

CRÍTICA DE LIBROS

LA JUSTICIA Y LOS DESAFÍOS
DEL ANTROPOCENO
JUSTICE AND THE CHALLENGES
OF THE ANTHROPOCENE

ANTONIO CAMPILLO. *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid: Catarata, 2019, 126 pp.

Las últimas décadas han visto el desarrollo de fenómenos y acontecimientos de tal importancia que han transformado decisivamente el modo de situarnos y de pensar el mundo. En esta reciente era del “Antropoceno”, convicciones firmes del pasado como el capitalismo del crecimiento sin límites, el individualismo posesivo abstraído de sus condiciones sociales e incluso biológicas, la inquestionable soberanía del Estado-nación o el modo acotado de comprender nuestras identidades, comunidades o localidades son radicalmente cuestionadas, o deben serlo si queremos una humanidad con un futuro digno para todos y no solo para unos pocos. En *Un lugar en el mundo*, Antonio Campillo reflexiona acerca de algunos de estos fenómenos y desafíos que nosotros mismos hemos labrado en este crítico momento de la historia. Fenómenos y desafíos conectados por el denominador común de tener la relación entre los seres humanos y el espacio, en sus múltiples formas, como punto focal. Este libro, al mismo tiempo que lúcida y sintética

exposición de tales cuestiones, constituye una reivindicación del espacio como elemento fundamental de toda reflexión sobre lo humano.

Este libro consta de cuatro capítulos. En el primero se analiza el “giro espacial” dado, según el autor, en las últimas décadas en diversos ámbitos del pensamiento. Tal giro ha sido impulsado por tres fenómenos que han venido desarrollándose a nivel planetario desde los años setenta: “el descrédito de la moderna idea de progreso, la crisis ecosocial del capitalismo y las nuevas tecnologías del transporte, la información y la comunicación”. La confluencia de estos fenómenos ha modificado de modo decisivo las condiciones espaciotemporales de la experiencia humana: los grandes relatos históricos ya no pueden desarrollarse ingenuamente sobre alguna única línea temporal y homogénea, ni en torno a centros de referencia únicos (eurocéntricos, antropocéntricos, etc.); la crisis ecosocial nos exige replantearnos las relaciones de la sociedad con su entorno natural como totalidad compleja; las nuevas tecnologías abren la posibilidad de nuevas vías de producción social del espacio (y de producción espacial de lo social) que reclaman nuestra

atención. Frente a la tradicional prioridad dada al tiempo, este giro reclama reequilibrar las relaciones entre el tiempo y el espacio. En cualquier caso, a Campillo en este capítulo le interesan especialmente las consecuencias políticas del entrecruzamiento que se observa en el mundo contemporáneo entre lo global y lo local. El giro espacial fuerza al pensamiento político a asumir que no hay un único marco espaciotemporal dado a priori, sino una pluralidad de escalas y lugares. La gran lección que de aquí extrae el autor es que el marco espacial dominante dentro del pensamiento político, el Estado nación soberano, debe dejar de serlo. El Estado nación soberano se encuentra en crisis debido a que los otros marcos de relaciones sociales y de poder que se encuentran por encima y por debajo de él, lo local y regional, por un lado, y lo continental y global por otro, están siendo fortalecidos en el actual mundo en globalización. Ante esto, termina Campillo el capítulo con una breve llamada, tan habitual en el actual pensamiento político como abstracta e inconcreta, a la necesidad de democratizar estas otras escalas territoriales.

El segundo capítulo está dedicado a lo que Campillo denomina las “dos grandes contradicciones de la sociedad global”, a saber, “la globalización amurallada” y los “límites del crecimiento ilimitado”. La primera haría referencia a una supuesta contradicción que existiría entre la creciente interdependencia que está desarrollándose en el mundo contemporáneo en múltiples ámbitos o dimensiones de lo social y la estrategia de múltiples Estados a cerrar, incluso amurallar, sus fronteras para impedir que las personas circulen libremente. Completa el capítulo haciendo referencia a tres ejemplos de la interconexión que existe entre estas dos “con-

tradiciones”: las guerras por los recursos que generan millones de refugiados bélicos; el cambio climático antropogénico que también expulsa de sus tierras a millones de personas que constituyen refugiados ambientales; y el proceso global de mercantilización, apropiación y acaparamiento de tierras acelerado desde el 2006, que al expulsar a millones de personas de su medio tradicional de sustento hacen que estas pasen a ser refugiados económicos. La lección de justicia que Campillo extrae de estos fenómenos es la necesidad de reconocer junto a los refugiados políticos o bélicos, ya aceptados por la legislación internacional, todos estos otros tipos de refugiados que, al igual que aquéllos, han sido desposeídos de sus medios de vida por procesos sistémicos e institucionalizados y ven por ello amenazada sus condiciones de supervivencia.

El tercer capítulo aborda los dos principales modos de justificar racionalmente, experimentar emocionalmente y validar jurídicamente la posesión de la tierra y los seres que la habitan que, según Campillo, no son otros que la soberanía estatal y la propiedad mercantil. En cuanto a la primera, que hace referencia al Estado como sujeto con jurisdicción sobre un territorio delimitado, fundamentado en un supuesto vínculo privilegiado entre una comunidad y un territorio, el autor expone las principales ideas que, según él, históricamente le han servido de justificación: los mitos de la autoctonía y de la tierra prometida, junto a la figura jurídica romana de “tierra de nadie”. En cuanto a la propiedad mercantil, Campillo tiene interés en resaltar, en contra de la tradición contractualista, la dependencia de esta respecto de la soberanía estatal. Pasa entonces a exponer los procesos expropiadores, desposeedores

y esclavizadores que caracterizan a lo que ya Marx denominó “acumulación originaria” y que siguen actuando en el mundo global actual como piezas centrales del neoliberalismo. Estas dinámicas de desposesión, que tanto hoy como en el pasado son condiciones necesarias para los procesos de circulación del capital, generan un tipo de injusticia espacial fundamental: la privación a millones de personas de un lugar en el mundo. Tal privación no debe entenderse como la simple separación de los trabajadores de los medios de producción, sino como la destrucción de su forma o estilo de vida, de los “vínculos existenciales que dan a los seres humanos su seguridad ontológica”. Esta injusticia tiene un carácter fundamental porque tal privación es una condición estructural para crear sujetos vulnerables, que pueden ser controlados y explotados. El resultado es algo destacado por multitud de informes y estudios sobre nuestro mundo contemporáneo: aumento de la desigualdad, precarización de las condiciones de vida, expolio y degradación de todos los ecosistemas, nuevos conflictos bélicos y aumento de los migrantes y refugiados. Para enfrentarnos a tan insidiosa y basal injusticia, concluye Campillo el capítulo llamando a pensar la humanidad como un nuevo sujeto de derecho y asumir la responsabilidad por los otros y por lo común. Toda su propuesta de justicia se resume, según él, en unas escuetas palabras: “avanzar hacia una sociedad cosmopolita, democrática, pacífica, igualitaria y sostenible”.

El último capítulo, notablemente más breve y de menor interés, parece un añadido de última hora cuya única finalidad fuese justificar el empleo del término “ciudad” en el título de la obra. Se exponen en él algunos datos relativos al desarrollo histórico de las

ciudades y la aceleración del proceso urbanizador en las últimas décadas. Finaliza el capítulo, y el libro, con algunas referencias superficiales a la propuesta de justicia de Fraser y a los movimientos en torno al “derecho a la ciudad”.

Dado el carácter heterogéneo de los textos que conforman este libro, resulta sorprendente que el autor no haya ofrecido una introducción que elaborase los objetivos del libro, el orden y la relación entre los capítulos y, especialmente, aquello que pudiera tener de específico su concepción de justicia espacial, así como una conclusión que hiciera balance de las aportaciones del texto. En ausencia de estos elementos, lo que este libro ofrece es un compendio breve de algunas de las reflexiones que encontramos desde hace algún tiempo en la filosofía política, particularmente en la crítica al capitalismo y en lo que ha venido a denominarse “justicia global” (que no es la reflexión normativa en torno a un único nivel “global”, sino más bien en torno a la interrelación entre múltiples niveles de interacción cuando aceptamos que el nivel nacional no es el único relevante): los efectos de la crisis ecosocial a la que nos aboca el capitalismo, de las nuevas tecnologías del transporte o la comunicación, la “crisis” del estado nación y las críticas al “nacionalismo metodológico”, a las justificaciones de la soberanía, a los límites al movimiento de personas, a las dinámicas expropiadoras del capitalismo, etc. Renombrar estas cuestiones como los temas propios de una nueva concepción de justicia denominada “justicia espacial” puede dejar insatisfechos a los lectores que se acercan a este libro esperando encontrar alguna concepción específica u original de tal tipo de justicia. Es esta concepción, creo, lo que más se echa en falta, pre-

cisamente porque se nos presenta como una promesa del título incumplida en el texto.

Algunas de las propuestas de justicia que este libro nos ofrece tienden a reproducir las reivindicaciones de un tipo de justicia global no sin razón criticado por abstracto e inconcreto: un supuesto “derecho” al libre movimiento de personas, la reivindicación de la “humanidad” como un sujeto de justicia, la “democratización” de todos los niveles, lugares y espacios de gobernanza, etc. Debemos exigir a la teoría de la justicia más que simplemente nos diga que, en resumen, debemos aspirar a un mundo feliz, sostenible, pacífico e igualitario. Esto es un tanto trivial. Lo que es preciso es analizar, por ejemplo, por qué el capitalismo globalizado contemporáneo funciona liberalizando ciertos movimientos y cerrando otros. Caer en el eslogan de la supuesta “contradicción de la globalización amurallada” no ayuda a dilucidar los mecanismos y objetivos que constituyen nuestro mundo actual, pues aquí no hay ninguna contradicción, sino un conjunto de dispositivos estructurales que hacen que el capitalismo realmente existente funcione como lo hace, y es esto lo que hay que compren-

der. Sin duda este tipo de preocupaciones no son ajenas a este libro, pues en otras partes esboza análisis que huyen de eslóganes y simplificaciones, aunque la brevedad del texto, como es normal, no permite tratar en profundidad las complejas cuestiones abordadas.

Pero lo que acaba de decirse no tendría por qué considerarse graves defectos. No estamos ante un libro sistemático destinado a un público muy especializado. Podemos verlo, más bien, como una excelente introducción a cuestiones centrales con las que nos interpela nuestro mundo actual y respuestas ofrecidas desde la filosofía política. Extensamente documentado y desde un punto de vista amplio, con un estilo fluido, Campillo ofrece un texto iluminador, una aportación muy positiva para hacer frente a una sociedad que tiene cada vez más miembros cegados por el egoísmo, la obcecación xenófoba, el nacionalismo, la aporofobia y, en fin, por la ignorancia.

Francisco Blanco Brotons

Instituto de Filosofía del CSIC

ORCID.org/0000-0001-8805-9637

ONTOLOGÍA “Y” ESTÉTICA: UN AGENCIAMIENTO DELEUZIANO

ONTOLOGY "AND" AESTHETICS: A DELEUZIAN ASSEMBLAGE

NÚÑEZ, AMANDA, *Gilles Deleuze: una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid, Arena Libros, 2019, 232 páginas.

A partir de Heidegger, Giorgio Agamben identifica dos trayectorias opuestas en la filosofía contemporánea francesa: una que

desembocaría en Derrida y Lévinas desde Kant y Husserl, y otra que llegaría hasta Foucault y Deleuze desde Spinoza y Nietzsche. En esta genealogía agambeniana, que distingue en la filosofía moderna y contemporánea “una línea de inmanencia de una línea de la trascendencia”¹, se inscribiría

precisamente el *Gilles Deleuze: una estética del espacio para una ontología menor* de Amanda Núñez. La “inmanencia absoluta”, que afirma Agamben en la filosofía de Deleuze, sería demostrada en este ensayo a partir de una desterritorialización de la ontología en la estética, que supondría al mismo tiempo una renovación de esta última como teoría de la sensibilidad. Se trataría así de “desterritorializar y minorizar la ontología a la par que las artes y la estética en un movimiento complejo”.²

Amanda Núñez coincide con el deleuziano Zourabichvili en que no se puede afirmar que haya una ontología en Deleuze, como es entendida desde Aristóteles como el estudio del más general de los conceptos —el Ser—, o que pretenda decirnos cómo son las cosas de un modo atemporal. Sin embargo, el propio Zourabichvili deja un resquicio abierto cuando afirma que, si hubiera una ontología en Deleuze, sería aquella que “se desvanece”.³ Este desvanecerse de la ontología es el que retoma Amanda Núñez para afirmar una ontología “menor” o “de menos” en Deleuze, que consiste en una ontología “tan potente que invierte la noción de ontología misma”,⁴ porque es capaz de “restarle a la ontología lo ontológico, restarle al Ser su lugar grandilocuente y omniabarcante, restarle al significante ‘EST’ (ser en francés) la ‘s’ y dejarlo en un ‘ET’ (y)”, y de producir otra filosofía, “una filosofía y una ontología menores”.⁵

Esta ontología menor está indisolublemente unida al concepto de univocidad en Deleuze. Frente a la vía de la analogía —que va de Aristóteles a Santo Tomás— por la que “del Ser se puede hablar en varios sentidos distintos pero todos tienen un único prin-

cipio común”⁶, de modo que estos sentidos —o categorías, como los llama Aristóteles— participan del ser en un grado jerárquico, Deleuze rescata la vía de la univocidad de Duns Escoto por la que “el ser se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice” aunque “aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo”,⁷ para negar cualquier posibilidad de trascendencia ontológica. Así, cuando digo “Dios es...” o “la garrapata es...”, el “es” se usa en el mismo sentido en las dos oraciones. Dios no tiene un modo de ser diferente de otras criaturas. De ahí que en la ontología de Deleuze, la “y” (*et*) sustituye al “es” (*est*) para crear un agenciamiento entre “la imagen del pensar y la materia del ser”⁸: Dios “y” la garrapata, la avispa “y” la orquídea, el capitán Ahab “y” Moby Dick, unidos en un mismo movimiento, “siendo ‘ser’ este ‘est’ menor que deviene ‘et’ o mera Voz”.⁹

En este sentido, mientras que, en Lévinas y Derrida, la ética precede a la ontología porque se deriva de un elemento de trascendencia —“lo completamente Otro” que es de otro modo que el ser—, privilegiando conceptos como el deber o la responsabilidad absoluta, en Spinoza y Deleuze la ética coincide con esta ontología menor, porque se deriva de la relación inmanente entre los entes y el ser en el nivel de su existencia, que privilegia conceptos como el poder y la afectividad. De ahí que Spinoza titule *Ética* a su ontología pura, pues las proposiciones especulativas sobre la univocidad del ser solo pueden juzgarse de forma práctica en el nivel de la ética. Deleuze convierte así a Spinoza en el filósofo de la univocidad, porque define los entes inmanentemente en términos de grados de poder que se actualizan en todo momento se-

gún la totalidad de los afectos de uno que están en constante devenir.

Por tanto, la cuestión fundamental de la ética no es la pregunta kantiana “¿qué puedo hacer?”, o una responsabilidad infinita hacia el Otro, que suponen una trascendencia sino, dado mi grado de poder, ¿cuáles son mis capacidades?, ¿cómo puedo llegar al límite de lo que puedo hacer? Se trata por tanto de una ética immanente, que implica además una política cuando dicha capacidad de actuar entra en conflicto con el poder dominante que trata de separarnos de ella. El concepto de univocidad permite a Deleuze afirmar este agenciamiento entre ontología, ética y política, de modo que “si la filosofía se confunde con la ontología, la ontología tenga que confundirse con un vector o sentido de la acción, esto es, con la univocidad”.¹⁰

Pero si el Kant de la *Crítica de la Razón Práctica* da lugar a la línea de la trascendencia derridiana, la ontología menor de Amanda Núñez va a reivindicar, para la línea de inmanencia deleuziana, el Kant de la *Crítica del Juicio* y su concepto nuevo de tiempo “que implica a su vez un concepto nuevo de espacio, que ya no puede ser definido por la mera simultaneidad, y se vuelve forma de la exterioridad”.¹¹

La escisión desgarradora que sufre la estética... es decir, la dualidad que marca Deleuze en Kant entre el tratamiento de la sensibilidad en la *Crítica de la Razón pura* como forma de la experiencia posible y en la *Crítica del Juicio* como reflexión de la experiencia real.¹²

En la tercera *Crítica*, en el análisis kantiano del juicio reflexivo (sin concepto) que provoca el sentimiento de lo sublime, se pro-

duce una discordia entre las facultades de la imaginación y la razón, ante la imposibilidad de la primera de cumplir el mandato de la segunda de unir la infinitud del mundo sensible en una totalidad. La imaginación tiene así un destino suprasensible, porque puede representarse a sí misma la inaccesibilidad de la Idea racional de lo sublime. En este sentido, para Deleuze, el kantismo no debe ser pensado como un idealismo trascendental sino como un empirismo trascendental.

Sin embargo, el propio Kant no fue lo suficientemente lejos. Por eso, se puede decir que Deleuze es un poskantiano, pero “menor”, porque no resuelve el kantismo en el trío Fichte, Schelling y Hegel sino en los prekantianos Spinoza y Leibniz. En este caso, Deleuze produce un agenciamiento entre Kant y Leibniz, para el que la sensibilidad misma es inteligible, para el que hay Ideas en la sensibilidad misma. Con Leibniz Deleuze afirma la existencia de una Idea de sensibilidad immanente que no es idéntica a mis percepciones, pero que constituye la condición real de la sensibilidad misma, esto es, la condición de la experiencia real y no solo de la experiencia posible kantiana.

A partir del texto de Gueroult dedicado a Leibniz¹³, Deleuze distingue entre la extensión como magnitud extensiva, “el *extensum* o el término de referencia de todas la *extensio*”, del espacio completo, “el espacio como cantidad intensiva: el puro *spatium*”.¹⁴ “Deleuze... se quedará en la dupla *extensio-spatium* como orientación radical de sus estudios. Una de las dimensiones... extensiva y la otra intensiva”.¹⁵ Retoma así la conclusión de Gueroult según la cual “no hay extensión que no sea espacial, pero que hay espacios sin exten-

sión”,¹⁶ para afirmar que la intensidad no puede reducirse a la extensión. Frente a lo meramente empírico, lo extensivo o actual, la experiencia apela a un empirismo trascendental que incluye su aspecto intensivo o virtual.

El espacio intensivo como principio genético de la sensibilidad es el lugar en el que se produce el encuentro entre la estética y la ontología. El espacio intensivo es la condición de la experiencia real, a la vez que principio de composición de la obra de arte. La sensación o percepción adquiere un aspecto ontológico en una “lógica de la sensación” que reúne las dos partes de la estética: la teoría de las formas de la experiencia –el ser de lo sensible–, y la obra de arte como experimentación –el ser puro de sensación–. El artista usa síntesis intensivas para producir bloques de sensaciones, a la vez que revela la naturaleza de esta síntesis, pues de lo que se trata es de no “separar la sensibilidad de sus potencias experimentales y de sus espacios”.¹⁷

Amanda Núñez se separa claramente de deleuzianos como Gualandi o los que denomina “idealistas deleuzianos” como Badiou o Véronique Bergen, que contemplan el devenir en Deleuze únicamente en su aspecto temporal no considerando “la heterogénesis y su relación topológica con el espacio no extenso... el movimiento creativo de inmanencia entre planos y ámbitos como dibuja la heterogénesis”.¹⁸ Si los diversos escritos de Deleuze sobre el arte son “filosofía, simplemente filosofía”,¹⁹ es precisamente porque constituyen exploraciones y experimentos dentro de este dominio trascendental de la sensibilidad que nos conectan con el *Afuera* virtual.

El recorrido deleuziano de la problemática pasa... por la cuestión de que el *sensus communis* sea externo, esto es, sea el espacio de la percepción y no interioridad del sentimiento; y termina siendo formulada como un *Afuera* virtual en su obra sobre Foucault, y como plano de inmanencia en *¿Qué es la filosofía?*, relacionada íntimamente con la imagen y la materia.²⁰

En este sentido, si la materia alude a un espacio intensivo no extenso, la imagen debe tratar de pensar lo impensado. En su última obra junto a Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze alude a una “nueva imagen del pensamiento”. Esta nueva imagen es la del “plano de inmanencia”. Y para conseguir instaurar este plano es necesario conectar el pensamiento con “lo no pensado en el pensamiento”, con el *Afuera* al que aluden Blanchot y Foucault,²¹ creando relaciones nuevas que señalen la persistencia de ese algo impensado en lo pensado.

Para Deleuze, la filosofía es creación de conceptos pero sobre todo instauración de ese plano de inmanencia: “El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*”.²² De ahí la necesidad de afirmar una filosofía de la inmanencia en Deleuze que aúna ontología, ética, política y estética en un mismo movimiento, de modo que “obligue a la ontología a dejar de ser una parcela del saber, supuestamente neutra, que lucha contra sus adversarias: la estética, política, moral, etc., y sus extralimitaciones o infralimitaciones, buscando ocupar la extensión completa de la filosofía”.²³

Rodrigo Menchón Sánchez

ORCID.org/0000-0002-0648-0741

NOTAS

¹ Agamben, G., “La inmanencia absoluta” en *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 417.

² Núñez, A., *Una estética del espacio para una ontología menor*, Arena Libros, Madrid, 2019, p. 107.

³ Marrati, P., Zourabichvili, F. y Sauvagnargues, A., *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 10. Citado por Amanda Núñez, *Op. Cit.*, p. 42.

⁴ Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 43.

⁵ *Ibid.* p. 59.

⁶ Aristóteles, *Metafísica, Libro IV, Capítulo segundo*, Alianza, Madrid, 2008, p. 111.

⁷ Deleuze, G., *Lógica del sentido, Vigésimo quinta serie, De la Univocidad*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 215.

⁸ Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 44.

⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰ *Ibid.*, p. 67. En su artículo “Los pliegues del tiempo: *Kronos, Aión y Kairós*”, publicado en la revista *Arte diez N°4* en 2007, Amanda Núñez se interesaba por el concepto de tiempo que Deleuze trabaja en *Lógica del Sentido (1969)*, el tiempo puro o *Aión* que violenta la normalidad del tiempo lineal *Kronos* y hace que todo cambie. Este ensayo demuestra como para alcanzar ese tiempo puro ontológico es necesario dar cuenta del espacio puro estético.

¹¹ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 37. Citado por Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 97.

¹² Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 105.

¹³ Gueroult, M., “L’espace, le point et le vide chez Leibniz”, en *Revue Philosophique de la France et l’Étranger*, t. 136, no 10/12, oct-dic. 1946, pp. 429-452. Gueroult distingue cua-

tro niveles de abstracción correspondientes a la concepción leibniziana de la extensión-espacio: El *extensum*, la *qualitas* extensa, la *extensio* y el *spatium*. Citado por Núñez, A., *Op. Cit.*, p.120.

¹⁴ Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 335.

¹⁵ Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 119.

¹⁶ “On peut donc dire qu’il n’y a pas d’étendue qui ne soit spatiale, mais qu’il y a des espaces sans étendue” Gueroult, M., *Op. Cit.*, p. 435.

¹⁷ Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 105–107.

¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹ Deleuze, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2007, p.166. Deleuze esta respondiendo a una pregunta sobre el género literario de *Mil Mesetas*, pero su respuesta es aplicable a todos sus libros.

²⁰ Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 158.

²¹ Para renovar la pregunta heideggeriana *¿Qué quiere decir pensar?*, Blanchot en *El libro por venir* y Foucault en *El pensamiento del Afuera* –su ensayo dedicado al propio Blanchot– apelan al “Afuera” del pensamiento, esto es, abren la posibilidad de pensar de otra manera, en el límite del pensamiento. Para un análisis más detallado véase mi artículo Menchón, R., “¿Pensamiento en Cruce?”, en Gimbel, M. V. (ed.), *Pensamiento*, CRUCE Arte y Pensamiento contemporáneo, Madrid, 2019, p. 67-71.

²² Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 42.

²³ Núñez, A., *Op. Cit.*, p. 67.

UNIVERSIDAD DUAL: RETOS ACTUALES
EN HUMANIDADES, ARTES Y SOCIEDADES
DUAL UNIVERSITY: CURRENT CHALLENGES
IN HUMANITIES, ARTS AND SOCIETYS

ANTONIO CASADO DA ROCHA (ed.), *Cultura Dual: Nuevas identidades en interacción universidad-sociedad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2019, 242 pp.

La universidad no se transforma sola, sino en interacción con su entorno. Siendo una institución académica de origen medieval, no es de extrañar que los distintos saberes fueran organizados en “disciplinas” –ese término escolástico– en base a un orden jerárquico afin a su entorno. Tampoco es de extrañar que pensemos que ese entorno ha ido transformándose desde entonces y que las universidades lo han ido acompañando, cuando menos, de forma asincrónica y casi siempre a remolque del cambio social. Hoy observamos, por ejemplo, cómo las disciplinas de corte “científico” gozan de un mayor prestigio social que las denominadas “humanidades”. Observamos cómo a través de las primeras ha llegado recientemente a la universidad –al menos oficialmente– lo que se denomina “formación dual”, que permite la inmersión de estudiantes en el ámbito laboral durante su período formativo. Las ventajas que ese régimen de alternancia puede suponer para las disciplinas técnico-científicas son, a priori, evidentes. Sin embargo, como *filosofía educativa* no está exenta de ciertos cuestionamientos cuando es aplicada, en especial, al ámbito de las humanidades, las artes o la cultura en general. Estos son, de hecho, los problemas planteados en la obra aquí reseñada. Vayamos por partes.

El libro –editado por Antonio Casado da Rocha– pretende ahondar en lo dual de forma constructiva, atendiendo a los saberes y culturas locales más vulnerables a situaciones de *epistemicidio*. Cuenta con veintidós autores con distintas experiencias en docencia, investigación y extensión universitaria. El libro está compuesto por catorce artículos que no desembocan en soluciones concretas, sino en sugerencias y puntos de partida para abordar los retos de la *universidad dual*. Por un lado, esta propuesta acepta la idea de la formación universitaria como cualificación técnica en respuesta a las –difícilmente predecibles– demandas y necesidades coyunturales del mercado laboral. Por otro lado, identifica a la universidad como una institución de reflexión, pensamiento crítico y preservación de la cultura más vulnerable: aquella que no renta económicamente al tejido social y productivo de su entorno, al menos a corto plazo. Esa “tercera misión” –que se suma a la docencia e investigación– supone para los autores un reto de primer orden, a la cual van encaminadas las dos partes en las que se divide la obra. En la primera de ellas se aborda el objetivo desde el sistema universitario español en contraste con el europeo e internacional. En la segunda parte se pasa del diagnóstico general a una exploración heurística de algunas vías que pueden encauzar esa cultura dual en humanidades, partiendo de diferentes casos surgidos en el sistema universitario vasco.

Comienza Antonio Ariño Villarroya presentando el recorrido de la función cultural de la universidad a lo largo del tiempo, de su carácter e institucionalización. En el contexto español destaca a Rafael Altamira, que propuso como objetivos de extensión universitaria la *democratización del saber y la formación integral de la persona*. Aludiendo también al pensamiento de Ortega y Zambrano, recuerda el *liderazgo cívico* como tarea, es decir, el servir como guía o referencia de la transformación social. Y ante ello, Ariño adiciona otras dos funciones: la *preservación del patrimonio cultural* (científico, documental, bibliográfico) y la *innovación sociocultural* dentro del contexto de la sociedad global del aprendizaje. Este último punto retoma la concepción de la innovación propuesta por Echeverría (2017), que da cuenta de su carácter plural y amplía un concepto habitualmente reducido a los ámbitos empresariales, científicos o tecnológicos.

Sin embargo, el ámbito de las humanidades puede y debe ser innovador, en caso de que quiera sobrevivir. Un ejemplo de ello lo expone Olaia Miranda Berasategi abordando el estado de la investigación en arte. Esta autora defiende que la lógica dominante en la investigación académica se aleja sustancialmente de la *práctica* artística, la cual no tiene porqué responder a una norma discursiva. También argumenta que el déficit innovador proviene de una falta de valentía y confianza para afrontar la investigación bajo nuevos prismas, como en su caso, que adopta las lentes de la epistemología del arte. La cuestión central que ello suscita es, entonces: ¿De dónde proviene esa generalizada carencia de ímpetu?

Parte de la explicación puede estar relacionada con la política interna de la academia, cuestión examinada por María José Guerra. Identificando el neoliberalismo, la hiperburocratización y la sociedad del control – aludiendo a Deleuze – como elementos de transformación acelerada de las universidades, Guerra constata cómo se ha ido evanesciendo la *universidad social* labrada durante los años ochenta y principios de los noventa. El detrimento de la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, así como la precarización del profesorado más joven, son nuevos problemas difícilmente solucionables bajo el paradigma neoliberal actual. Sus modos de gestión y evaluación se relacionan con el aumento progresivo de ansiedad, estrés, depresión y, en algunos casos, el suicidio. Izaskun Sáez de la Fuente y Javier Martínez Contreras dan cuenta de ello analizando algunas patologías que, además, se intersectan con cuestiones de género. Estas *formas de vida* presentes en la academia son, según los autores, procesos estructurales de injusticia. Un desalentador panorama que puede comprenderse con el análisis de Fernando Broncano, bajo una solvente y esclarecedora óptica económico-política.

Tras las etapas mercantil e industrial del capitalismo, Broncano apunta que en la sociedad de la información la *producción cognitiva* se ha convertido en un centro neurálgico del capitalismo, provocando una gran contradicción cultural: la generación de una inmensa *industria de desinformación e ignorancia*. Según Broncano, el neoliberalismo deforma el carácter social, colectivo y cooperativo del conocimiento. Hace de la academia un *mercado* donde la competitividad y la lucha por el reconoci-

miento degenera en patrones de trabajo cercanos a lo patológico, provocando una disparatada carrera por la producción de artículos, libros o cualquier otra modalidad enmascarada de mercancía. En este entramado, los profesores no son examinados por sus conocimientos, sino por una barroca colección de protocolos y actividades que presuntamente incrementan la calidad, provocando una creciente pérdida de autonomía, un terror permanente a la vigilancia gerencial y una crisis de desconfianza entre el profesorado. Una tesis que se completa con la propuesta por Mikael Karlsson, centrada en las consecuencias de comercializar el conocimiento.

Karlsson distingue tres modalidades de investigación: *académica*, *industrial* y de *salud pública*. La diferencia entre ellas se sustenta en sus fines u objetivos, siendo la *curiosidad* en la primera, el *comercio* en la segunda y el *bienestar* en la tercera. Es en la investigación académica donde establece tres características necesarias: existencia exclusiva de criterios epistémicos en lugar de económicos o políticos, la accesibilidad pública de los resultados y, en tercer lugar, la liberación de conflictos de intereses particulares. Estos tres deseables rasgos entran en conflicto, naturalmente, con el problema de la financiación. Y es aquí donde critica la idea de “la industrialización de la curiosidad”, en sintonía con Broncano. Karlsson realiza una prognosis pesimista y lo plantea como un reflejo más de un fenómeno presente en el resto de esferas sociales. Ahora bien: si hay algún lugar donde resistir esa tendencia, ese es el constituido por la universidad pública.

Rafael Cejudo coincide con Karlsson y abogar por/defender que, por su parte, que

la academia debe reforzar su identidad en una alianza mutuamente potenciadora con la industria. Cejudo establece una analogía entre empresa y universidad, tanto pública como privada, y considera que una *responsabilidad social universitaria* debe ir más allá de su tercera misión. La universidad no debería depender completamente de la sociedad, sino ser precisamente el polo donde se permita actuar sin las constricciones de una lógica lucrativa. Por ello, Cejudo cree necesaria una *responsabilidad cultural universitaria* que mantenga el carácter plural de la cultura, libre de modas o preferencias sociales. Vicente Manzano-Arrondo y Alejandra Boni se suman a ello defendiendo que otra cultura académica es posible: una universidad despierta, alternativa y comprometida con el conocimiento genuino, la mejora de la sociedad y el goce duradero de la población. Su propuesta podría sintetizarse bajo el lema *hacer bien el bien, estando bien*; que remediaría esa combinación de *microapasionamiento* y *macroapatía* que se vive en la universidad actual.

Una de las aristas de ese reto viene de la mano de Jon Umerez y Marta García Rodríguez, que abordan la posibilidad de conciliar las dos culturas a las que aludía C.P. Snow en 1959: la cultura literaria y la cultura científica. Analizando la ulterior concepción de la *tercera cultura* propuesta por John Brockman, Umerez ve en las Ciencias de la Complejidad una clara referencia para armonizar sinergias entre ciencias y humanidades. No obstante, advierte también del peligro de caer en las llamadas “guerras de las ciencias”, para lo cual sugiere que la filosofía adopte un rol *crítico* y *preventivo* ante posibles excesos. Un rol que quizás debería asumir la llamada de Marta García Ro-

dríguez a la humildad, ya que la filosofía no puede presentarse como el único espacio de conciliación. Ese espacio debería ser el conjunto de la universidad, en su pluralidad de saberes. Lo que aportaría la filosofía, según la autora, sería la dotación de sentidos que compensen el continuo desencantamiento del mundo generado por las ciencias particulares.

Por su parte, Antonio Casado da Rocha y Janet Delgado Rodríguez reflexionan sobre la extrapolación del carácter pluridisciplinar de la bioética al resto de parcelas académicas. Siguiendo a Garcés (2017), abogan por una “alianza de saberes” que facilite arrostrar conjuntamente los temas de nuestro tiempo. También señalan que solo a través del reconocimiento de nuestra *vulnerabilidad compartida* es como podemos construir mejores climas de trabajo, tanto en el mundo sanitario como académico. En este sentido, la *resiliencia* –entendida como capacidad dinámica de organismos y colectivos para recuperarse de las crisis– sería un valor central que puede mejorar el funcionamiento psicosocial de una comunidad. Y ahí, la cultura –el “autocultivo con otros”– posee un rol fundamental, aunque para ello habría que hacer visible el *habitus* implícito en el que funcionan las instituciones y que no se recoge en documentos oficiales.

Otras dos aportaciones de interés son las de Ekai Txapartegi Zumeta y Elizabeth Pérez Izagirre. El primero defiende una colaboración sinérgica universidad-empresa y la segunda atiende un caso práctico en la relación universidad-escuela. Txapartegi cree que la filosofía tiene elementos valiosos para el mundo empresarial, más allá del papel cosmético y buenista que se asume en

algunos “txokos éticos”: aporta saber *pensar el presente, pensar a la gente como gente y saber vender ideas*. Tres competencias que permiten distinguir entre imaginación y fantasía, habilidad indispensable para cualquier negocio exitoso. Por otro lado, Pérez da cuenta del “currículo oculto” en las escuelas, el cual refiere a efectos nocivos como la *otrorización* y la reproducción de desigualdades entre alumnado autóctono e inmigrante. Ambos argumentan sus posiciones a partir, también, de sus propias experiencias en la práctica. Junto con el resto de aportaciones que este libro contiene, muestran que los retos de nuestro tiempo son tan económicos como culturales, tan de ciencias como de letras: por eso convendría encaminarse hacia una *alianza de saberes*. La exigencia de atender a todos ellos, y no solo a unos pocos, caracteriza la *universidad dual* propuesta, cuya idiosincrasia pretende ser, ante todo, *plural*.

Bibliografía

- Echeverría, J. (2017). *El arte de innovar: naturalezas, lenguajes, sociedades*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.

José Luis Granados Mateo

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

jlggranados.ing@gmail.com

ORCID.org/0000-0002-5881-6163

BIOÉTICA PARA LOS TIEMPOS QUE VIENEN BIOETHICS FOR THE TIMES TO COME

LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, MARÍA TERESA (ed.). *Bioética. Presente futuro*. Madrid, Plaza y Valdés, 2019, 212 pp.

Pocas disciplinas filosóficas han vivido un período de productividad y difusión similar al acaecido en la bioética en las últimas cuatro décadas. Quizá motivado por la urgencia social de los problemas que aborda, quizá por la comunicación interdisciplinar que reclama su ejercicio, quizá por la atracción de talento a los centros de investigación en los que se desarrolla; en cualquier caso, hemos asistido a una etapa de esplendor de la reflexión filosófica sobre los problemas éticos relacionados con lo biológico en un sentido amplio.

Tras este auge, el observador poco atento podría considerar que la bioética se ha ido diluyendo en otras disciplinas, o incluso que ya ha resuelto (o explorado lo suficiente) los principales asuntos a los que se ha dedicado, y que es tiempo de que otras ramas de la ética releven su primer plano. Esta obra, coordinada por la catedrática emérita de Filosofía Moral (USAL) M.^a Teresa López de la Vieja, demuestra que no hay nada más equivocado; de hecho, la bioética goza de excelente salud, y, también gracias a la rica tradición que se ha ido construyendo, está más atenta que nunca a las complejidades del mundo contemporáneo.

La bioética sigue precisando de evolución y adaptación continua para abordar su objeto de estudio. Como señala López de

la Vieja en la introducción a esta obra colectiva, los cambios sociales e innovaciones médicas y tecnológicas se suceden a velocidades cada vez más aceleradas en nuestros días, y la tarea de la filosofía, pues, no puede quedarse atrás. Pero esta velocidad no debe provocar apresuramiento o torpeza. Es necesario que la disciplina bioética, como otras, guarde las virtudes filosóficas del paso firme y seguro.

Este libro es buena prueba de la posibilidad de un equilibrio tal, entre la atención urgente que reclaman los problemas contemporáneos y la perspectiva reposada y rigurosa propia de quien filosofa. Durante las poco más de 200 páginas que lo componen, los diferentes autores y autoras abordan temas contemporáneos, compartiendo todos/as ellos/as una mirada erudita, crítica e inspiradora sobre la actualidad de la bioética. En efecto, los diez capítulos hacen gala de una común virtud: presentan un conocimiento profundo sobre temáticas específicas a la vez que ponen en juego herramientas filosóficas plurales para abordarlo de forma sugerente y fructífera.

La obra editada por López de la Vieja se divide en dos partes. La primera lleva por título “Bioética: lo personal y lo público”; la segunda, “En presente y en futuro”. Sobre estas dos dicotomías y sobre los puentes que cruzan sus fronteras pivotan los temas bioéticos abordados.

En el primero de los capítulos, Stuart J. Youngner (Case Western Reserve Univer-

sity, Cleveland, EE. UU.) reflexiona sobre la relación de la sociedad estadounidense con la muerte, bajo el poético título “mirar a la muerte es como intentar mirar al sol” y con traducción de la propia López de la Vieja. A partir de su dilatada experiencia como médico psiquiatra y como académico, Youngner expone la evolución reciente de nuestra forma de abordar el fin de la vida al hilo de las transformaciones tecnológicas de las últimas décadas.

El segundo capítulo está firmado por Mark P. Aulisio, también de la Case Western Reserve University de Cleveland. En este caso, se trata de una precisa y minuciosa defensa de la idea de que la bioética clínica no puede ser otra cosa que contextual, por su propia naturaleza; tesis que resulta profundamente convincente después de leer las persuasivas razones que expone Aulisio.

M.^a Teresa López de la Vieja de la Torre, catedrática emérita de la Universidad de Salamanca y editora del volumen, presenta en el tercer capítulo los aspectos institucionales de la bioética contemporánea. La investigación sobre instituciones y ética pública que López de la Vieja viene desarrollando en los últimos años es especialmente útil y valiosa, puesto que aborda, como ella misma comenta, un ámbito no demasiado explorado hasta el momento en bioética. Poniendo de manifiesto el hecho de que la bioética aparece en contextos institucionales, la autora aboga por la incorporación de principios de ética pública a los principios clásicos de la bioética.

Lizbeth Sagols Sales (UNAM) escribe sobre bioética y globalización, uno de los asuntos más en boga de los últimos años. La vocación universalizadora de las nor-

mativas internacionales bioéticas, como la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO (2005), así como la efectiva globalización ocurrida en las últimas décadas, obligan a reflexionar sobre la posibilidad y/o la necesidad de diseñar una bioética global. Imprescindible pues, como en otras disciplinas, interrogarse en profundidad sobre la inclusión de la diferencia, las éticas de mínimos, las desigualdades materiales entre los Estados y sus causas, etcétera.

Siguiendo la línea que reflexiona sobre los grandes desafíos contemporáneos, Isabel Roldán Gómez (USAL) aborda la posibilidad de que exista una bioética postsecular, donde las sensibilidades religiosas de la población que las tenga puedan encontrar acomodo dentro de la ética compartida de la sociedad. En sociedades plurales y democráticas, el encaje de las diferentes sensibilidades morales dentro de un marco común aceptable y mínimo es un desafío continuo, y las tesis aquí desarrolladas por Roldán contribuirán a este siempre candente debate. Con este capítulo se cierra la primera parte de la obra, titulada “Bioética: lo personal y lo público”.

La segunda parte, bajo el título “En presente y en futuro”, comienza con un capítulo firmado por David Rodríguez-Arias Vailhen (UGR) que formula la inquietante pregunta: “¿Máquinas que leen la mente?”. Rodríguez-Arias analiza las tecnologías conocidas como *brain-computer interfaces* (BCI), tecnologías que generan numerosos dilemas éticos, centrándose en lo relacionado con la intimidad. Para ello, realiza un inspirador recorrido sobre las diferentes concepciones de la intimidad y su función antropológica,

justificando así la pertinencia de su protección frente a las ventajas pragmáticas que puedan arrojar las BCI.

A continuación, Blanca Rodríguez López (UCM) presenta un capítulo sobre modificación genética y beneficencia reproductiva, explorando algunas implicaciones y limitaciones del polémico “Principio de beneficencia reproductiva” formulado por el filósofo moral Julian Savulescu por primera vez en 2001. Con un tono riguroso, provocador y deliberadamente audaz, Rodríguez perfila sus argumentos a favor y en contra de Savulescu acerca del complejo tema de la moral debida hacia los descendientes: ¿es un deber moral garantizar las mejores condiciones posibles para su vida?, ¿es posible formular un bien incondicional para juzgar esas condiciones de vida?, ¿qué diferencia las modificaciones (o elecciones) llevadas a cabo mediante medios tecnológicos, como la selección de gametos de la FIV, de aquellas que se realizaban tradicionalmente por otros medios?

El siguiente capítulo corre a cargo de Aníbal Monasterio Astobiza (UPV), quien se adentra en los ignotos caminos de la ética espacial. Monasterio despliega un conocimiento notable sobre la historia de la exploración del espacio, para acabar rastreando las necesidades de una ética espacial contemporánea y, en concreto, de una bioética que pueda responder a las preguntas que la conquista espacial lanza; tanto a escala más inmediata (sobre las situaciones de las personas astronautas de hoy en día, por ejemplo) como a escalas más especulativas que casi parecerían ciencia-ficción si no fuera por la vertiginosa aceleración histórica que vivimos en nuestros tiempos.

Mar Cabezas Hernández (UCM) vuelve a aterrizar en nuestro planeta para poner sobre la mesa los problemas que afectan a un colectivo, como señala, demasiadas veces invisibilizado: la infancia. Cabezas reivindica convincentemente la necesidad de abordar los asuntos éticos concernientes a la infancia en su especificidad; en concreto, en este texto se ocupa de la naturaleza del abandono emocional desde el punto de vista de la bioética, concluyendo que se trata de un asunto de salud pública y que en estos términos hemos de hacernos cargo de él.

Cierra el volumen Fernando Aguiar González (IFS-CSIC), especialista, entre otros temas, en ética experimental, para preguntarse sobre un asunto espinoso y precisamente por ello, quizá, poco investigado: el asco. Después de un breve recorrido por la tradición del tema, Aguiar expone su propia interpretación del fenómeno a partir de la de Paul Rozin, que, a su vez, tiene que ver con la *terror management theory*. Según esta visión, el asco estaría relacionado, al menos en alguna de sus manifestaciones, con el miedo a la muerte y la evitación de la misma que se pone en práctica como mecanismo de supervivencia. Así, Aguiar nos conduce hasta la reflexión sobre el asco que pueden producir las características físicas propias de las personas mayores y/o enfermas, proponiendo una atención sobre este fenómeno que pueda facilitar las labores de cuidado de estos colectivos a la vez que amplíe nuestra comprensión de las relaciones humanas y sus complejidades y claroscuros emocionales y morales.

En definitiva, los temas abordados en los diferentes capítulos son diversos, novedo-

sos, algunos sorprendentes, otros provocadores, y todos ellos necesarios para seguirle el pulso a la actualidad bioética. Como señala López de la Vieja en su introducción, no podemos ni olvidar los temas clásicos ni dejar de atender a los nuevos problemas que van surgiendo, si queremos tender esos puentes que la bioética aspira a construir: entre las instituciones y las motivaciones personales, entre los consensos de la ética pública y los valores de

vida buena de cada cual, entre unas y otras naciones... Y, aunque no se mencione explícitamente, entre la comunidad académica y el público general, indispensable meta a cuya consecución contribuye esta obra.

Belén Liedo Fernández

belenliedo13@gmail.com

IFS-CSIC

ORCID.org/0000-0002-8109-8454

UN MEREcido HOMENAJE A LA FILÓSOFA FEMINISTA KATE MILLETT

A WELLDESERVED TRIBUT TO THE FEMINIST THINKER KATE MILLETT

ROSALÍA ROMERO PÉREZ, *Kate Millett. Género y política*. Con Prólogo de Cèlia Amorós. Madrid, Sequitur, 2018, 80 pp.

Las palabras y las imágenes compiten en impacto y duración. Las imágenes tienen más impacto, las vemos aunque no queramos, pero las palabras duran más y su efecto puede explorarse en diferentes formas tiempo después a través de análisis conceptuales y políticos.

De tarde en tarde consiguen asentarse en nuestras mentes expresiones que condensan una época como “Pienso, luego existo”, “proletarios de todos los países, uníos” o “lo personal es político”. Estas últimas son las que no traen aquí.

“Lo personal es político” es analizado por Kate Millett y une dos esferas separadas hasta el momento, lo personal y lo político, el afuera y el adentro. La supuesta muralla que les separaba se convierte en un torrente de ida y vuelta. Si las situaciones personales de-

penden de la política y estas influyen en ella, poca tranquilidad nos queda pues al no poder desentendernos, por definición, de lo personal, tampoco podremos hacerlo de la política. El último reducto de esta tranquilidad nos lo deshace Kate Millett en una obra cuyo título nos resulta a primera vista menos contradictorio: *Política sexual*.

Que esta figura de la política feminista sea conocida poco más allá de quienes nos dedicamos al feminismo filosófico se debe a que, hasta tiempos recientes feminismo y filosofía tampoco habían mostrado sus pasadizos. Entre lo uno y lo otro Kate Millett era poco conocida. Digo era porque el libro de Rosalía Romero *Kate Millett. Género y Política*, prologado por Cèlia Amorós y editado por Sequitur, es una joya divulgativa del pensamiento de la autora.

Lo político nutre lo personal, influye en nuestro pensar, pero también en nuestro sentir y en los sentimientos que creamos o

destruimos en nuestras relaciones, con más exactitud, en las relaciones entre varones y mujeres hasta poder decir la autora tratada que el amor es el opio de las mujeres, y ¿quién trafica con este opio? Entre otros, los grandes literatos como Henry Miller, Freud, Norman Mailer, H. D. Laurence y Jean Genet, así como los ensayistas Friederich Engels y Sigmund Freud.

Este eje y toda la obra de Kate Millett son destilados de modo magistral por Rosalía Romero al ponernos al alcance de la mano y del cerebro el lenguaje de un hito del siglo XX de la Historia de la Teoría Feminista que, como dije, es bastante desconocida fuera de los cenáculos universitarios y/o feministas.

Desconocimiento imperdonable pues su importancia radica en girar nuestro ámbito de categorización de la realidad en campos tan escurridizos como “lo personal” y “lo político” y encubre la necesidad de analizar en extenso dichos ámbitos y sus relaciones pues alguien dijo que del aserto de Millett se está extrayendo de modo equivocado la consecuencia de que todo lo personal es político.

Pues, a pesar de que, tal como nos recuerda Rosalía Romero, el hecho de que Kate Millett haya sido la autora de una de las tesis más vendidas de la Historia, no la convierte en conocida por el gran público, ni siquiera, podemos añadir, por personas con estudios humanísticos; por eso es tan importante, en este momento en que el movimiento feminista se convierte en un movimiento de masas, la divulgación de su pensamiento, puesto que introdujo en la teoría feminista y en el feminismo filosófico conceptos que arrastran un largo debate y que están lejos de ser cerrados.

El libro de Rosalía Romero cumple con esta necesidad: la hace accesible al gran pú-

blico inscribiéndola, a la vez, en la genealogía feminista. Esta última está perfectamente trazada en la Introducción y el primer capítulo donde nos presenta la figura de Millett como la legítima heredera de Simone de Beauvoir.

Los siguientes capítulos despliegan la obra de Millett, incidiendo en la originalidad de su pensamiento al entender que el poder no solo se manifiesta en la redacción de leyes, reuniones de políticos, ejercicio de la fuerza, etc., sino que clava daga en el psiquismo humano, en la manera de sentir, de relacionarnos, de amar ... y esto se conforma a través de los cuentos que nos cuentan, los bailes que bailamos, las canciones que nos cantan y cantamos, las obras literarias que leemos, en fin toda aquella atmósfera educativa que nos va acompañando en nuestro crecer y madurez.

Conocer la obra de Millett es una de las herramientas obligadas para analizar nuestro presente, este que Rosalía Romero nos trae a colación cuando contrapone la posición de Foucault, autor objeto de su tesis doctoral sobre las relaciones entre este y la teoría feminista, a la de Millett en el asunto de enjuiciamiento de la revolución islámica iraní. Kate Millett fue invitada a participar en la manifestación del 8 de marzo de 1979 y una vez que las autoridades ayatolás supieron de su presencia la deportaron sin ninguna contemplación. Nos recuerda Rosalía que las feministas iraníes actualmente están protagonizando una serie de protestas contra la obligatoriedad de llevar velo colgando sus velos de estacas.

No olvida tampoco Rosalía Romero, en este acercamiento de la autora para pensar la actualidad, la educación en el epígrafe *Género y Política* recordándonos las palabras

de Millett de que “bajo su [la del género] égida, cada persona se limita a alcanzar poco más, e incluso menos, de la mitad de la potencialidad humana”. La importancia de la educación en la formación del psiquismo, el conflicto tradición-opresión, asunto que hemos llamado coeducación en lo que se refiere a la formación del ser humano independiente de su sexo.

Estructura psíquica moldeada políticamente desde el patriarcado y que, en plena discusión a la hora de abordar temas como la violencia de género, nos remite a evaluar el *grado de cumplimiento* de nuestra educación formal respecto a los cambios exigidos para que tal educación sea un verdade-

ro antídoto contra la formación de nuestra estructura psíquica que el camaleónico patriarcado sigue inoculando por diversos medios.

Por todo lo anterior, la obra que comento es de una justicia militante admirable, justicia al divulgar a una autora tan importante como desconocida y militante, pues las nuevas generaciones que se acercan masivamente al feminismo tienen a su disposición un texto tan claro como completo de uno de los hitos del feminismo del siglo XX.

Amalia González Suárez

ORCID.org/0000-0002-6358-7051

LA TRANSICIÓN DE LAS IDEAS POLÍTICAS DESDE BODINO A HOBBS

THE TRANSITION OF POLITICAL IDEAS FROM BODINO TO HOBBS

JUAN TRÍAS VEJARANO, *Del antiguo régimen a la sociedad burguesa. El cambio de visión de Bodino a Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2019, 265 pp.

Juan Trías Vejarano, catedrático emérito de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, estudia en este libro la transición de las doctrinas políticas del antiguo régimen a la época liberal. La metodología empleada en su elaboración es la elección y análisis de algunas cuestiones consideradas fundamentales en esta transición (a saber, el paso desde el organicismo aristotélico a su rechazo, la secularización progresiva de los conceptos de justicia y ley, la soberanía y el pacto y, finalmente, la relación entre religión y polí-

tica) en cinco grandes teóricos políticos: Bodino, Altusio, Suárez, Grocio y Hobbes. La razón de la elección de estos pensadores es que son autores sistemáticos que han documentado en sus obras la secuencia histórica de este cambio de ideas políticas. A la cuestión de por qué queda excluido un autor como Maquiavelo, a quien muchos consideran el iniciador del pensamiento político moderno, responde Trías que ello se debe al hecho de que en la obra de Maquiavelo falta una teorización integral del orden socio-político como la que se da en los autores estudiados (cf. p. 16).

El libro es, ante todo, un estudio de la evolución del pensamiento político que se inscribe dentro de la lógica del análisis marxista de la historia y de sus conocidos nive-

les: “el orden económico, la estructura social, el aparato institucional y el entramado creencial” (p. 11). Ahora, como corresponde a una filosofía profundamente hegeliana como es el marxismo –en efecto, el marxismo es un hegelianismo invertido, en el sentido de que parte no de la *idea* sino de la *materia*–, la clave de bóveda de esta forma de pensar está en el *tiempo* que, si es humano, es *historia*. Por ello el énfasis de este libro está puesto constantemente en el movimiento y en las transiciones entre periodos del pensamiento político. De ahí también que en el apartado de reconocimientos Trías se refiera “a aquellos de los que aprendí a *pensar históricamente*, Karl Marx, Antonio Gramsci, José Ortega y Gasset, José Antonio Maravall y Pierre Villar” (p. 18).

El libro de Trías se divide en seis partes. Se abre con una breve Introducción (pp. 11-18). A continuación, el capítulo 1, titulado *Organicismo e individualismo. Del aristotelismo como referencia a su rechazo* (pp. 19-68), estudia en los autores elegidos las diversas formas de *organicismo político* y su posterior rechazo en Hobbes. El capítulo 2, de título *La concepción de la justicia como punto de ruptura. Las virtudes* (pp. 69-113), estudia, siempre según la metodología ya descrita, las nociones de justicia, derecho y ley. Especialmente sugerentes en este capítulo resultan los análisis de la impronta calvinista en las nociones de ley y derecho en Altusio. Con todo, las partes más interesantes, a las que dedicaremos después una presentación algo más detallada, son los capítulos 3 y 4. En efecto, el capítulo 3, que lleva por título *Soberanía y pacto* (pp. 115-197), además de la necesaria presentación de la *maiestas* o *soberanía* del poder de la República, contiene en particular información y análisis va-

lios sobre las fuentes jurídicas medievales de romanistas y canonistas del pensamiento de Bodino. El capítulo 4, a su vez, titulado *Religión y política* (pp. 199-262), se dedica al estudio de las ideas religiosas de nuestros autores que han tenido de algún modo un efecto en la conformación de sus respectivas teorías políticas. A todos ellos (con la exclusión de Suárez) es común la idea de tolerancia religiosa, dada la fragmentación y heterogeneidad religiosa surgida en las comunidades políticas tras la Reforma. De particular relevancia, por lo que se refiere a la proyección en las ideas de la Ilustración venidera, son la tendencia irenista a un *credo mínimo* en vistas de la *pax christiana* y de la consecuente tolerancia religiosa *inter christianos*, especialmente nítidas en el *arminiano* Grocio y el anglicano Hobbes (y, en tal sentido, *latitudinario*). Quien escribe estas líneas se ve tentado a reenviar a su *Estudio introductorio* de John Locke, *La razonabilidad del cristianismo* (Madrid, Tecnos 2017, pp. XI-CXXIX), donde se aborda detalladamente esta misma cuestión en John Locke. Finalmente, la obra concluye con un epílogo, titulado *De un cosmos jerarquizado a un universo en movimiento* (pp. 263-265), donde se recapitulan los puntos más característicos de los autores estudiados.

Pero veamos con algo más de detalle los capítulos tercero y cuarto. El capítulo 3, acabamos de decir, titulado *Soberanía y pacto*, recoge las doctrinas al respecto de los autores elegidos, aunque aquí nos limitaremos a Bodino, Altusio y Hobbes. Según Trías, “la teoría de la soberanía [de Bodino] es inseparable del marco de las guerras de religión en Francia (y de las amenazas exteriores que se cernían sobre ella) [...] y con ella se busca reforzar la posición del rey, que estima la

garantía de la paz” (p. 116). Por otro lado, dicha teoría, “deudora de una larga tradición que tiene su filón doctrinal, a partir del núcleo bolloés, en la obra de canonistas y civilistas, glosadores y comentaristas del derecho romano justinianeo”, hunde sus raíces en “los conflictos jurisdiccionales entre papado e imperio al comienzo y después en la creciente afirmación de las monarquías territoriales frente a las pretensiones hegemónicas de las dos potencias universales” (p. 117). Como indica Trías, Giesey ha dado a conocer “la dependencia del autor angevino del *ius commune* y de sus comentaristas italianos de los siglos XIII al XV” (p. 117). No es casual, pues, la frecuencia de las citas en *Los seis libros de la República* I, 8 (donde precisamente se define la *soberanía*) de Baldo degli Ubaldi, Bartolo de Sassoferrato, Alejandro Tartagna y el Panormitano (Nicolás de Tudeschis). Cuatro quintos de las notas de este decisivo capítulo del libro de Bodino son de civilistas, canonistas y comentaristas tardomedievales (cf. 119). Como contrapunto a su propia tesis sobre Bodino como un sostenedor de una monarquía ordenada y fuerte, pero limitada por diversos frenos (la religión, la justicia, la conservación del patrimonio real, etc.) y en tal sentido no absolutista, presenta Trías la opinión de J. Franklin, según el cual Bodino supone el final del constitucionalismo medieval (cf. *Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism*, en H. Denzer [hrsgb.], *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, München 1973, ss. 151-166). Se comprende en cualquier caso que desde esta perspectiva Bodino no acoja la teoría del pacto para explicar el poder real. En efecto, “fuese cual hubiese podido ser su papel histórico, el rey de Francia no lo es por elección [popular] [...], sino en virtud de ley,

la llamada ley sálica, una de las leyes fundamentales del reino” (p. 132). Bodino limita, por tanto, la función de los estados generales, carentes de verdadero poder de decisión, a un simple medio de comunicación del pueblo con el soberano. Bodino, en efecto, no proclama nunca soberana a la república, sino al monarca. Concluye así Trías que, aunque con Bodino se asiste a un reforzamiento de la posición del monarca, ello no significa un abandono del constitucionalismo medieval. Desde luego, el propósito de su obra es “combatir a los que defendían la rebelión de los súbditos contra su legítimo príncipe y con ello abrían la puerta a la *licenciosa anarquía*”, que “en ese momento era el peligro máximo” (p. 146).

Altusio, a su vez, aunque deudor de la teoría de la soberanía de Bodino, representa la posición opuesta al autor francés, al defender la tesis de la soberanía popular. Las fuentes de Altusio al respecto son de origen calvinista e hispánico. Así pues, perteneciendo la soberanía a la comunidad, la teoría del pacto cobra un papel decisivo en la política de Altusio. En efecto, la soberanía pertenece al *regnum*, tras constituirse como *consociatio universalis*. Ahora bien, como la comunidad soberana no puede gobernarse a sí misma, transfiere posteriormente a ministros y rectores el poder necesario para ejercer su cargo. El gobernante adquiere así el poder de manos de la comunidad. “Por derecho natural todos [los hombres] son iguales y no están sujetos a la jurisdicción de nadie, a no ser por el consentimiento o hecho voluntario, con el que se someten a poder ajeno y transfieren a otro sus derechos” (*Politica methodice digesta*, XVIII, 18). Los autores mencionados por Altusio en sustento de este principio son principalmente Vázquez de Menchaca y Covarrubias. Frente a cualquier pretensión de

un origen divino directo del poder del rey, Altusio declara que el origen y la sede del poder soberano es el pueblo. De ahí que si el rey se aparta de la fe debida al pacto suscrita con el reino, el pueblo, bajo la guía de los *optimates* o *éforos*, pueda legítimamente resistirle. Altusio dedica el penúltimo capítulo de la *Politica* a la cuestión de la tiranía y sus remedios. Así, el contraste entre Bodino y Altusio no puede ser mayor: mientras para el primero no cabe más remedio frente al monarca soberano devenido tirano que “huir, esconderse, evitar los castigos o sufrir la muerte, antes que atentar contra su vida o su honor” (*Seis libros* II,5,80), según Altusio el derecho de resistencia siempre asiste al pueblo frente al rey que ha incurrido en tiranía, bien deponiéndolo, bien incluso dándole muerte, aunque siempre por medio de los éforos, no privadamente (cf. p. 160).

En Hobbes el pacto es de naturaleza muy distinta –sostiene Trías– a como se presenta en Altusio. Siguiendo a C. Schmitt, distingue Trías netamente las *estipulaciones medievales* y el *pacto constituyente moderno*. El pacto en Hobbes, a diferencia del de Altusio, es ya moderno. De un lado, es un pacto entre individuos, no entre las familias o sociedades previas a la *civitas*. De otro, el pacto es de cada uno con cada uno, “para disipar cualquier duda de un pacto con el soberano, al estilo del pacto tradicional del rey con el pueblo” (p. 190). El pacto no es con el soberano, sino para constituir al soberano. Con ello Hobbes pretende asegurar la independencia del soberano frente a los que le constituyen como tal.

El capítulo 4, titulado *Religión y política* como sabemos, aborda aquel “punto crucial, con el que se abre una época de agudo conflicto religioso que se entretreje con otro

político” (p. 199). La Iglesia, que en la sociedad feudal juega un papel fundamental, es desplazada en la época moderna por las instituciones civiles. En esta lenta, pero imparable acción de sustitución los dos grandes actores son la monarquía absoluta y la Reforma. Para limitarnos a los autores que hacen las propuestas más interesantes nos ceñimos a Grocio y Hobbes.

Grocio es poco conocido como exegeta y teólogo, a pesar de que son estas precisamente las materias a las que dedica más obras. Sus obras teológico-políticas más destacables son: *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1614-1617), *De servanda per mutua tolerantiam Ecclesiarum concordia* (1614), y finalmente *De veritate religionis christianae* (1627) y *Via ad pacem ecclesiasticam* (1642). Según Trías, “partiendo de una firme fe religiosa encuadrada en el calvinismo arminiano, [Grocio] defendió un cristianismo racionalista e integrador de las diferentes confesiones en pugna, que tenía muchos elementos de religión natural, huía del dogmatismo y predicaba la tolerancia” (p. 238). Se trata de un *cristianismo ecuménico* en el que prevalece la dimensión práctica sobre la doctrinal y que debía reducirse a lo esencial, dejando de lado las cuestiones polémicas, de ordinario llenas de intrincadas y sutiles teorías teológicas (cf. p. 238). La de Grocio es por ello una religión pacífica y sencilla que quiere convencer, no perseguir, a los que yerran. La principal obra al respecto es el *De imperio summarum potestatum circa sacra*. En ella se parte de la noción de *poder soberano* (*summa potestas*): “Huius ergo summae potestatis ita definitae imperium decimus, non ad profanum tantum, sed ad sacra quoque extendi” (p. 240). Según Grocio, aunque el po-

der supremo es uno, desempeña diversas funciones, entre las que se incluyen las sagradas. Es verdad que circunscribiendo el poder del soberano solo a las *acciones exteriores*, sean profanas o sagradas, se salvaguardan los derechos de la conciencia. El derecho de resistencia es abordado entonces. Grocio lo rechaza: “imperia juri divino repugnantia etsi ad agendum non obligant, obligare tamen ad vi non resistendum et unde ea obligatio” (p. 242). Para someter a su vez las funciones sagradas a las políticas, Grocio distingue entre un *juicio directivo* (intelectual), que corresponde a las diversas instancias eclesiásticas, y un *juicio imperativo* (de natural volitiva), que compete al soberano. Tanto la *legislación* (de naturaleza general) como la *jurisdicción* (de naturaleza particular) son siempre del soberano. Ni la Iglesia ni los pastores disponen de ellas. Grocio niega así el *ius puniendi* a las instancias eclesiásticas. Incluso la jurisdicción sobre los asuntos eclesiásticos se reserva al soberano. Al sacerdocio no compete jurisdicción alguna. Contra la doctrina católica de los *tria munera*, Grocio restringe las funciones de los pastores solo a la fe y los sacramentos, excluyendo de ellas toda forma de gobierno y jurisdicción.

También en Hobbes la cuestión de religión y política es decisiva. De ahí que le dedique dos de los cuatro libros del *Leviathan*: el libro tercero (*El Estado cristiano*), y el cuarto (*El reino de las tinieblas*). Como Grocio, también Hobbes sostiene un *minimalismo doctrinal* acompañado de un nítido *erastianismo* de fondo. Trías afirma lúcidamente que el pensamiento teológico-político de Hobbes se apoya en dos principios: la fusión de Estado e Iglesia cristianos (tal como ya ocurría en la praxis de la *Iglesia de Inglaterra*) y la reducción del cristianismo a unas creencias fundamen-

tales mínimas, junto con la admisión de una amplia libertad religiosa (cf. pp. 251-252). Desde luego, en un mismo territorio no pueden coexistir dos soberanías, una civil y otra espiritual. No existe una Iglesia universal como entidad jurídica separada cuya cabeza sea el obispo de Roma. En realidad, existen tantas iglesias cristianas como comunidades políticas tengan como cabeza un soberano cristiano. Afirma Hobbes: “Gobierno temporal y espiritual no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su soberano legítimo” (p. 253). En realidad, “en esta vida no hay más gobierno ni del Estado ni de la religión que el temporal” (p. 253). El soberano, pues, es un único poder con competencia en ambos órdenes. Hobbes ataca también a las Universidades sobre las que se ha asentado el *Reino de las tinieblas* al definir ideas contaminadas de la filosofía natural aristotélica. Por otro lado, anticipando algunas ideas cruciales de Locke, rechaza las especulaciones teológicas, advirtiendo que “todo lo NECESARIO para la salvación se contiene en dos virtudes: fe en Cristo [como Mesías prometido] y obediencia a las leyes” (p. 258).

En suma, el libro de Trías es un concienzudo, lúcido y fundamental trabajo de análisis, cotejo y valoración histórica de algunos conceptos políticos particularmente relevantes en algunos autores en cuyo pensamiento se asiste al tránsito de la filosofía política a la Modernidad.

Leopoldo José Prieto López

Departamento de Humanidades, Universidad

Francisco de Vitoria (UFV)

leopoldojose.prieto@ufv.es

ORCID.org/0000-0002-0990-6445