realicen perfectamente su función.

La traducción y edición de Ángeles J. Perona viene a sumarse a las ya existentes en lengua española de M. A. Granada y H. Puigdomènech. Como es natural, una ventaja del trabajo de Perona con respecto a estas —también excelentes— traducciones es la utilización de bibliografía actualizada (por ejemplo, tiene presente algunos estudios sobre el clásico italiano que han aparecido en los últimos años en España por obra de J. M. Bermudo, R. R. Aramayo o R. del Águila). El trabajo introductorio de Perona es claro y resulta muy útil para adentrarse en el texto de Maquiavelo. No obstante, su principal interés es más bien de tipo filosófico —si se me permite hablar como si existiera tal interés—. Digo esto porque Perona se plantea el problema de la obra maquiaveliana y al mismo tiempo ofrece indicios de respuesta a tal problema. La obra maquiaveliana —*El Príncipe* especialmente— está marcada por una cierta paradoja: ¿cómo es posible que unos textos escritos aparentemente con tanta claridad estilística hayan despertado y despierten todavía tantas y tan dispares interpretaciones? Probablemente tal

carácter paradójico resulte del entrecruzamiento de dos aspectos. Por un lado, está el texto de Maquiavelo, lo que ha dejado escrito. Por otro, cualquier lector advierte que detrás del texto hay una cierta intencionalidad práctica: Maquiavelo desea provocar acción política con sus reflexiones (el saber político es acción política, en el fondo, como bien advierte Perona). Estos dos aspectos se entrecruzan y dan lugar a distintas interpretaciones y como resultado de ello tenemos a quien ve en Maquiavelo a un agente del demonio (un «maquiavélico»); quien ve en él a un salvador de la causa republicana; quien considera *El Príncipe* como una especie de «manual de primeros auxilios» para situaciones de emergencia; quien opina que el texto constituye el acto fundacional de la autonomización de la política con respecto a la ética; quien niega tal extremo y defiende que en realidad Maquiavelo proponía una moral alternativa a la dominante en su época.

En cualquier caso, todas estas interpretaciones se plantean los interrogantes sobre qué postura defendía Maquiavelo en cuestiones como cuál sea el mejor régimen político; por qué decaen los regímenes; cómo se regeneran; cuál debe ser el comportamiento del político, cuáles son sus obligaciones, sus privilegios, etcétera. Perona no rehúye tales cuestiones y a fin de responderlas repasa el conjunto de los escritos maquiavelianos. De este modo llega a sugerirnos interpretaciones de lo que

entendería Maquiavelo por virtud, libertad, necesidad, fortuna, gloria, república y demás conceptos típicamente maquiavelianos; si debemos considerar a Maquiavelo como el fundador de la *Realpolitik*, o no; qué papel tiene la concepción de la historia en su pensamiento; etcétera. Es muy sugerente cómo relaciona Perona, por ejemplo, la tensión entre las nociones de libertad y necesidad con las de *virtù* y fortuna. Este interés por plantearse —aunque sea someramente a modo de introducción— las cuestiones interpretativas más acuciantes del legado de Maquiavelo y responderlas de forma sistemática constituye, como digo, uno de los principales méritos de su estudio. También por el riesgo que corre al hacerlo (no estoy del todo convencido, por ejemplo, de que una de las principales aportaciones de Maquiavelo a la filosofía política moderna sea el planteamiento del problema de la legitimación). Constituye ciertamente un riesgo intentar encontrar un pensamiento coherente en Maquiavelo. Como todos los grandes textos clásicos —tan cargados de *Wirkungsgeschichte*—, *El Príncipe* estará siempre más allá de una lectura definitiva. Pero tal vez no sea menos cierto que el lector interpreta y posiblemente necesite interpretar el texto planteándose —al menos provisionalmente, si se quiere— tal posibilidad.

Joan Vergés Gifra  
Universitat de Girona

## EROS CLÁSICOS Y EROS MODERNOS: GOETHE EN ROMA

J. W. GOETHE: *Elegías romanas*, edición bilingüe y traducción de Salvador Mas, seguido de «Centauros, nubes y estatuas. Un ensayo a partir de la *erótica romana*», Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.

El episodio trascendió hace mucho los límites de la germanística: en 1786, hastiado de diez años de trabajo burocrático en la diminuta corte de Weimar, agotado por el peso de su fama literaria y percibiendo

que su creatividad estética y científica había alcanzado un límite, Goethe, casi a escondidas, se marcha a Italia. Permanece en Roma dos años, viaja hasta Sicilia, describe en cartas su inmensa felicidad. La luz de Italia, la vitalidad latina, la sensualidad de sus mujeres, el contacto directo con los restos de la Antigüedad le han hecho encontrarse a sí mismo. Cuando regresa a Weimar, en 1788, es un hombre nuevo: abandona las tareas burocráticas y a Charlotte von Stein, reinicia el trabajo creador y encuentra a Christiane Vulpius.

Fruto de ese viaje, testimonio de la experiencia y elaboración de la nostalgia italiana, a la vuelta fueron las *Elegías romanas*, una colección de unos veinte poemas que, ensayando una vez más a entroncar la Antigüedad clásica con el mundo moderno, revolucionaron la poesía erótica en alemán. *Unos veinte* poemas porque, aunque publicados muy pronto por Schiller en la revista *Die Horen* y recogidos en todas las ediciones posteriores de la obra del poeta, nunca estuvo claro cuántas eran las elegías, y cuál era el tenor exacto de todos sus versos. La expresión voluptuosamente carnal de todo el ciclo indujo al prudente Goethe a autocensurarse, eliminando cuatro poemas y modificando parcialmente otros cuya versión original, sin embargo, llegó a circular entre sus amigos —y le enajenó a algunos, como el pudoroso Herder—. Sólo en los últimos años se ha intentado editar completa esta *Erótica romana*, aunque sin acuerdo en la ordenación definitiva de las elegías, ni en cuál es el lugar que le corresponde a las dos obscenas «Priapeas» que Goethe añadió al ciclo.

Con total escrupulosidad filológica y notable sensibilidad lírica, Salvador Mas emprende ahora, por primera vez en castellano, una traducción completa de las *Elegías romanas*, contemplando, además, todas las variantes. Las anteriores traducciones, de Cansinos Assens, y de Carmen Bravo Villasante, eran tan incompletas como sus

originales alemanes, y ablandaban el erotismo de los pasajes más delicados. Ahora, el lector puede disfrutar, en versión bilingüe, de Goethe midiendo el ritmo de los hexámetros en la espalda de la amada, divinizándose en «la cama que se balancea amada música que cruje», afirmando que aprende cuando «del pecho amado / acecho las formas y por sus caderas deslizo la mano», o clamando «que no descanse el miembro hasta haber gozado de las doce figuras que Philine, bellamente, inventara».

El trabajo de traductor y editor está aquí, sin embargo, al servicio del filósofo. En un extenso y ambicioso estudio, «Centaurus, nubes y estatuas. Un ensayo a partir de *erótica romana*», que constituye el grueso del libro, Salvador Mas aborda las claves filológicas y estéticas de las *Elegías romanas* para proponer una interpretación del pensamiento y la vida de Goethe, del significado del clasicismo alemán y de la articulación de la Antigüedad grecorromana —sobre todo, romana— con la modernidad. Articulación, ésta, que Goethe realizó —o en la que fracasó— de modo único y que Salvador Mas lleva investigando ya en varios libros. Pues estas elegías pueden muy bien ser el monumento literario, en el que un poeta genial plasma sus placenteras experiencias sexuales en Italia; pero hay genios —y Goethe es uno de ellos— que cuando expresan sus propios episodios vitales dan luz a mundos enteros. Desde luego, mundos quebrados, ambiguos, refractados, que el ensayo de Salvador Mas explora con una intuición minuciosa y una erudición aguda, aunque, a veces, con unos recorridos más laberínticos de lo que quizá fuera necesario.

Schiller, el amigo, publicó sin demasiado entusiasmo las *Elegías romanas*, ya mutiladas por la tijera del propio Goethe. Quizá intuía que las *Elegías* contenían una refutación de su *educación estética*; que si él planteaba la alternativa entre sentimentalidad e ingenuidad, Goethe actuaba como un poeta sentimentalmente ingenuo;

que si él identificaba Grecia con el arte y la moral, Goethe le contraponía con contundencia a Roma, como el lugar donde el arte tenía que ser distinto de la moral, precisamente para poder afirmar toda la sensorialidad y la materialidad de la existencia. La Roma antigua, o la imagen que se formaba Goethe de la Roma antigua, y desde luego los poetas latinos (Propertio, Tibulo, Cátulo y Ovidio) están presentes de muchas maneras en estos versos, y quizá lo estaban ya en la experiencia carnal que cantan. Lo están en las construcciones formales en métrica clásica, tan extrañas a la lengua alemana; lo están en el juego de espejos y realidades con que Goethe reconstruye el personaje histórico de Faustina, su amante romana; lo están en la decisión con que Goethe expone la corporalidad física de mujeres reales frente a una poesía erótica anterior (como la de Wieland) que cantaba amores inalcanzables o se refugiaba en el ámbito de lo mitológico e intemporal. Pero, sobre todo, están presentes en la idealización extrema que Goethe realiza de la Antigüedad romana: aquel mundo arcádico en que el deseo seguía a la mirada y el placer al deseo, justo lo que el amor moderno no puede realizar. Ser un pagano antiguo en plena conciencia moderna: Goethe lo consiguió más que nadie, pero tampoco él lo consiguió. Y el canto a la plenitud de la naturaleza que son las elegías está todo él bañado, como muestra el ensayo, de un cinismo con trazos de cabaret.

«La naturaleza, escribió una vez Heine, quiso saber cómo era, y entonces creó a Goethe». Goethe, sin embargo, el estudioso de las metamorfosis y las morfologías, sabía mejor que nadie los problemas

que lleva aparejados el conocimiento y la representación de la naturaleza. Admiraba al científico Luke, empeñado en estudiar racionalmente las nubes, y a Constable, empeñado en pintarlas, pero percibía en ellos un fracaso semejante al suyo propio para dar cuenta de la experiencia erótica, y quizá para el *eros* mismo. Lo que resulta omnipresente, incluso en momentos de máxima plenitud física y literaria, es la figura del centauro: un *eros* ideal entre clérigos corruptos y enfermedades venéreas, una Roma que es el lugar del erotismo más crudo y de las virtudes cívicas, un artista autónomo sometido a medios no soberanos, o una rara conjugación de poesía y ciencia, de experiencia biográfica y actividad científica y literaria.

Contemplar a los olímpicos en ese estado tiene algo de aleccionador. El ensayo «Centauros, nubes y estatuas» parte de la *erótica romana* para hacer un largo trayecto. Atraviesa toda la obra de Goethe en los dos últimos decenios del XVIII y bastante de la de sus contemporáneos, e incorpora una suficiente dosis de filología goetheana actual. Recorriendo ese trayecto, se obtiene algo más, o algo distinto, que el Goethe desde dentro que pedía Ortega. Y desde luego, se alcanza un nuevo jalón en la recepción de Goethe en España. Pero, sobre todo, el trayecto del ensayo pide un viaje de vuelta. A las elegías mismas, las cuales, en su relectura, pueden resonar con una potencia histórica y conceptual que, en contra de lo que es habitual, no afectará, sino al contrario, a la plenitud sensual de las palabras.

Antonio Gómez Ramos  
Universidad Carlos III

## DESMONTANDO PREJUICIOS: FENOMENOLOGÍA E HISTORIA

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ: *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* [Prólogo de Javier San Martín y Epílogo de Javier Muguerza], Madrid, UNED, 2003.

Hace ya más de un siglo desde que apareció la primera obra de Edmund Husserl, pero, desafortunadamente, la Fenomenología sigue siendo una gran desconocida, no sólo para aquellos pensadores que se alejaron tempranamente de ella, sino también —y lo que es más triste— para algunos de los que se autodenominan ufamamente «fenomenólogos». Y es que sobre la Fenomenología parece caer la temida maldición de estar en boca de todos y en el entendimiento de pocos. Este maleficio, forjado en lecturas superficiales y parciales, ha dado lugar a toda una serie de etiquetas peyorativas de las que sus seguidores no consiguen librarse. Así, la Fenomenología —sin distinciones— ha sido catalogada como la «última etapa de la filosofía de la conciencia», como una «teoría del conocimiento fallida», como un «idealismo trasnochado», como «un filosofar ajeno al mundo que carece de vertiente práctica»... Estos rótulos, tan absurdos como persistentes, convierten a los fenomenólogos en pensadores testarudos que se empeñan en perpetuar un modo de filosofía *sólo teórica* que se anula en el propio intento de su aplicación. A estos que aún se empeñan —nos empeñamos— en seguir el camino iniciado por Husserl se les excluye de toda discusión con finalidad práctica, pues consideran que sólo son capaces de jugar con «actos de conciencia pura». En definitiva, para la mayoría de los pensadores Fenomenología y Filosofía Práctica parecen definirse por mutua exclusión. Afortunadamente, hay libros

profundos, documentados y serios dispuestos a mostrar que en las entrañas del intento fenomenológico laten problemas prácticos con los que todo buen filósofo ha de enfrentarse. Entre estas obras de lectura imprescindible destaca el libro de Jesús M. Díaz titulado *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*.

El profesor Díaz —digno discípulo del fenomenólogo español J. San Martín— desmonta, con una minuciosidad envidiable, los prejuicios insostenibles que hacen irreconciliables Fenomenología y Filosofía Práctica, y lo va a hacer tomando como hilo conductor la concepción husserliana de la Historia. Esta elección no es casual, ya que demostrar que Husserl fue, *desde el principio*, un pensador preocupado por la Historia supone hacer hincapié en el hecho de que este filósofo siempre estuvo interesado en el devenir de los seres humanos y en los problemas que conlleva habitar un mundo que, demasiado a menudo, muestra su cara más hostil. En definitiva, mostrar la ligazón interna entre Fenomenología e Historia es revelar la intención práctica del camino husserliano o su compromiso íntimo y último con la Humanidad.

Conocedor de esas ideas absurdas que pululan alrededor del movimiento y del quehacer fenomenológicos, Jesús Díaz comienza su libro cuestionándose sobre el origen de las mismas. Al hilo de este interrogante se percata de que hay una «fuente externa» y una «fuente interna» de tales prejuicios. El germen externo radica en una interpretación errónea de la Fenomenología como una doctrina que se ocupa de «esencias», término éste que, a su vez, fue malentendido. La causa interna —la más grave, sin duda— se halla en la propia obra husserliana, pues en ésta aparecen serios problemas para dar cuenta de la his-



toria si se sigue el llamado «camino cartesiano». Tomando como punto de partida *La fenomenología como ciencia estricta* —opúsculo en el que Husserl planta cara al naturalismo y al historicismo que abocan en un reprochable escepticismo—, el Prof. Díaz nos enseña lo absurdo de considerar la Fenomenología como *Wesenslehre*, así como el error de hacer de la «esencia» algo ajeno a este mundo que se vive. A nuestro juicio, resalta en su explicación la importancia de entender el cambio de *actitud* que Husserl realiza para convertir a la filosofía en una ciencia rigurosa. Particularmente, consideramos fundamental este acento en la actitud por dos motivos: 1) porque —como se encarga de poner de manifiesto J. Díaz— esto es indispensable para disolver la asociación Fenomenología-Doctrina de la esencia; 2) porque creemos que es necesario incidir en el entendimiento de los diversos cambios de actitud que conlleva el quehacer fenomenológico, transformaciones que son desconocidas por los que son ajenos a la Fenomenología y, también, por aquellos que nos decimos sus practicantes. Y esta ignorancia demasiado arraigada es origen de no pocos de los problemas con los que nos encontramos aquellos que intentamos hacer de la Fenomenología el marco y la guía de nuestra investigación. El hincapié de Jesús Díaz —énfasis que, afortunadamente, se mantiene a lo largo de todo su libro— en la explicación de las distintas actitudes que Husserl tematizó, y en hacernos ver las mismas como la fuente de otros conceptos debería ser el paso consolidador —el primero lo dio, sin duda, su maestro J. San Martín— de una nueva pedagogía de la Fenomenología para que las nuevas generaciones no sufran los escarnios que soportamos los que elegimos esta corriente hace años.

El que Husserl decidiese continuar el «camino cartesiano» le acarreó numerosos problemas, entre ellos la acusación de quedar encerrado en la trampa del *cogito* y

de olvidarse de este mundo que es nuestra placenta vital. Una vez más, Jesús Díaz nos hace ver que esta denuncia es fruto de una lectura parcial de la obra husserliana. Bien es verdad que dicho filósofo pretendió hacer de la filosofía una ciencia con fundamento y que para ello se embarcó en la tarea de encontrar su punto arquimédico. También es cierto que para hallar dicha piedra indubitable puso en marcha un complejo método de epojé y reducciones diversas —conceptos que pocos entienden como es debido— que le puso delante de un *cogito*. Sin embargo, pocos parecen acordarse de que el propio Husserl insistió hasta la saciedad en que ese *cogito* tendía intencionalmente al mundo, el cual quedaba conservado *qua cogitatum*, y que jamás lo suprimió. Pero esta insistencia no puede evitar el hecho de que conciencia y mundo fuesen entendidas como dos regiones del Ser con características contrapuestas. Husserl, sabedor de los problemas que supone mantener un cartesianismo estricto, fue dejando de lado algunos aspectos de éste en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Una de las innovaciones que allí introduce resultará fundamental: la reducción pasa a ser entendida como reconducción —y echamos de menos aquí una explicación más detallada por parte de J. Díaz—, un cambio que convertirá al *cogito* y al mundo en las dos caras de una misma y única moneda. Y ese mundo ya no es un mero *cogitatum*, sino el mundo real repleto de valores, de pesares y de alegrías. La ligazón interna entre Fenomenología y realidad vivida se acababa de producir.

En este punto, Jesús Díaz considera que ha llegado a la mitad de su camino y que ahora ha de cubrir otra etapa llamada a desembocar en una filosofía de la historia. Sinceramente, si la primera parte está exquisitamente redactada y documentada, la segunda la supera con creces y es digna de ser releída una y otra vez. Comienza ésta en *Ideas II* —hasta hace poco un volu-

men desconocido en España—, donde Husserl analiza las relaciones que la Fenomenología tiene con las distintas ciencias y focaliza su atención en el concepto de constitución, uno más de los que fue malentendido. Entre las diversas ciencias que ocupan a Husserl destacan las ciencias del espíritu —quizás, sería mejor conservar aquí el vocablo alemán *Geist* para evitar equívocos— que se encargan del mundo del espíritu. Éste es un ámbito de la realidad que requiere de una mirada o actitud adecuada para dar cuenta de él y, una vez más, en este punto hay que resaltar el esfuerzo del Prof. Díaz por presentarnos la «actitud naturalista» —dirigida hacia la naturaleza— y la «actitud personalista». Al hilo de su explicación, nos damos cuenta cómo el mundo del *Geist* está en perpetuo cambio porque el ser humano es un ser en constante transformación, y hablar de cambio es, sin duda, introducir la historia. No contento con su lección, J. Díaz nos acerca al *Lebenswelt*, otra noción que ha sido presa de la «maldición fenomenológica» —la de estar en boca de todos y en el entendimiento de pocos— y que pretende dar cuenta de ese mundo histórico-cultural sobre el que se asientan las ciencias —y, en general, todas las creaciones humanas— y sobre el que, finalmente, revierten. Pero hacer hincapié en un mundo histórico y cultural que varía en función de los depósitos científicos aboca en un relativismo que difícilmente casa con la pretensión ilustrada de Husserl. Por eso éste se dedica a buscar la estructura general del mundo de la vida, una estructura que encuentra en el espacio y el tiempo anteriores a su tematización por parte de la ciencia. Antes del espacio métrico y del tiempo cronométrico existen una espacialidad vivida y un tiempo existencial que constituyen el elemento común a los diversos *Lebenswelt*. Lo universal ya ha sido hallado.

Casi de manera imperceptible nos hemos ido zambullendo en el tratamiento husserliano de la historia de la mano de J. Díaz. Éste decide dar un paso más y nos acerca a *El origen de la geometría*, un opúsculo que por desgracia —en este caso— nos ha llegado tamizado por Derrida. Prescindiendo de la interpretación derridiana, el Prof. Díaz nos muestra cómo allí se expone un modelo de «historia interna» cuyo objetivo fundamental es comprender el sentido originario de todo producto cultural —lo que conllevará la imbricación final epistemología-historia—. Pero, además, Husserl se ocupa aquí de la cuestión del relativismo señalando que él se sitúa antes de la relatividad cultural fáctica —algo que sus detractores no tuvieron en cuenta—, así como se encarga de enfatizar la existencia de una cultura en la que surgió una racionalidad universal: la cultura europea. Siguiendo las enseñanzas de J. San Martín, Jesús Díaz desgrana el Proyecto de Europa, un intento no eurocéntrico —pese a quien le pese— de hacer ver cómo en las entrañas de la cultura de los europeos está el guiar a los seres humanos según unas normas racionales, unas normas que, desde luego, involucran a la ética y a la política.

Resulta difícil reseñar un libro tan rico en matices, en argumentaciones y en anotaciones como éste. Siempre queda algo por decir y algo por criticar —quizás, instar al autor a explicar con más detalle el paso a una «filosofía de la historia» o a que se detenga en la cuestión de la intersubjetividad—, y la única solución a este problema es leerlo. Quien esto escribe acabó pensando que su entendimiento de la Fenomenología sería muy distinto y mejor si este libro de Jesús Díaz se hubiese publicado años atrás.

Karina P. Trilles Calvo  
Universidad de Castilla-La Mancha

## CIEN AÑOS DE MARÍA ZAMBRANO

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO, AGUSTÍN SÁNCHEZ ANDRÉS, GERARDO SÁNCHEZ DÍAZ (coords.): *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Madrid, Comunidad de Madrid-Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.

Dentro del ya tupido bosque de la bibliografía de y sobre María Zambrano, que este año del centenario de su nacimiento se ha incrementado notablemente (repárese en la publicación de la nueva antología *María Zambrano. La razón en la sombra*, de Jesús Moreno Sanz, o en *María Zambrano. 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, o en *María Zambrano: la visión más transparente*, o en *María Zambrano. La hora de la penumbra*, número monográfico de la revista *República de las Letras*), viene a sumarse hoy *María Zambrano. Pensamiento y exilio*<sup>1</sup>. Como me es literalmente imposible comentar todos los textos que integran este libro, y porque en forma inteligente ello ya se hace en su introducción, trataré de compartir con ustedes algunas de las razones que estimularon más mi lectura.

En primer lugar, su título mismo: *pensamiento y exilio*. Ya desde el prólogo de Rogelio Blanco, «María Zambrano, una mirada entrañable», me llamó mucho la atención esa suerte de pregunta que se hace, nos hace el prologuista: «Quizá, el hecho de que la patria de destino (el exilio) no coincidiera con la patria de origen (España), avivó su sensibilidad a fin de trascender los ámbitos, casi siempre racionales, del pensamiento y adentrarse en la poesía (*poiesis*)». Y como prueba el ensayo de Antolín Sánchez Cuervo, «Las metamorfosis del exilio» (acaso el texto de este libro que, incluso por razones muy vivenciales, más me estimuló) y de alguna manera el libro todo, efectivamente, hay

una íntima relación entre el camino que siguió el pensamiento de María Zambrano y su propia vida, de la que el exilio fue parte esencial. Si el exilio fue para María su *descenso a los inferos*, ello lo fue en primer lugar porque allí sucedió su vivencia de *lo sagrado*. En cierto sentido, la experiencia del exilio se manifiesta simultáneamente a través de dos formas que se presuponen mutuamente: la búsqueda, la vivencia y la revelación de un logos sumergido, y la consecuente asunción de una mirada marginal, ese su mirar desde los bordes o márgenes, como tan atinadamente sabe ver Antolín Sánchez Cuervo, toda la cultura occidental. Y esa nueva mirada, bien llamada «entrañable» o «de los márgenes», preside todo este libro en sus variadas entradas. Fue una mirada de salvación: un descendimiento para reencontrarse con todo lo que esa cultura había dejado olvidado en un légamo primigenio, fecundo y creador. Pero lo tremendo de ese viaje de conocimiento es que María Zambrano lo cumplió con su propia vida. Viaje órfico, de rescate de una luz que sólo desde las sombras puede convocarse y reaparecer. En este sentido se hace imprescindible la lectura de un ensayo de Jesús Moreno Sanz —que en este libro nos entrega su imprescindible cronología, «Camino del confín: razón cívica y razón poética»—, «Insulas extrañas, lámparas de fuego: las raíces espirituales de la política en *Isla de Puerto Rico*»<sup>2</sup>. Como bien aprecia Luis Andrés Marcos, en su texto «Herencia filosófica de María Zambrano», «el punto de intersección» desde el cual mira María Zambrano es el de la aurora, donde las sombras y la luz comparecen a la vez. De ahí la creación de su razón poética, que no es sino el rescate de la sabiduría de la aurora. Repárese en que por ello en uno de los mayores elogios que hiciera María Zam-

brano a una persona, en «Hombre verdadero: José Lezama Lima», lo evoca en el mismo momento de su muerte con la imagen de una «muerte auroral». Y lo auroral no es otra cosa que ese «confín intermedio», tan bien descrito por Jesús Moreno Sanz (margen, borde, confín, umbral, linde, frontera) desde donde se ofrece, como en una *entrevisión*, una sabiduría unitiva, integradora, un saber de reconciliación. Se ha hecho equivaler lo auroral con el alba, pero también lo auroral se cumple en el ocaso, en ese momento en que el sol se hunde en el horizonte. De ahí que María Zambrano se fijara lo mismo en la imagen del nacimiento como en la de la muerte. De ahí, pues, ese «rayo verde» que ofrece el sol en su despedida cuando se hunde simbólicamente en el «mar en llamas», como dintel que debe atravesar para recoger de las entrañas la nueva luz que ofrecerá al alba, cuando acaece su resurrección. Verdadera imagen del movimiento de la piedad. Por eso decía que acaso el mayor elogio que escribió María Zambrano fue el que en una carta le confirió a José Lezama Lima, cuando le dice: «Tuvo usted siempre la virtud de que los ínferos, lo de abajo, lo que queda, aparezca salvado sin dejar su ser. Dios se lo pague»<sup>3</sup>. Por eso viene tan a propósito, por ejemplo, en el ensayo de Alberto Enrique Perea, «María Zambrano y Alfonso Reyes entre el fuego divino de Goethe», el cuestionamiento del olvido por parte de Goethe de Hölderlin, y la pregunta esencial que se hace: «¿cómo se las valió Goethe para pasarse sin estigma y sin pagar prenda?, ¿es que acaso tan grande poeta que era y adivino, no tuvo nada que ver con lo sagrado, con la piedad?». Al respecto, puede recordarse una carta de Lezama a Cintio Vitier, donde le conmina a buscar por el conocimiento poético: «una nueva habitabilidad del paraíso», porque, como le dice también: «Ya sabemos que fue el otro conocimiento el que lo hizo inhabitable».

Muy cercanos al mundo de lo sagrado

como fuente son los textos «La simetría Oriente-Occidente en Antonio Machado», de Agustín Andreu, y «Los años segovianos de Blas Zambrano», de José Luis Mora. El primero, porque se nutre de uno de los veneros del pensar poético de María Zambrano: el pensamiento poético de Antonio Machado —como también hace Juan F. Ortega Muñoz en su ensayo «Muerte y resurrección de la metafísica en María Zambrano»—, y el segundo, porque nos descubre todo lo que de fuente, suerte de *pre-natalidad*, hay en el pensamiento de su padre Blas Zambrano, por lo que fue muy oportuno titular esta parte del libro como «Presagios de la razón poética».

Ya decía que no podía detenerme en todos los textos. Muy valiosos son, cada uno a su modo, «Esperanza y agonía de Europa: María Zambrano», de Juana Sánchez-Gey Venegas (porque sirve incluso como complemento de la lectura de la cronología de Jesús Moreno Sanz), o «Historia, ser y estar de los españoles», de Blas Matamoros, o los dos ensayos que esclarecen puntos importantes de su estancia en México, comienzo de su exilio. En este sentido, el exhaustivo estudio de Francisco Javier Dosil Mancilla, arroja mucha más luz sobre la importante y esencial estancia de María Zambrano en Cuba, con feliz continuidad de *La Cuba secreta y otros ensayos*, de quien les habla.

Finalmente, el ensayo de Roberto Sánchez Benítez, «Identidad y lenguaje en María Zambrano», se acerca a uno de mis temas preferidos, muy vinculado también al mundo de lo sagrado, *la palabra perdida*. Acaso uno de los tópicos menos esclarecidos o descifrados del pensamiento de la pensadora andaluza. Palabra perdida, como profecía de las entrañas, verbo encarnado, o *Fiat lux*, esa palabra originaria que siempre busca la poesía. Es muy significativo que la cita inicial que escoge Sánchez Benítez pertenezca a un texto publicado en *La Habana* por María Zambrano en la revista *Poeta*, de Virgilio Piñera, en el año 1942,

porque demuestra que ya tenía María Zambrano la noción de lo que buscaba: la razón poética, como también esclarece José Luis Mora García cuando cita un pensamiento de María en su temprano texto «*La guerra de Antonio Machado*», que me hizo pensar

en esos filósofos andaluces, tan citados por María, acaso los que le llevaron a asumir ese «ver con el corazón», uno de los centros irradiantes, dinámicos para la conformación de su razón poética.

Jorge Luis Arcos

## NOTAS

<sup>1</sup> Antolín Sánchez Cuervo, Agustín Sánchez Andrés y Gerardo Sánchez Díaz (coords.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*. Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Comunidad de Madrid, Consejería de Cultura y Deportes e Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 353 p.

<sup>2</sup> Jesús Moreno Sanz, *María Zambrano. La visión más transparente*, José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes (coords.). Madrid, Editorial Trotta, 2004.

<sup>3</sup> Carta a José Lezama Lima, en María Zambrano. *La Cuba secreta y otros ensayos* (Edición de Jorge Luis Arcos). Madrid, Endymion, 1996.

## EL CONTEXTO DEL PSICOANÁLISIS

JOSÉ MIGUEL MARINAS: *La ciudad y la esfinge*. Contexto ético del psicoanálisis, Madrid, Síntesis, 2004, 270 pp.

Lo abres creyendo que es un libro y cuando quieres darte cuenta... ya es demasiado tarde: «pase usted, siéntese, ¿qué se toma?», te dicen todos esos personajes reunidos alrededor del hogar que les alumbraba. Ahí están, resucitados y con muy buen semblante, algunos presocráticos, Freud, Simmel, Marx, Bataille, un Benjamín «más freudiano de lo que él mismo habría podido imaginar», Adorno, Horkheimer, Barthes, Ernst Bloch, Lacan y otros, que, como García Márquez, construyen ciudades en su imaginación... piedra por piedra. Celan aparece «de umbral en umbral», y Poe y Borges y hasta Julio Verne está. Piensan en voz alta y en voz baja y también dan algunas voces, hablan, se interrumpen, todo hombres menos ella:

con sus senos generosos, sus garras despiadadas y sus alas que cobijan tiernas ... temerarias, pero, sobre todo, con su rostro que iluminado y de perfil pareciera hipnotizar al fuego con su mirada.

El anfitrión es un pensamiento que discurre con palabras que apasionadas se entretejen, a veces diáfanas y otras un tanto abigarradas, afanándose por atrapar aquella realidad que apenas la alegoría alcanza y lanza una y otra vez. Señalando el atrevimiento de Freud, «teorizar y no hacer mero discurso académico» (p. 51), Marinas delata cuál es su intención cuando nos invita a husmear y conocer el contexto ético del psicoanálisis, *las ciudades*, como las conocería aquel perro con el que soñó ser Benjamin para mejor poder colarse en sus portales.

Entre tanto y tanto, su pluma se permite algunos giros «de la tierra» que les llaman «pues» (p. 68)... Quién sabe, podría

ser por puro gusto y por el valor que da a la transmisión oral, esa especie en peligro de extinción, pero tal vez tenga que ver con otra cuestión de máxima importancia, nuestro anfitrión es un pensamiento rebelde, rebelde con causa: «contribuir al esfuerzo por nombrar las formas dolorosas de las crisis de identidad, las causas y los modos del sufrimiento y de la injusticia, las maneras del engaño y del autoengaño, los reclamos del poder y la posible voluntad de no subordinarse... [y resistir]... al simulacro» (p. 269), causa que revela casi al final de su libro, no sin antes haber dejado oír como a lo lejos, un elocuente susurro: «(dicen que no alcanza para todos)», así «no más» (p. 218) y como que no quiere la cosa.

Rebelándose, con quien quiso ver en Freud al autor de la última versión del mito, Marinas nos ofrece su propia versión de Edipo en su des-encuentro con la Esfinge que «... desaparece de la vista del que ya se ha erguido y sacude su ropa, que aún le huele a tan extraño personaje» (p. 15). Y tal vez porque ese olor perdura y porque el olfato tiene una relación peculiar con la memoria, la Esfinge con que este libro nos confronta, no viene sino a recordarnos algunas cosas. A partir de ellas su autor levantará la mano y se pondrá de pie para hacer una propuesta ante la asamblea, que sin saber ya qué intentar para adecentar este mundo, habida cuenta de que es el único que tenemos, no puede dejar de intentarlo.

Es en este contexto que el autor reclama, subrayando las palabras de Lacan casi con un grito: «*el inconsciente no es íntimo, sino éxtimo*», por eso, sus señales aparecen en los escenarios de las ciudades y su Esfinge. «Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y temores» (Italo Calvino citado por Marinas), ¿o es que acaso hay otros adobes?...

— ¿Qué no os habéis dado cuenta de que las calles de nuestras ciudades industriales fueron repobladas por la figura de

la Esfinge precisamente en el momento en que nace el psicoanálisis? —nos pregunta el autor—. «Esta nueva presencia desencadena el comienzo de mi indagación. [En ella se encierra] alguna enseñanza que no puede contarse de otro modo [...] un nuevo conflicto social, cultural [y en cualquier caso] una imposibilidad de decir [...]», nos dice para enunciar su hipótesis, el pre-texto al que acude para poner a la consideración de la ciudadanía su propia aproximación al hallazgo psicoanalítico.

Así pues, propone una lectura que abarque la dimensión política del mito de Edipo que, de acuerdo con su interpretación, encarna en la figura híbrida e inquietante de la Esfinge. «Esta asociación del progreso con la pobreza es el gran enigma de nuestro tiempo. Es el misterio de la Esfinge que el destino plantea a nuestra civilización y si no aciertas con la respuesta serás destruido» (Henry Georges 1870 citado por Marinas, p. 31). Amenaza de por medio, el autor nos ofrece un rico y sugerente esquema interpretativo del mito de Edipo, en el que subraya «la vinculación *con los espacios políticos y simbólicos*, entre los que se juega... el drama» (p. 37) para mostrar cómo Edipo y la Esfinge, más allá de su papel como personajes, representan redes de relaciones (cfr. p. 45).

En este sentido Marinas quiere resaltar el hecho de que el psicoanálisis, como teoría y como práctica, no surge ni se desarrolla «por los aires», sino en un contexto histórico muy específico que no puede sino llevarnos a comprenderle como una más «de las respuestas a la crisis societaria y espiritual de la modernidad» (p. 23), «... una de las respuestas a la fractura de fin de siglo... [aquellos memorables tiempos en que] la escritura... salía como una antorcha de los libros para iluminar los conflictos ciudadanos» (p. 252).

Partiendo de esta idea, idea de antorcha, y como quien se revuelve en su silla

ante una interpretación del psicoanálisis que le aparta de todo compromiso ciudadano, nuestro autor se subleva, se levanta y como quien camina por el campo, se pone a pensar. Quiere cosechar en las tierras del psicoanálisis elementos para una nueva moral, una ética en la que se integre la consciencia de aquello que no se sabe quién descubrió primero, si Nietzsche o Freud y que Lacan enuncia con tanta claridad: «Hacer las cosas en nombre del bien, y más aún en el nombre del bien del otro, eso es lo que está muy lejos de protegernos no sólo de la culpabilidad, sino de todo tipo de catástrofes interiores. En particular no nos protege de las neurosis y sus consecuencias» (Lacan citado por Marinas, p. 267). Una ética que, no obstante, haga también suyo el convencimiento que Horkheimer considera característico de la Teoría Crítica en el sentido de que si bien es verdad que «somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, [...] podemos caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario [...] de solidaridad» (p. 269).

Es bajo estos presupuestos que el autor viene a mostrar el valor moral de algunas frases «psicoanalíticas» que sin haber nacido como máximas, según su parecer, bien podrían ser aprovechadas como tales. Después de todo, nos dice, no porque sí, han sido pronunciadas en un contexto muy específico: *nuestro tiempo*.

De este modo, propone el comentario de tres enunciados que aparecen en diversos momentos del pensamiento psicoanalítico y que, en su opinión, bien pueden valer como «recomendaciones de la vida buena en el sentido ético del término» (p. 250), «tres máximas morales»: «Donde eso estaba, debe ir haciéndose yo», «amar y trabajar» y «no ceder en cuanto a su deseo». Enunciados que en su interpretación «pretendían [...] dar nombre a vías

vitales posibles a partir de la experiencia y la teoría que el análisis descubre» (p. 255).

A estas alturas, o incluso antes, en cuanto aparece la palabra «máximas», ya más de un psicoanalista se habrá llevado las manos a la cabeza. Nuestro autor es de todo menos inocente: «no oculto que contienen una cierta ironía estas máximas en la medida en que no han sido producidas como enunciados de un sistema ético —el psicoanálisis no lo tiene— aunque su núcleo sea una experiencia ética». Sabe que el aforismo de Lacan (si atendemos al tiempo de los verbos que en él aparecen) es meramente descriptivo en su advertencia de que allí donde el sujeto cede en su deseo aparece la culpabilidad, entendida no como juicio, sino como afección. De hecho, señala que elevar los enunciados que propone para la reflexión ética, a la categoría de «máximas» es característico de una «recepción ritualista» de la aportación del psicoanálisis (cfr. 255).

Entonces, ¿en qué quedamos?... Por un lado, nos propone (no sin ironía declarada) que pensemos en estos enunciados *como si* fueran máximas morales, y por el otro, tacha de ritualistas a quienes les elevan a tal categoría. El «como sí» marca la diferencia y por eso no podemos decir que el escritor incurra en contradicción, sin embargo, me parece que genera una cierta ambigüedad, muy bienvenida cuando aparece en un panorama, en el que quizás se estén dando por sabidas demasiadas cosas, ambigüedad fructífera en la medida en que reclama una labor del pensamiento en la que la clarificación constante e infinita que merecen los conceptos de «ética» y «moral» es imprescindible.

Me parece que una de las cuestiones que aparece como difuso telón de fondo a lo largo de esta obra tiene que ver con algunas distinciones: primero, entre el psicoanálisis como teoría y como práctica, después, entre una ética que pudiera fundamentarse *a partir de* los hallazgos del psicoanálisis y otra que pretendiera funda-

mentarse *en su nombre*, para al final poder distinguir el *carácter ético de los efectos* específicos que pueda producir un análisis determinado, de *la ética del psicoanálisis* entendida en el sentido tan preciso que tiene en la concepción de Lacan. *Ética* sin cuyo derrotero no sería posible la experiencia del análisis en su radical diferencia con las psicoterapias.

Como telón de fondo difuso, decía, porque la propuesta de nuestro autor puede tener que ver con un reclamo que apunta al desdibujamiento de tales distinciones, al menos en la medida en que apuesta por una ética, que partiendo de la valoración moral de los tres enunciados antes referidos, no habría de concebirse como algo disociado de la experiencia del análisis: «El psicoanálisis, en la medida en que tiene efectos, tiene algo que decir del orden del saber, pero también y, sobre todo, del orden de la ética...» (p. 111), más aún si se considera que el campo de los efectos del psicoanálisis son las relaciones sociales, argumenta nuestro autor de manera irrefutable. Y para ilustrar su convicción cita a Freud: «Nuestro arte consiste en hacer posible a la gente ser moral y tratar con sus deseos filosóficamente. La sublimación, esto es, esforzarse hacia metas más altas, es, por supuesto, uno de los mejores medios de vencer la urgencia de nuestras pulsiones. Pero uno puede considerar hacer esto solamente después de que el trabajo analítico haya levantado las represiones...»<sup>1</sup>.

Desde mi punto de vista, la atinada elección de esta cita, habla al mismo tiempo de una posible omisión: el desarrollo que significa la aportación de Lacan en relación con la concepción de la cura. Se trata de una concepción en la que la finalidad del análisis, si acaso, es algo que hay que inventar en cada caso, en cada sesión, en cada intervención, en cada silencio, y precisamente por eso, está muy lejos de promover una escucha orientada por el afán de ofrecer construcciones que com-

pletan el sentido, incluso podría decirse todo lo contrario.

Habiendo llegado aquí, me atrevería a formular una hipótesis: *Las distinciones, cuyo desdibujamiento parece implicarse en la propuesta de Marinas, pueden mantenerse aun aceptando que: «dado que el escenario de los efectos del psicoanálisis son las relaciones sociales, no podemos negar que el psicoanálisis tenga algo que decir en el campo de la ética, la ética ciudadana».*

En cualquier caso, a la hora de proponer esta hipótesis tengo en mente varias consideraciones: 1. Sospecho que si bien es cierto que los planteamientos de nuestro autor son muchísimo más que suficientes para obligarnos (en el sentido ético) a pensar, no lo son para desdibujar las distinciones antes referidas. 2. Creer lo contrario podría ser consecuencia de algún mal entendido en relación con los fundamentos de la clínica psicoanalítica asociada con Lacan. 3. El malentendido podría ser uno que llevara a menospreciar el valor que tiene *la especificidad de la ética del psicoanálisis* como derrotero en la dirección de la cura, y uno que produjera la percepción de que hay en ella *intrínseca*, una suerte de complicidad con la apatía política. 4. La aparición de tal mal entendido es sintomática y habla de la necesidad de pensar en las distinciones cuestionadas, a la luz de la oportuna reflexión que Marinas nos ofrece. 5. Estamos frente a una cuestión que merece, aunque sólo entre otras cosas, una labor de filigrana conceptual capaz de difuminar, por si fuera el caso, falsos problemas y ayude al mismo tiempo a identificar los que no lo son, permitiendo decir con claridad lo que con claridad se puede decir, por poco que ello sea. 6. Tal vez parte de la cuestión tenga que ver con *la identificación del sujeto*: ¿qué quiere decir que el psicoanálisis tenga algo que decir en el ámbito de la ética ciudadana?... y, por último, 6. Si tomamos en cuenta las



numerosas premisas que nuestro autor ha dejado indelebles en su libro, no será tarea fácil defender la hipótesis propuesta.

En este sentido, y como quien hace inventario de los enseres que tendría que hacer caber en la maleta para semejante travesía, diría que conviene subrayar un decir que, si bien puede ser utilizado como un falso recurso a la autoridad, es importante escuchar y tomar en serio, más que como una razón, como un *testimonio* (por más antiacadémico y peligrosísimo que sea el término, es también muy exacto): sólo la dimensión de la clínica, inconcebible sin el propio análisis, da a los conceptos psicoanalíticos su justa dimensión que, una vez más, no es otra sino la que cobra vida en cada caso. Tomando en cuenta el origen de estos conceptos no es algo que debiera de extrañar. Sí, también es verdad, el contexto de la clínica, a su vez, está inserto en un contexto mucho más amplio que sería necio ignorar.

Me parece que una de las preguntas que recorre la obra que nos ocupa es precisamente en relación con el lugar ético que en la ciudad ocupa aquella apuesta tan atrevida y peculiar que hace cada analista en su consulta. Y es para darle alguna respuesta que a su autor le parece oportuno aludir al marco conceptual psicoanalítico (Freud, Lacan), poniéndolo en relación y contraste con otros modos de analizar los procesos de significación. En efecto, pensar *sobre* el psicoanálisis y en particular sobre Lacan con otro lenguaje que no sea el mismo que él utilizó y valorarlo desde otros horizontes, es una tarea en la que hay mucho camino por andar.

Así, y conociendo muy bien el lugar central que el lenguaje tiene en la conceptualización de Lacan, Marinas viene a decirnos que en la medida en que «El lenguaje no es un monstruo alado, sino repertorio de relaciones sociales condensadas y enajenadas» (p. 175), la separación entre las palabras y las cosas (que dentro de la concepción psicoanalítica está íntimamente

ligada a lo inconsciente), bien podría pensarse como un fenómeno histórico, habida cuenta de que la teorización sobre este tópico aparece no sólo en Freud, sino también en otros muchos pensadores coetáneos.

Sin embargo, cabe preguntar si no será que el tratamiento de la cuestión tiene ya su primera aparición en los orígenes del pensamiento filosófico, dejándose sentir, por ejemplo, en la problemática planteada en la *teoría de las ideas*: el platónico y titánico esfuerzo por clarificar la relación entre el mundo sensible (imaginario) y el mundo inteligible (simbólico) que «nos ilumina» desde el *Topos Uranus*. Y al decirlo así no se hace, sino velar la esencia de la cuestión, el clásico *problema de la participación*, que quizás podría ponerse en relación precisamente con la separación entre las palabras y las cosas.

La equiparación, lo reconozco, podría ser muy aventurada, o no, quede como pregunta abierta junto con el interés y la importancia extrema que tiene el cuestionamiento a que Marinas nos convoca, en relación con la existencia de factores supuestamente estructurales, constitutivos, ahistóricos y transculturales de nuestra naturaleza.

«La vía de reflexión es centrar qué suerte de limitación política, cultural, de cuestionamiento existe de las propias posiciones implícitamente dadas por naturales... Lo realmente difícil de desmontar puede que sea esa domesticación en el lenguaje mismo que impide ver o decir de otro modo... Una denegación tan importante ¿a quién aprovecha? Posiblemente a quien usurpa las funciones paternas, amorosas, incluso sexuales, en beneficio de la reproducción desigual: me refiero al mercado que [... atraviesa al Estado...] en su cultura silenciosa» (p. 221). ¿Quién se atrevería a pasar por alto esta intuición más que documentada?

El psicoanálisis aparece en el momento en que asoma la nueva sociedad de consu-

mo, nos dirá Marinas para afirmar después que el Malestar del que nos hablará Freud no es otro sino el de la cultura de consumo, al que refiere con las siguientes palabras: «El simulacro [propio de la sociedad de consumo] y su lógica [que va más allá del fetichismo de la mercancía que describió Marx propio de la sociedad de producción] implica la ocultación no sólo del proceso de producción y sus agentes, sino del sujeto del consumo y su potencial de receptividad crítica: [...]» (p. 81), «el mercado se presenta como «un universo de objetos [...] capaces de colmar, de saturar el déficit constitutivo del sujeto humano» (p. 83).

Dadas las palabras con que el autor culmina esta descripción, creo que nuevamente estamos frente a una fructífera ambigüedad. Al parecer da por bueno el concepto lacaniano que refiere al «*déficit constitutivo* del ser humano», con todo y que (en la concepción de Lacan) éste déficit (*manque*) es indisociable de la idea de «la separación entre las palabras y las cosas» cuyo carácter *constitutivo* al mismo tiempo cuestiona.

Sin embargo, el asunto puede verse de otro modo: si decimos que el autor incurre en cierta ambigüedad es porque nosotros, sin explicitar las premisas que ello implica, hemos dado ya por válidas ciertas conexiones conceptuales propias del corpus conceptual lacaniano, precisamente aquel en relación con el cual, y con razón, Marinas nos invita a «no dar nada por sabido y leer de otro modo»<sup>2</sup> Así de que una vez aceptada la invitación, me parece oportuno explicitar, para poner a la consideración crítica, algunos elementos de la concepción lacaniana inherentes a la *ética del psicoanálisis*, cuya diferenciación específica aparece en el núcleo del cuestionamiento que Marinas elabora.

Todo gira en torno a ese oscuro, brillante, enigmático e ineludible *objeto del deseo*, un concepto absolutamente central en la obra de Lacan cuyo origen se remon-

ta a aquella noche de los tiempos en que Agatón convidó a sus comensales para que después de mucho hablar vinieran a convenir en algo que, aunque es una verdad de Perogrullo, resulta fundamental: sólo podemos desear lo que nos falta<sup>3</sup>.

*El objeto de deseo aparece en el momento en que el sujeto es privado de él, antes no existe.* Estamos frente a la paradoja que expresa el concepto de *Nachträglichkeit*<sup>4</sup> en su intento por describir la manera en que opera el trauma y «el enigma elemental que descubrió el psicoanálisis, a saber: que cualquier búsqueda de un objeto de amor es un intento por recuperar un objeto *que de hecho nunca fue poseído*»<sup>5</sup>. De esta paradoja da cuenta Lacan mediante su nudo borromeo, estando, como está, íntimamente ligada a la distinción cuya existencia quiere demostrar con dicho modelo: la distinción entre la realidad y *lo real*<sup>6</sup>, que no habla de otra cosa sino de aquel «divorcio entre la palabra y la cosa» a que Marinas aludía cuestionando el pretendido carácter estructural con que aparece en la concepción del polémico y genial psicoanalista.

La constitución psíquica del objeto de deseo, no como un objeto concreto, sino como una función que causa el deseo, es producto de una operación simbólica, se trata de una metáfora cuya realización hace posible que el objeto de deseo, como función, se desprenda de la imagen de aquellos objetos concretos en que de algún modo aparece.

La concepción del objeto como algo inexistente más allá de su función como causa da fundamento a una dirección de la cura<sup>7</sup> en cuyo horizonte se contempla el desvanecimiento de aquella confusión entre el objeto y su imagen, que palpita en el corazón de la neurosis y es la misma confusión de la que se vale y promueve el discurso publicitario del mercado donde, como decía Marinas, «el objeto se presenta como dotado inmediatamente de la capacidad de colmar necesidades, deseos,

carencias y límites constitutivos de la condición humana, de los sujetos consumidores» (p. 81).

Está visto que la publicidad aprovecha para beneficio del mercado todas las pasiones de los consumidores. No son otras las que el analizante comprometerá en su trabajo de análisis, tránsito del que se espera consiga templarlas en un encuentro con el vacío que acontece cuando la amalgama entre el objeto y su imagen, al jugarse en la transferencia, puede fundirse lo bastante como resultado de una dirección de la cura que, a la manera de un fuego lento, hace posible su desprendimiento.

Que esto ocurra precisamente en dirección contraria al mercado, no es por nada y por nada ha de ser, aunque algunos recibamos con agrado esta «casualidad» y por mucho que, como demuestra Marinas, la misma tenga que ver más con la historia que con el azar. Por nada ha de ser, decía, si se quiere apostar por la ética específica del psicoanálisis, que, teniendo por fundamento al concepto de objeto como vacío, es por definición una ética del deseo vacía de contenido<sup>8</sup> cuya misión es distinguir el deseo *del* o *la* analista del deseo *de* analista. Deseo que, como testimonio del vacío en que el objeto consiste, es nota distintiva del psicoanálisis: ese método «un poco sutil pero irremplazable»<sup>9</sup>.

Se trata de la capacidad de poner entre paréntesis el propio deseo dando lugar a un vacío, en el que el deseo del otro pueda aparecer como propio en un sentido extremadamente radical. Se dice fácil: no lo es. Al menos no tal como lo plantea Lacan ni como es vivido por cada analista en su consulta. La cuestión encierra una complejidad cuyo despliegue no tendría aquí lugar, pero sí decir que la apuesta que ella entraña, en su afán de imposible, tiene un valor que no convendría desdeñar tan rápido.

La pregunta que se asoma entre las pasiones y sintomatología del analizante, es la que se refiere al sentido de su propia

existencia y que tarde que temprano aparecerá formulada de la siguiente manera: ¿qué quiere el Otro de mí?... ese Otro que es en un primer momento la madre y/o el padre, pero que puede transmutarse en Dios, una versión más o menos animista del Universo, el Destino, las sincrónicas y junguianas «casualidades», pero también en el maestro, en el líder o en el analista.

El analizante querrá ocupar el lugar del objeto del deseo en la que cree podría ser la fantasía deseante de su analista, así, querrá constituirse como lo que imagina podría ser este objeto para él o ella, a quien de algún modo querrá dedicar el sentido de su existencia, bajo la forma de una vida ejemplar, un caso interesante, un ciudadano responsable, alguien que ha superado sus «complejos», un intelectual brillante o un intelectual opaco, un aprendiz de analista aventajado, o principiante, un miembro o un no miembro de su asociación, un hombre o mujer liberal o recatado, sensual o anodino, original o normal, feliz o triste, respetuoso o irreverente, de izquierdas o derechas, curado o incurable, etc. La pregunta que de mil maneras el analizante dirige a su analista, a quien coloca en el lugar de ese Otro al que refería más arriba, es siempre la misma: ¿acaso es (x) lo que quieres de mí?...

Si el analista no es capaz de por un momento dejar ese espacio *vacío* ( )<sup>10</sup>, respondiendo a esta pregunta de su analizante (como Sócrates a la de Alcibíades) *con actos* que no partan de su deseo, sino del *deseo de analista* (que también es suyo pero en otro sentido), si esa pregunta (demanda de amor) no se encuentra por respuesta con este *vacío* una y otra vez, quedará para él muy en entredicho la posibilidad de, por ejemplo, «tomar su vida en sus propias manos y compartirla, jugarla, en la ciudad, en el mundo» (p. 25) de la que habla Marinas. Dejará muy en entredicho, al menos, la posibilidad de que lo haga *en nombre propio*, pero no por decir,

sino con todo el peso que pueden llegar a tener esas palabras.

Conque, por insuficientemente que aquí esté expresado, no es baladí lo que se juega en *la especificidad de la ética del psicoanálisis* en la que Marinas nos incita a pensar, como por primera vez, desde una perspectiva tan insoslayable como su causa. Causa de deseo.

¿Y la Esfinge?... cualquiera diría que se nos ha vuelto de piedra, sin embargo,

con sutiles ademanes nos ha estado dejando suponer que escucha, como, por ejemplo, cuando alguien menciona «la emancipación que *promete* el análisis» y ella, al parecer, se mueve, un poco y aunque sea sólo para quedarse eterna con el gesto de quien está a punto de reiterar una pregunta: *¿quién promete?*...

Adriana Flórez López  
Psicoanalista

## NOTAS

<sup>1</sup> Freud, *Correspondencia de Freud*, ed. de Nicolás Caparrós, Biblioteca Nueva, 1988). Citado por Marinas, en *La Ciudad y la Esfinge*, p. 254.

<sup>2</sup> Como escribe Safouan en *El inconsciente y su escritura*, «lo menos que puede esperarse de un alumno de Lacan es que no permanezca como Alcibiades, hechizado por la magia del maestro, que, como todas las magias, es la magia del verbo».

Por cierto, tal vez sea el momento de hacer una referencia a algunas insinuaciones que nuestro autor deja caer en esta obra (homenaje crítico y reflexivo al psicoanálisis) en relación con el gremio e instituciones psicoanalíticas, insinuaciones que aunque muy puntuales, por su contenido («sectas», «mercados espirituales») dan pie a la mención de un tema importante. El asunto es espinoso y tan complejo como respetable es la opción de no defendernos. Sin embargo, la cuestión no es, por llamarla de algún modo «empírica», por qué atacamos \*, sino ética: *para qué* (para qué *así*) no en Viena de 1900, ni en el Buenos Aires o en el París de nuestros días —aunque también, sino en el Madrid de 2005—.

\* Sobran motivos: «*Las sociedades, las instituciones, las escuelas de psicoanálisis son lugares indispensables de formación de los analistas*. Sin embargo, las divisiones, los conflictos incendiarios, las escisiones dan al público, informado o no, la extraña impresión de que el psicoanálisis, lejos de atemperar las costumbres, cultiva su exasperación, y que lejos de ejercer esta práctica laica instaurada por Sigmund Freud, puede degenerar en guerra de religiones. A partir de esas paradojas, los autores de este libro han llegado a una propuesta: «*la institución psicoanalítica, si existe, no es otra que la cura misma*». Escribe Claude Dumézil acerca de su libro: *Contribution au débat sur l'institution analytique*, Toulouse, Analyse Freudienne Presse, Érès, 2003 (las cursivas son mías).

Si reconocemos al psicoanálisis como una alternativa valiosa, incluso a pesar de las enormes limitaciones de que adolecen las instituciones *que le hacen posible*, tal vez no estaría de más cuidarse de criticarles, sí, e implacablemente, pero de manera constructiva. Parte del trabajo cotidiano de un psicoanalista consiste en ejercer su oficio y relaciones de manera que la institución o asociación, a la que pertenezca, pueda diferenciarse claramente de lo que es una secta. Por el material con el que se trabaja, el peligro es grande, está siempre al acecho y a veces muerde. Las paradojas con que se convive cotidianamente en cualquier asociación psicoanalítica, precisamente por el afán de imposible que entrafía su ética específica, son tan monumentales como inevitables. Nadie podría padecerlo más que quienes nos dedicamos al psicoanálisis. Si nos hacemos cargo de los riesgos que entrafía, aunque no sin temor y temblor, es porque el deseo que nos despierta este oficio de escuchas y el discurso que lo funda, nos lo merece. Hay libros enteros dedicados a esta cuestión \*\* que, sin duda, amerita una reflexión que, lejos de la descalificación denigratoria, dé cuenta de su complejidad, al menos, repito, si creemos que la alternativa que la experiencia analítica ofrece, *con toda la especificidad que le caracteriza*, tiene algún valor. (\*\* Maud Mannoni, *De la pasión del Ser a la «locura» de Saber*, Paidós, 1989.)

<sup>3</sup> Conclusión a la que con su arte *mayéutica* conduce Sócrates muy poco antes del discurso de Diotima en *El Banquete* de Platón, del cual Lacan hace un análisis de referencia imprescindible, en su seminario 8 sobre *La Transferencia*, Éditions de Seuil, 1991, Paidós, 2003.

<sup>4</sup> En inglés «deferred action» y en francés «*après coup*».

<sup>5</sup> Richard Boothby, *Freud as a Philosopher*, Prefacio xiv.

<sup>6</sup> J. Lacan, *El Seminario*, RSI, 18 de marzo de 1975, inédito.

<sup>7</sup> Cfr. Robert Lévy, «La teoría lacaniana del amor en la histórica», en *Pasiones del Ser*, p. 31, Madrid, Psimática, 2002.

<sup>8</sup> Cfr. Nicole Milgram, *Transferencia de trabajo de transferencia*, intervención del 22/3/1993 en Médi-

tel; texto aparecido en *Analyse Freudienne Presse*, mayo-junio 1993.

<sup>9</sup> Freud, *La herencia y la etiología de las neurosis*, citado por J. M. Marinas, *ibid.*, p. 187, nota 23, aludiendo a la primera vez que empleó la palabra psicoanálisis.

<sup>10</sup> Cfr. Robert Lévy, *ibid.*, p. 34.

## AXIOLOGÍA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA <sup>1</sup>

JAVIER ECHEVERRÍA: *Ciencia y valores*, Barcelona, Destino, 2002; *La revolución tecnocientífica*, México, FCE, 2003.

Los análisis en filosofía de la ciencia han hecho hincapié en general en las teorías y hechos científicos. Su preocupación se centraba en las formulaciones de los científicos y, por tanto, su reflexión se iniciaba una vez los científicos elaboraban el conocimiento científico, esto es, una vez establecían las teorías y los hechos científicos. Siguiendo la distinción de Reichenbach, la filosofía de la ciencia no debía ocuparse del contexto de descubrimiento, sino del contexto de justificación. Una segunda característica de la filosofía positivista de la ciencia es la asunción de que la ciencia es una actividad objetiva cuya finalidad es la búsqueda de la verdad: así, la cuestión de los valores no se considera pertinente en filosofía de la ciencia. En la nueva agenda de problemas que se viene considerando en los últimos años estas ideas están variando notablemente: sin dejar por ello a un lado los componentes sintácticos y semánticos, resulta necesario atender a los aspectos pragmáticos de la ciencia. Se da un giro hacia el estudio de la práctica científica. En segundo lugar, y fundamentándose en estudios históricos de la ciencia como en aportaciones en filosofía de la ciencia, se asume que la actividad científica contiene una plurali-

dad de valores. Las dos obras de Javier Echeverría deben enmarcarse en este nuevo contexto, al que tanto ha contribuido él mismo en sus precedentes libros y artículos. Se podrían resumir en cuatro los factores que más relevancia han tenido en sus últimos estudios: (a) si la filosofía de la ciencia ha sido lógica, epistemología y metodología de la ciencia, con el objetivo de justificar la objetividad y la racionalidad del conocimiento científico, ahora se da un giro hacia la práctica científica; (b) se distinguen cuatro contextos en la actividad científica: difusión y educación, investigación e innovación, aplicación, y evaluación; (c) aparecen nuevos instrumentos de investigación científica, las redes telemáticas, que generan, por otra parte, una nueva clase de representación científica: las representaciones informáticas y más en concreto las técnicas de visualización científica; (d) se abren nuevos escenarios para el estudio filosófico de la práctica científica, entre ellos los escenarios científicos clásicos para la génesis del conocimiento científico, contruidos y, por tanto, basados en valores, y que influyen en las agencias y las representaciones de las prácticas.

Estos dos libros, *Ciencia y valores* y *La revolución tecnocientífica*, pretenden abordar los valores que rigen y orientan la práctica tecnocientífica y conocer el saber hacer científico y tecnológico. Para ello se

atiende a los procesos de evaluación, y, por tanto, en estas obras más que de valores se hablará de criterios de valoración ligados a las acciones científicas. Se propone un análisis axiológico-formal de la ciencia con el objetivo último de transformar la actividad científica: en opinión de Echeverría, una vez se (re)conozcan los presupuestos axiológicos que intervienen en las acciones científicas se podrían legitimar más fácilmente cambios en la práctica evaluadora. En el primer libro el autor se centra en la elaboración de una axiología de la ciencia y en el segundo en la elaboración de una axiología de la tecnología. La axiología de la ciencia y la tecnología propuesta será empírica, analítica, formal, plural, sistémica y meliorista.

En lo que respecta al primer libro, en el primer capítulo expone las premisas básicas de su axiología formalizadora. Inspirándose en la perspectiva fregeana se opone a la ontología y categorías aristotélicas: no se definen lo que son los valores ni los valores tienen significado por sí mismos, sino que adquieren un significado dentro de un sistema de valores y en función de los enunciados al que se apliquen. También los enunciados de los científicos estarán cargados de valores. Así, en segundo lugar, se supera el dogma de la neutralidad de la ciencia y la asunción de que la ciencia está libre de valores; es más, al vincular los valores a una teoría pluralista de la acción e incluir sujeto y objeto como componentes de la acción, se cuestionará la oposición entre valores objetivos y subjetivos. En tercer lugar, contra la racionalidad maximizadora que postula el modelo de la decisión racional, la axiología propuesta parte de la noción de satisfacción, siguiendo a Simon e interpretando libremente también a Giere: los agentes no reducen sus preferencias a sistemas de preferencias completas ni toman decisiones maximizando ninguna de las funciones de utilidad; en oposición al teleologismo monista, se propone la racionalidad

valorativa (o axiológica), y las decisiones se tomarán por satisfacción gradual de los diferentes criterios de valoración. Para el análisis lógico de los enunciados valorativos se considerarán el marco categorico de Frege y la relación de satisfacción de Tarski: los valores no serán absolutos que se cumplen o no, sino que más bien habría umbrales mínimos y máximos de satisfacción y la base de este modelo sería la criba axiológica. Al haber en el núcleo axiológico de la ciencia diversos valores y subsistemas de valores, tampoco habrá un fin último, sino una pluralidad de fines.

En el segundo capítulo, para profundizar en el desarrollo de una axiología formal que representa el proceso de evaluación de la actividad científica, Echeverría ofrece tres elementos básicos. En primer lugar, una teoría de las acciones científicas y sus componentes; para ello parte de las representaciones lingüísticas de las acciones, distinguiendo entre agente, verbo, complemento directo, complemento indirecto, los complementos circunstanciales, los resultados y las consecuencias ulteriores. En su representación formal de la estructura de las acciones científicas se ofrecen doce componentes, si bien esto variará en función del proceso de evaluación concreto que se realice. Aquí también se aprecia una considerable diferencia respecto a la concepción heredada: los resultados científicos son un componente más de la acción. En segundo lugar, la axiología de la ciencia propuesta será sistémica, y cada uno de los componentes de la acción podrá ser en principio valorado por doce subsistemas de valores; éstos, conforme al pluralismo axiológico que asume el autor, estarán formados por diversos valores, que podrán ser diferenciados en función de su importancia entre valores nucleares y orbitales. El tercer y último elemento básico serán las matrices de evaluación con sus grados máximos para los disvalores y mínimos para los valores de

satisfacción: este instrumento formal servirá para el análisis del proceso de evaluación de las acciones científicas, tomando en cuenta los componentes de cada acción y sus respectivas valoraciones, a través de un proceso de criba sucesiva. Es así como se pretende conocer y luego modificar los criterios de evaluación que se utilizan en la práctica científica.

En el tercer capítulo, su propuesta axiológica será aplicada a uno de los cuatro contextos de la actividad científica, el contexto de educación: en concreto, reinterpreta desde una perspectiva axiológica la expresión «educar en valores». Tomando en cuenta la actividad educativa y los sistemas de valores con los que se conforman los futuros científicos y se orientan los procesos educativos, atendiendo, por tanto, al marco conceptual de los dos primeros capítulos, se desarrolla una axiología de la educación científica. En el cuarto y último capítulo, se atiende también a la actividad educativa pero ahora en el espacio de las nuevas tecnologías de la información y de las telecomunicaciones: lo que varían no sólo serán los componentes de las acciones educativas, sino también los escenarios y los valores. Echeverría pretende mostrar cómo el estudio axiológico permite intervenir en las grandes actividades tecnocientíficas: en este capítulo analizará y criticará el sistema de valores subyacente al plan europeo *e-learning*; concluye que en el nuevo espacio habrá que replantearse el derecho a la educación y la organización de los sistemas y actividades educativas.

En lo que respecta al segundo libro, *La revolución tecnocientífica*, centrándose en los EEUU, se analiza la revolución tecnocientífica. El objetivo es, mostrando los rasgos distintivos entre ciencia, macrociencia y tecnociencia, dar a conocer la nueva estructura de la práctica científico-tecnológica. La revolución tecnocientífica implica una nueva forma de hacer ciencia, y refleja no tanto una revolución episte-

mológica ni metodológica, sino ante todo una revolución praxiológica; eso no significa, sin embargo, que la ciencia y la macrociencia queden superadas (convertido tema a raíz de una interesada lectura y consiguiente generalización de una reflexión de Latour). La tecnociencia surge por un profundo cambio en la estructura de la actividad científica y tecnológica, cuyas consecuencias no sólo derivan en la estructura del conocimiento, sino en otros ámbitos como la sociedad, economía, política, etcétera. Para el objetivo propuesto, Echeverría intenta elucidar los sistemas tecnocientíficos y las acciones tecnocientíficas: ello requerirá una teoría de la praxis tecnocientífica. Dos serán las referencias de este segundo libro: en primer lugar, y al hilo del primer libro, el análisis de la actividad tecnocientífica; y, en segundo lugar, la axiología será el tipo de aproximación filosófica que se adopta: los indicadores y protocolos de valoración de los proyectos tecnocientíficos serán la línea propuesta para la validación de la práctica científica, más cuando la tecnociencia se caracteriza por la instrumentalización del conocimiento científico-tecnológico, su estructura es compleja y los intereses y objetivos son plurales.

Comienza el libro exponiendo las diferencias entre ciencia, macrociencia y tecnociencia, pero considerando las siguientes precisiones metodológicas: se trata de rasgos distintivos; son distinciones graduales y no demarcacionistas; se atiende al sistema abierto de notas distintivas, de modo que no habrá una diferencia determinante, sino que deberán ser varias las diferencias; la perspectiva no es reduccionista, y las actividades científicas, técnicas, tecnológicas e incluso artísticas seguirán desarrollándose; se trata de una revolución tecnocientífica y su cambio de estudio será la actividad tecnocientífica, proponiendo para ello una filosofía de la actividad tecnocientífica; en ese marco de la praxiología se atiende a la axiología; la

noción de tecnociencia se concreta en su obra una vez analice las diversas modalidades de ella.

En el primer capítulo, se exponen las diferencias entre ciencia y macrociencia. La diferencia entre ciencia y macrociencia es sistémica, estructural. Los rasgos distintivos de la macrociencia, considerado como primera modalidad histórica de la tecnociencia, serán los siguientes: financiación gubernamental para el impulso de la investigación básica e incremento de su poderío militar y comercial; superación de la separación disciplinar, y los equipos de investigación resultan plurales y de gran tamaño; contrato social de la ciencia: la macrociencia la desarrolla la industria científica gestionada por el modelo militar y empresarial; ruptura con la ciencia académica, burocratización de la actividad científica y nueva modalidad de producción del conocimiento; macrociencia militarizada; aparición de políticas científico-tecnológicas; grandes equipos coordinados, de modo que el sujeto será plural. En la segunda parte de este capítulo, partiendo de la crítica a la ya clásica definición de Quintanilla (véase en su *Tecnología. Un estudio filosófico*, 1989) caracteriza las acciones tecnológicas, que posteriormente servirán al autor como referencia para la actividad tecnocientífica.

En el segundo capítulo, se caracteriza la tecnociencia. No supone un cambio sistémico, más bien su progresiva aparición en los años ochenta deviene del sistema ciencia y tecnología surgido con la macrociencia. Los rasgos distintivos de la tecnociencia, que configuran un nuevo marco para la actividad científico-tecnológica, serán los siguientes: financiación privada de la investigación, a partir, sobre todo, de la Administración Reagan, estableciendo un nuevo contrato con la ciencia: algunas de las nuevas fuentes de investigación serán las entidades financieras de capital-riesgo y la Bolsa; cambios en el tamaño de los proyectos, equipos e instrumentos;

interdependencia e hibridación entre ciencia y tecnología; la producción de conocimiento científico y tecnológico devienen mercancía y los imperativos del capitalismo priman en el núcleo axiológico de la tecnociencia; el escenario de su desarrollo adopta la forma de red; se reconsideran las colaboraciones entre los científicos y los militares superando la crisis precedente: parte importante de la tecnociencia se militariza; con la progresiva consolidación de la tecnociencia se generaliza el sujeto plural, y este nuevo sujeto de la tecnociencia tendrá consecuencias en la axiología. A estos rasgos distintivos presentados siguiendo el criterio utilizado para el concepto de macrociencia, se añaden otros nuevos si se profundiza en la caracterización de la tecnociencia; para ello deberá atenderse al medio-ambiente, a la sociedad, a la política internacional, al derecho, a los valores, a la informática como formalismo de la tecnociencia, y a la sociedad de la información y del conocimiento. En la parte final se ofrecen diferentes modalidades de tecnociencia, que serán aprovechadas para refinar la noción de tecnociencia: tecnomatemáticas, tecnoastronomía, tecnofísica, tecnoquímica, tecnobiología, tecnogeología y tecnociencias sociales.

En el tercer capítulo, se precisan las diferencias de la revolución tecnocientífica respecto a la revolución científica. Así como en las revoluciones científicas, al ser las revoluciones epistemológicas y metodológicas, había que atender a las nuevas teorías y nuevos métodos, las revoluciones tecnocientíficas son ante todo praxiológicas, y, por tanto, se atiende a las acciones. En segundo lugar, las revoluciones tecnocientíficas modifican el mundo social, no la naturaleza, y provocan cambios instrumentales. En tercer lugar, los lenguajes informáticos ordenan acciones: el tecnolenguaje informático propio de la tecnociencia difiere del lenguaje científico clásico. A continuación Echeverría critica



los paradigmas científicos y sus componentes kuhnianos, para luego ampliar, matizar y modificar para el caso de las tecnociencias.

En el cuarto capítulo, se centra en la nueva estructura de la práctica tecnocientífica, precisamente en el sistema nacional de ciencia y tecnología estadounidense, y se pretende elucidar los conceptos de sistema tecnocientífico y acción tecnocientífica. A partir de una concepción holista de la tecnociencia, analiza los componentes de la estructura y las relaciones entre los componentes: se abordan el estudio de los componentes estructurales que son el sistema de ciencia y tecnología, los agentes básicos y los tipos de acciones, y una teoría de las acciones tecnocientíficas que servirá como caracterización inicial; a lo largo del capítulo, para los objetivos propuestos, se toma como punto de partida el informe de V. Bush (*Science – The endless frontier*, 1945) al contener no sólo propuestas de acción para transformar el sistema de ciencia y tecnología, sino una teoría de la ciencia que ha fundamentado la nueva política científica y los posteriores cambios durante la segunda mitad del siglo XX en la estructura de la actividad científico-tecnológica.

En el quinto y último capítulo, se atiende a los valores que guían la práctica tecnocientífica, al ser los valores uno de los componentes que mayores cambios ha tenido con la nueva revolución. Si en el primer libro Echeverría ha tratado los procesos de evaluación en el contexto de educación (véase 2002, caps. 3 y 4), ahora se ocupa de los contextos de investigación y aplicación que se orientan ante todo a la transformación de las sociedades y de la vida de las personas; por esto último, además, los agentes y sistemas de valores se multiplican. Todo ello deberá tener en cuenta el axiólogo de la tecnociencia cuando aplique las matrices de evaluación a la práctica tecnocientífica, siguiendo las consideraciones recogidas en el primer libro.

Por tanto, en los dos libros de Echeverría se hace filosofía de la práctica tecnocientífica y se pone especial atención a los procesos de evaluación, reiteradamente justificados ambos a lo largo de los dos libros. El autor presenta un modelo de análisis de las acciones científico-tecnológicas que formaliza los procesos de evaluación científica, y define las matrices de evaluación como instrumento formal para el análisis de las valoraciones concretas en su axiología. No se ofrecen algoritmos deterministas y no pretende una Axiología General de la Ciencia y la Tecnología. Tampoco pretende dar a los valores un significado y un contenido unívoco, e inscribiéndose en la tradición de la concepción semántica en filosofía de la ciencia ofrece un modelo relacional, procesual y recursivo. Y al ser su axiología pluralista y de intervención, se promoverá la extensión de valores mediante acciones axiológicas. Esto daría opción para enmarcar sus propuestas en un ámbito nuevo y más amplio que pretende ampliar la red socio-técnica.

Por lo demás, es evidente que Echeverría, entre otras consideraciones, asume los avances que se vienen haciendo en los estudios sobre la ciencia y la tecnología, da prioridad al estudio de las prácticas científicas (entendidas como prácticas socio-materiales, en oposición a la representación tradicional del conocimiento y que han venido reproduciendo tanto la perspectiva realista como más recientemente la constructivista), es consciente del carácter performativo de la ciencia, su análisis parte de un nuevo contexto de las políticas científicas, y considera los principios pragmáticos (riesgos e incertidumbres, desconfianza del público al contrato emergente, actitudes públicas críticas) junto a los principios teóricos y sociales como principios de acción que motivan la actividad científica. Es indudable que en nuestro entorno sus trabajos vienen siendo una referencia imprescindible y privilegiada.

Ahora bien, su propuesta axiológica merece alguna reflexión. Da la sensación de que se requieren de antemano un conjunto de componentes de la acción, un conjunto de subsistemas de valores, y los posibles valores concretos dentro de cada subsistema; en segundo lugar, al considerar los valores como funciones no saturadas y el sujeto tecnocientífico como plural, para delimitar los vínculos entre los diferentes subsistemas de valores, se hace valer de la visión sistémica. Al respecto parece pertinente hacer dos observaciones. Adelanto que se deben comprender como una reflexión y no como una crítica definitiva.

En primer lugar, resulta imprescindible para completar la axiología de la ciencia y de la tecnología ocuparse de cómo surgen los valores que atiende Echeverría para su proceso evaluativo. De alguna manera, se desentiende de los procesos y mecanismos de producción, uso y validación de los valores, que no son anticipables; en consecuencia, peligra la propuesta de Echeverría a ceñirse a la legitimación o deslegitimación *ex-post*. Una axiología de la ciencia y de la tecnología requiere ampliar su campo de análisis y enmarcarlo en las redes convergentes tanto de las diferentes agencias como contextos. Para mejorar el análisis de los valores resulta necesario integrar dinámicamente los componentes de las acciones como los subsistemas de valores con sus modos de organizar y proceder. La constitución de un nuevo escenario de relaciones que atienda en el núcleo axiológico diferentes valores, pero también su dinámica, requiere superar formalizaciones reduccionistas y explicar las relaciones, los dinamisismos y los cruces entre los sistemas, es decir, las zonas de intercambio. Para ello, se debe superar el enfoque monista que destila con la multiplicidad de subsistemas de valores: cada uno de ellos parece ofrecer una batería conceptual que nos encamina a valorar la práctica tecnocientífica, según el valor en cuestión, de una determi-

nada manera. Echeverría es consciente del conflicto de valores, de su pluralidad y de su historicidad, del carácter sistémico y de la existencia de valores emergentes en esas interacciones sistémicas, y, como se ha señalado arriba, en su propuesta de formalización toma en cuenta diferentes variables, tales como los valores nucleares y orbitales, los niveles de satisfacción o las cribas sucesivas, pero al respecto deben hacerse dos observaciones. En primer lugar, los valores surgen en acciones locales y mediante conflictos y, en segundo lugar, los posibles valores que en función de los conflictos se insertarían o no en el núcleo axiológico no están dados. La axiología no se puede limitar al estudio de las variaciones entre los subsistemas de valores y dentro de los subsistemas de valores, menos cuando los únicos cambios producidos no se dan en el significado de los valores según los contextos.

Para completar esta observación, cabe hacer un segundo comentario. Echeverría asume el sujeto tecnocientífico como plural, pero, según me parece, concebido de la siguiente manera: habría agencias heterogéneas, y cada una de ellas sería una comunidad establecida con sus respectivos valores; el problema estaría en cómo lograr que los diferentes subsistemas de valores incidieran en los correspondientes componentes de la acción tecnocientífica para que hubiese un tipo de equilibrio diferente al actual entre los valores. Sin embargo, si en la esfera de lo público se pretenden superar los dogmas, criticar las asimetrías, posibilitar espacios de diálogo, en fin, para evitar los falsos dilemas entre un criterio universal y reglas arbitrarias, se requiere el mestizaje en cada comunidad. Es decir, en primer lugar, se deben considerar las sombras de los valores, los respectivos «tradiscursos», no sólo los valores; y, en segundo lugar, se debe superar la idea de que a cada uno de los valores ofrecidos corresponda un subsistema de valores, como si ciertos valores correspondie-

sen a los agentes de una comunidad y no a otros, o como si determinados valores fuesen monopolio de unos agentes y no de otros; a no ser que cada valor tenga una definición unívoca y un significado por sí mismo (algo que, por tanto, «libra» a las diferentes agencias). Al contrario, y para exponerlo a través de ejemplos, si algo caracteriza a la modernización reflexiva es la posibilidad de acción de los científicos críticos y críticos de la ciencia, y que comunidades mestizas y nuevas fronteras borrosas reivindiquen en «La declaración de Lowell sobre ciencia y principio de precaución» (12-17-2001) la reevaluación de los programas de investigación científica, las prioridades de financiamiento, la educación sobre ciencia y las políticas públicas. No es que no haya para cada subsistema de valor y para cada valor una interpretación, sino que hay varias; ejemplos como el expuesto muestran las inconveniencias tanto de ordenar valores en un todo coherente como de fijar sistemas cerrados por valores: en todo caso no harían, sino neutralizar conflictos de valores. Por poner un segundo ejemplo, hay muchas sostenibilidades rivales, siempre que superemos la transposición normativa de la naturaleza y los posteriores valores nucleares del subsistema de valor ecológico, y ninguna manera consensuada de determinar incluso cuál se promueve mejor: se valora más bien según la concepción de cada agente/grupo/comunidad, más cuando tiene implicaciones prácticas. En las sociedades democráticas y de incertidumbre, por otra parte, se deben superar las teorías de las sociedades como funcionalmente diferenciadas (y consiguientes legalidades objetivas y códigos binarios funcionalistas, constitutivos de la racionalidad teleológica), con sus jueces experimentados «dentro» (y «fuera») de sus respectivas comunidades.

No es que Echeverría esté en desacuerdo con estas críticas. Muchas de mis reflexiones comparten los argumentos que

expone Echeverría en sus escritos sobre pluralismo y libertad. Es más, él mismo afirma que «en la actividad tecnocientífica se producen transferencias de valores de otras actividades sociales a ella, y recíprocamente. Ésta es una de las modalidades de cambio de valores en la tecnociencia» (2003:161). Él mismo añade que ante todo debe atenderse al contexto de aplicación social de la tecnociencia, proponiendo una metodología trans-social y un contrato social para la tecnociencia basado en el pluralismo axiológico. Los comentarios recogidos en estas líneas sólo pretenden hacer explícito (i) la necesidad y condición de los estudios locales dinámicos y que (ii) el pluralismo axiológico debe considerar y promover el mestizaje de las diferentes comunidades. No hay ningún valor supremo y se pueden acordar en la misma práctica tecnocientífica decisiones actuales, nuevos y efímeros, así como decisiones no reduccionistas a nivel teórico, plurales a nivel práctico e integradoras de diferentes subsistemas de valores. Tal vez se deba reconsiderar el tipo de propuesta que hace, al ser su axiología analítica, para la evaluación de todos los componentes de la acción tecnocientífica (a saber: analizar y luego evaluar primero por separado y posteriormente conjuntamente los componentes de la acción, los subsistemas de valores y la interrelación entre las acciones y los subsistemas de valores). Los valores no pueden individualizarse para luego contarse: en una misma actividad tecnocientífica habrá diferentes concepciones del mismo valor incluso en la comunidad, a la que supuestamente pertenece (e.g., la comunidad científica). Concebir la práctica tecnocientífica como un continuo sociotécnico y analizarlo axiológicamente requiere asumir que puede haber acuerdos concretos racionales, pero no acuerdos unívocamente razonables.

Los dos libros de Echeverría avanzan en esa propuesta, pero ahora debemos añadir estudios globales y aportaciones situa-

das sobre cómo surgen los valores y cómo en la práctica como en el tiempo confluyen diferentes subsistemas en un mismo espacio de valores. Se trata de observaciones que el mismo autor nos recuerda en diferentes momentos de su loable y llevadero trabajo. La filosofía tiene mucho que aportar en la tarea de ofrecer nuevos e inclusivos marcos de referencia, pero para

ello debemos aceptar que las revoluciones tecnocientíficas también obligan a replantearle muchos supuestos que le han resultado constitutivos. Es en ese terreno ambivalente y constructivo donde nos propone movernos el proyecto de Echeverría.

*Andoni Eizagirre  
Unidad Asociada UPV/EHU-CSIC*

#### NOTAS

<sup>1</sup> El presente trabajo se ha realizado gracias a una beca para el «Desarrollo de tesis doctorales destinadas a Unidades Asociadas Universidades-CSIC», que financia mi proyecto de investigación «Riesgos, sujetos epistémicos y gobernanza», con centro de destino en la Unidad de Estudios de la

Ciencia y la Tecnología (UPV/EHU-CSIC). El autor agradece las discusiones mantenidas con Andoni Ibarra, así como las aclaraciones de Javier Echeverría en el marco del programa de doctorado «Filosofía, Ciencia, Tecnología, Sociedad» (UPV/EHU) en el curso 2003/2004.