

Taula (UIB)
núm. 46,
2014-2015

RESSENYES

GARCÍA GUAL, Carlos: *Sirenas: Seducciones y metamorfosis*. Turnet Noema: Madrid, 2014, 204 págs.

Carlos García Gual es traductor, escritor, crítico y catedrático de Filología griega en la Universidad Complutense de Madrid. Ha dedicado gran parte de su investigación a la mitología, a la literatura clásica y medieval y a la filosofía griega.

Sirenas no se trata de un estudio ensayístico extenso, sino de una reflexión de la figura de la sirena a lo largo de la historia a través de la literatura (en forma de poesía, cuentos y narrativa en general), pintura, música, escultura y filosofía. La obra recorre innumerables historias míticas, desde la imprescindible *Odisea* homérica hasta James Joyce, pasando por numerosos autores y artistas. De hecho, no son pocos los que mencionan las aventuras de Ulises, tales como Calderón de la Barca, Franz Kafka, Oscar Wilde, Luis Cernuda o Dante Alighieri.

La protagonista híbrida de este libro aparece como una mujer fatal, una perdición cargada de erotismo. Definidas como seres cuya aura es mágica y angelical, aparecen en las historias siempre como criaturas realmente cautivadoras de bellos rostros, cuya seducción estriba en la falsa promesa, ya que atrapan a sus víctimas mediante un canto sugestivo y meloso, pero poderoso y letal a su vez. No se trata sino de una trampa mortífera enmascarada en la promesa de aventura, pasión y fantasía.

No obstante, si bien estas míticas ninfas poseen esta –engañosa– aura angelical, la percepción de la sirena no se mantiene constante a lo largo de la historia universal del arte y la literatura. Precisamente, José Luis Borges menciona una distinción muy interesante: la lengua inglesa diferencia los términos *mermaid* de *siren*; mientras que la primera posee cola de pez, la segunda es mitad mujer y mitad ave, cuyo aspecto es similar al de la

arpía. Es más, la noción de sirena no será la misma en el marco del cristianismo o en el romanticismo que en la actualidad, por no mencionar la idea clásica homérica. Por ejemplo, Cristóbal Colón creyó verlas y, en su diario, asegura que tenían «forma de hombre en la cara»; en cambio, Hans Christian Andersen no las presenta simplemente como un bello monstruo, sino como un ser enamorado que se pregunta por su alma inmortal y por su existencia. En contraste, en el orfismo, éstas no son más que seres que no poseen sino «un aura arrogante».

En este universo también hay lugar para la filosofía: por ejemplo, Heráclito exalta la naturaleza doble de estas cortesanas aladas, dulces y hermosas. En cambio, según el neoplatónico Proclo, existen tres clases de sirenas: las celestes, las homéricas y las que están encantadas en el Hades. Por otro lado, y muy brevemente, Sócrates comentó que nadie que las conozca desea volver a su hogar. Otro ejemplo interesante consiste en la aportación de Boecio. En su *La consolidación de la filosofía* el pensador romano mencionó que las sirenas son musas, lo cual enfureció a una dama que aparece en su obra: la Filosofía. Para esta dama, es inaceptable permitir que esas «rameras histéricas» le inspiren, en tanto que éstas conducen a la irracionalidad. Por esa razón la dama suplicó a Boecio que se alejara de ellas. Finalmente, en la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer, siempre bajo un trasfondo de denuncia, sitúan el relato de Odiseo atado al mástil, preso del canto de las sirenas mientras su tripulación no puede oír nada, como un símbolo de la vida del opresor, el cual no puede escapar de su papel social; ésto no es sino una «alegoría premonitoria de la *Dialéctica de la Ilustración*».

En definitiva, mediante un gran número de escritores y artistas, en *Sirenas* se plantea la imagen de la sirena a lo largo de la historia, figura que se manifiesta en un sinfín de metáforas poéticas. En base a esto, cabe preguntarse: ¿qué queda de este mito en la actualidad? Puede que, simplemente, el atractivo de estos seres, alados o con cola de pez, resida en lo misterioso de un mal bello y atractivo. Sin

embargo, en la actualidad esta imagen desaparece, se desmitifica, reduciéndolo a, incluso, convertirla en un recurso comercial para una conocida cadena estadounidense de cafeterías. ¿Son éstos ecos triviales? Sin duda. Pero precisamente por ello, en el libro se invita al lector a recordar el mito de las hijas del mar y de los fantasmas marinos.

Teresa Gual Parrona

J_{ARAN}, F. (ed.): *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*, Pre-textos, Valencia, 2014, 186 pp.

No es habitual hallar estudios en España que examinen el impacto y la actualidad del pensamiento cartesiano y menos aún respecto a una cuestión tan influyente como ha sido el dualismo. El libro, resultado de lo que el editor define como un «encuentro cartesiano», lo conforma un compendio de artículos en el que se recogen intérpretes de gran relevancia para los estudios cartesianos internacionales como son D. Garber o J-L Marion, proponiéndose la doble tarea que todo estudio interpretativo del pensamiento de un autor clásico como Descartes debe abordar. Por una parte, evidenciar cómo la interpretación ordinaria del autor adolece de una simplificación y malinterpretación de aspectos clave. Por otra, y en relación con la primera, realizar un análisis profundo de aquellos elementos que posibiliten una reevaluación y una aclaración que propicie una mejor comprensión. El libro de Jaran satisface ambos requisitos, tal y como se tratará de mostrar en líneas generales de aquí en adelante.

Uno de los tópicos fundamentales que

ha preservado la recepción contemporánea de Descartes ha sido la cuestión del dualismo mente-cuerpo, siendo juzgado por muchos autores que abarcan desde las neurociencias (Damasio, Eagleman) hasta la filosofía de la mente (Churchland, Dennett) como la rémora de un pensamiento caduco que debe ser superado por posiciones de tipo eliminativista. Será precisamente la disconformidad respecto a esta lectura del cartesianismo, manifestada explícitamente en varios de los artículos, aquello que conformará uno de los hilos conductores del libro. Así, la primera parte de la obra tiene como objetivo discutir esta extendida recepción incidiendo en aspectos diversos que permitan reinterpretar el dualismo cartesiano, llegando incluso a reivindicar algún aspecto de éste para nuestra contemporaneidad –como hará Marrades–.

Es Garber quien muestra, en primer lugar, cómo el dualismo cartesiano ya hubo de enfrentarse en su génesis a posturas como la hobbesiana que, en una línea similar al actual eliminativismo,

trataban de reducir todo –incluida la mente– a materia, y cuya consecuencia más directa fue la modificación de la posición dualista. El hecho de que, como muestra Garber, Descartes alterara, a raíz de las *Quintas objeciones*, los términos en los que su dualismo debía entenderse implica que un análisis de éste requiere atender a algo más que a la Segunda Meditación, donde se expresa la conocida separación entre *res cogitans* y *res extensa*. El dualismo cartesiano fue una posición que fue evolucionando y haciéndose más compleja. De esta forma, como sostienen Nájera, Marrades, Sanfélix y Ors al reivindicar otros textos como la Sexta Meditación o el *Tratado de las pasiones*, el dualismo cartesiano no representa una posición en la que alma y cuerpo estén totalmente separados, sino que éste se halla intrínsecamente vinculado a lo que Descartes bautiza como *unión alma-cuerpo*. La importancia de esta cuestión para la comprensión del dualismo lleva a que ésta se examine en el libro bajo un doble prisma. Por un lado, Llinàs evidencia el papel que la filosofía y el análisis de la unión alma-cuerpo juegan en el proyecto epistémico cartesiano constituido sobre una certeza metafísica. Por otro lado, Nájera muestra que la relevancia de la unión se materializa también en la vida cotidiana (no filosófica) del sujeto y en su dimensión ética. Por tanto, los análisis de Llinàs y Nájera son complementarios. Si Nájera examina el peso de la unión alma-cuerpo en el *vrai homme* cartesiano que se mueve en la dimensión cotidiana de la vida, Llinàs será quien ponga de manifiesto que la unión también necesita de un análisis filosófico con vistas a la construcción del proyecto metafísico cartesiano.

Así, el tema de la unión es fundamental para una consideración correcta del dualismo, pues ello permite entender, contra lo que la lectura usual sostiene, que

la *res cogitans* y la *res extensa* están inevitablemente vinculadas en el hombre, siendo susceptibles de influirse mutuamente. Será esta reconsideración del dualismo lo que posibilite a Sanfélix y Ors sostener que el *ego cogito* se «encarna» en la Sexta Meditación, en tanto que el yo es un compuesto de cuerpo y alma. Esa misma unión muy estrecha propia del dualismo permitirá a su vez, según Marrades, una experiencia del cuerpo como «cuerpo vivido» en unos términos muy similares a los de Ricœur, que impiden la reducción de la mente a la pura materia. Por tanto, es en la primera parte del compendio donde podemos hallar las aclaraciones que evidencian las carencias de que adolece la recepción contemporánea del cartesianismo. Ahora bien, la reevaluación del dualismo exige asimismo una aclaración sobre determinadas cuestiones vinculadas a ésta a fin de elucidar mejor su sentido y el del proyecto cartesiano. Será precisamente la segunda parte del libro aquella dedicada a dicho propósito.

Por lo que respecta a cuestiones vinculadas al dualismo, puede sostenerse que, como concluye Llinàs, la cuestión de la unión debe estar sujeta a un análisis filosófico en tanto que de su correcta comprensión depende la constitución del proyecto cartesiano. Sobre ello, el análisis propuesto por Pacheco acerca de qué debe entenderse por «noción primitiva» es una aportación valiosa, pues la unión alma-cuerpo es considerada por Descartes como una noción primitiva.

Por otro lado, el resto de aportaciones del libro lo componen una serie de capítulos que tratan de enfatizar algunas cuestiones decisivas respecto a la metodología cartesiana, ya sea, o bien, como hace Jaume, mostrando la herencia suarista en el concepto cartesiano de distinción, o bien, en la línea de San Juan, analizando el estilo de las *Meditaciones* –pues desde la

obra de Cunning (2010) se ha constatado que la cuestión retórica juega un papel fundamental tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*–.

En conclusión, el libro de Jaran realiza unas aportaciones valiosas para el cartesianismo. En una época donde el dualismo se ha convertido en el chivo expiatorio contra el que cargar, la obra aclara una serie de aspectos que ponen de

manifiesto las carencias de la recepción clásica del cartesianismo y expone elementos con los que determinar de mejor forma aquello en qué consiste realmente el dualismo cartesiano. Por otra parte, los autores presentan una serie de contribuciones muy diversas a los estudios cartesianos que en ciertos casos posibilita una aproximación a nuestra contemporaneidad.

Sergio García Rodríguez

DESCARTES, RENÉ: *Descartes. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel*. Madrid: Gredos, 2011. 872 pp.

Existen numerosas ediciones de las diferentes obras de Descartes en español, sin embargo la novedad de esta nueva edición es disponer de las principales obras del pensador francés en un solo volumen, lo que facilita enormemente el trabajo al estudioso. El volumen que publica la editorial Gredos se enmarca dentro de la colección *Biblioteca de Grandes Pensadores*, colección de la que ya han aparecido otros volúmenes de características similares. La novedad de la obra no cabría pues más que buscarla en el formato. En efecto, no se trata de ninguna nueva traducción de las obras cartesianas principales ni tan solo de una edición que incorpore un nuevo aparato crítico. El proyecto editorial ha consistido en reunir en un solo volumen una serie de obras ya aparecidas en épocas anteriores y de desigual valía en lo que atañe a su edición crítica.

Así pues se recogen las *Reglas para la dirección del espíritu*, en la edición de

Luis Villoro, *La investigación de la verdad por la luz natural* y la *Conversación con Burman*, en la edición de Ernesto López y Mercedes Graña, la ya clásica traducción que hiciera Manuel García Morente del *Discurso del método*, una completa edición de las *Meditaciones metafísicas* acompañada de las objeciones y respuesta, a cargo de Jorge Aurelio Díaz y la traducción de *Las pasiones del alma* que en su día hiciera Francisco Fernández Buey. Asimismo se recoge la correspondencia con Isabel de Bohemia, en la traducción de María Teresa Gallego Urrutia y el *Tratado del hombre*, traducido por Ana Gómez Rabal. Las obras están precedidas por un estudio introductorio del Prof. Cirilo Flórez Miguel, así como de una bibliografía sucinta, una cronología y un glosario.

Si, como he señalado, la presente edición tiene la ventaja de presentar las principales obras de Descartes, hay que apuntar que las ausencias no son menos

notorias. En efecto, el texto ni recoge la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, textos a los que precedía el Discurso del método y que la hermenéutica cartesiana ha tendido a obviar casi sistemáticamente, ni los *Principios de Filosofía*, obra que quizás no siempre ha recibido la atención que merecía. Pero, pese a estas notorias ausencias, constituye un volumen de enorme utilidad para el estudioso que quiera aproximarse al pensamiento de Descartes en lengua española. En particular, hay que añadir que, para esta finalidad, la presentación de Flórez es magistral. En efecto, en apenas un centenar de páginas Flórez desarrolla una exposición de la época, vida y obra de Descartes muy original, profunda y didáctica. Su enfoque presenta tanto las coordenadas históricas del pensamiento de Descartes como el desarrollo de lo que podríamos denominar «el sistema cartesiano» que, para el autor no es sino el desarrollo de la aventura iniciada con las *Regulae* y finalizado con *Las Pasiones del alma* y la *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Así, como dice Flórez, el proyecto filosófico cartesiano no es otro que el proyecto de constitución de la subjetividad moderna. De esta manera vemos cómo ésta subjetividad se nos presenta polimórfica, admitiendo una faceta de constitución del sujeto epistemológico o del yo pensante -el *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas*- sobre la que la historiografía más ortodoxa ha puesto énfasis, y una faceta menos conocida que, como señala el propio Flórez «tiene que ver con la constitución del sujeto de la moral y con la reintegración de las pasiones humanas en el núcleo mismo del espíritu o *res cogitans*, como una dimensión fundamental de la subjetividad, considerada ahora no desde la mente separada, sino

desde la unión del cuerpo y el alma que constituyen el verdadero sujeto humano al que podemos denominar hombre o naturaleza humana: el hombre de las pasiones, como lo llama uno de los intérpretes de Descartes» (p. XCI). La clara alusión a la obra de D. Kambouchner *L'homme des passions* (1995) que señala una inflexión en el estudio del tratamiento cartesiano de las pasiones, así como las referencias a la concepción de la mente que liga a Descartes con pensadores renacentistas como Suárez o Huarte de San Juan, introducen una línea de análisis novedosa en los estudios cartesianos escritos en español. De este modo, Flórez, a la vez que señala el importante papel de las pasiones dentro del sistema cartesiano, resalta en su texto la nueva concepción del alma humana que se desarrolla en el Renacimiento y que Descartes hereda. Así, afirma: «Ahí reside la peculiaridad del pensamiento de Descartes: haber reconocido el espíritu o mente como una fuerza generadora que hay que entender de acuerdo con la teoría renacentista y barroca del concepto o idea como diseño interno del entendimiento; un entendimiento o espíritu que es creador a semejanza del entendimiento divino.» (p. LXXVII-LXXVIII). El anterior aspecto reseñado no es trivial. En efecto, si tuviéramos que señalar cuál es la contribución principal de Descartes a la Filosofía posiblemente apuntaríamos a la tematización sistemática de la subjetividad, es decir, no ya al descubrimiento de la subjetividad, sino a la cartografía de la misma subjetividad que, por ejemplo, podemos encontrar en el conocido pasaje de la II Meditación: «Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega,

que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente.» En efecto, una cosa que piensa no es una cosa sin más, es una cosa que ve al resto de cosas desde un punto de vista muy peculiar, la perspectiva de primera persona, y que al verlas, las juzga, no ya pasivamente, sino de un modo activo. Este aspecto es muy importante, pues lo mental no se ve ya como un receptáculo pasivo de formas, sino como algo activo que, como se pone de manifiesto, fabula o reinterpreta la realidad: «Nuestro conocimiento del mundo no es una copia del mundo, sino la fabulación de un mundo nuevo deducida de la observación de los efectos sensibles a partir de una figura inteligible. (...) El modelo de la teoría cartesiana de la percepción es el lingüístico, en el que la relación entre los signos y las cosas a las que los signos se refieren no es una relación de semejanza. (...) La ciencia de la naturaleza no surge de la semejanza, sino de la capacidad de la mente para interpretar la desemejanza, de su capacidad fabuladora.» (pp. XXXV-XXXVI). El carácter activo de la mente lo apreciamos en la teoría del juicio que formula Descartes. En efecto, el entendimiento capta de forma activa aquello que constituye su objeto intencional, pero no lo juzga. El lugar del juicio no es ya el entendimiento, sino la voluntad. Un juicio es un acto de la voluntad y ésta es más amplia que el entendimiento, no puede ser contenida en

sus límites. Así el error surge por desmesura, por extravío de la propia fuerza de la mente activa a la que nos referíamos hace un momento. El error es, pues, un mal uso del libre arbitrio. Así, la voluntad desempeña un importante papel en la concepción cartesiana de la mente y del conocimiento, no es ya sólo un asunto que concierna a la moral. El profesor Flórez insiste en su introducción en el carácter de las pasiones como *una dimensión fundamental de la subjetividad* (p. XCI), desde mi punto de vista esta apreciación es muy importante, pues no sólo pone de manifiesto una de las líneas de vanguardia en el estudio de la obra del pensador francés, sino que apunta a una dimensión frecuentemente olvidada y que Flórez subraya: «el conocimiento humano es siempre un conocimiento encarnado» (p. LXXIX). De este modo, donde otros han querido ver en Descartes al paladín del subjetivismo descorporeizado y al que han culpado de los muchos males de la modernidad filosófica, Flórez, con un excelente buen criterio, nos muestra a un Descartes genuino y fresco fiel a sus propios textos considerados desde una perspectiva rigurosa y global. En definitiva, un excelente trabajo que colma toda una trayectoria académica dedicada al cultivo y a la enseñanza de la Historia de la Filosofía en la Universidad de Salamanca.

Andrés L. Jaume

MOSTERÍN, J. (2013): *El reino de los animales*. Madrid: Alianza Editorial, 407 pàg.

La darrera obra de Jesús Mosterín (Bilbao, 1941) és un excepcional compendi dels problemes de la biologia i la filosofia contemporània. Amb una escriptura depurada, digna de la millor prosa de divulgació científica, el llibre estructura en una totalitat coherent i racional el coneixement actual de la zoologia amb l'anàlisi crítica de la filosofia de la biologia. Alhora, presenta una ontologia rigorosa dels conceptes i categories que l'«humán» (terme que utilitza l'autor per caracteritzar els éssers humans) emprà per pensar la vida i, finalment, una antropologia que ens situa al bell mig del regne dels animals.

Per tal de respondre a les qüestions filosòfiques més rellevants, com ara «Què és la vida?», Mosterín parteix d'una doble posició ben definida: els éssers vius són realitats físiques i els «humanes» (plural d'«humán») som animals. Tot i semblar una posició reduccionista, per tal com assegura que «la física es la autèntica metafísica» (pàg. 20), l'autor distingeix clarament el caràcter funcional i biològic del caràcter «viscut» dels organismes, donant prioritat al vessant més naturalista. Un animal, segons l'autor, és un tipus especial d'ésser viu, un tipus peculiar de sistema físic, i tota concepció que pretengui situar l'ésser humà al marge d'aquesta realitat és esbiaixada. De fet, l'autor ho deixa ben clar (i amb un to ben polèmic) des de les primeres paraules del pròleg: «Los seres humanos no somos ángeles caídos del cielo, ni gritos en la noche, ni pura indeterminación; tampoco somos máquinas ni computadoras. Lo que somos es animales. Parimos y nacemos y comemos y respiramos y morimos como animales. [...] Cualquier concepción del ser humano que pretenda alejarnos de nuestra realidad natural es un fatuo

ejercicio de ignorancia, autoengaño y superstición» (pàg. 13).

El llibre està dividit en setze capítols, que van des de la conceptualització de la vida i la classificació del regne animal fins a la descripció del metabolisme, la reproducció, la conducta, la mort o el genoma dels éssers vius. El capítol 1, titulat «Los seres vivos», és una anàlisi dels conceptes i categories bàsics que històricament s'han utilitzat per pensar la vida. Aquest capítol és un dels filosòficament més interessants. Partint de la metafísica i l'ontologia d'Aristòtil, l'autor aborda el problema de les entitats concretes, dels individus i els organismes. En aquest sentit, en el marc de la discussió sobre el problema de la *individualitat* i els *indiscernibles* de Leibniz, l'autor assegura que «quizá los animales puedan ser considerados como individuos leibnizianos en el sentido de que no hay dos iguales. Cada animal tiene su propio genoma, distinto en algunos puntos de los demás, excepto en el caso de los gemelos monozigóticos. Sin embargo, incluso los gemelos monozigóticos se diferencian por la huellas que el desarrollo y la experiencia han dejado en ellos» (pàg. 24). Una perspectiva de gran interès que entronca de forma ampla amb diferents corrents de la filosofia contemporània, no necessàriament lligats a la filosofia de la ciència, com és el cas del treball «deconstructiu» de Jacques Derrida en relació amb l'oposició humà-«animal» dins el pensament occidental.

L'apartat, a més, fa una descripció de les diferents definicions de «vida» en general, des de la definició termodinàmica fins a l'evolutiva, passant per les definicions metabòlica, reproductiva i per complexitat. Lluny d'un mer compendi, l'autor analitza els diferents problemes

que suscita cada una de les definicions, i de cada una en destaca la parcialitat, així com destaca la manca d'una axiomatització satisfactòria de la teoria de Darwin i la selecció natural. Mosterín advoca per una definició integrada de les cinc concepcions i les emmarca en el cas concret de la vida a la Terra.

Al capítol 2, titulat «Vida extraterrestre y extraterrestres», el catedràtic de lògica i filosofia de la ciència analitza les bases físiques i químiques que componen la vida. De fet, al marge d'aquest títol tan llampanant, l'interès se centra en la descripció dels processos i components físics que es donen a la Terra, tot assegurant que no és possible una conceptualització de la vida «en general» només a partir del cas concret que coneixem. Als capítols 3 i 4, titulats «Células y organismos» i «La animalidad», l'autor caracteritza els processos biològics de formació de cèl·lules, *procariotes* i *eucariotes*, així com el sorgiment dels primers éssers vius i la seva explosió evolutiva. També analitza els trets comuns dels organismes animals, els seus teixits i mecanismes bàsics de regulació. En aquest sentit, en menys d'una pàgina, l'autor descriu de forma contundent els processos d'individualització que es donen en diferents nivells, des de la coordinació cel·lular fins a les marques de l'experiència i la memòria. Com explica Mosterín, «cada animal posee un borde o frontera bien definido, normalmente la piel. Cada animal es un individuo genético, un linaje único de células, descendientes todas de una célula ancestral común, el cigoto, del que heredan un genoma común. Este genoma está presente y es idéntico en todas las células (salvo raras excepciones, como los eritrocitos o glóbulos rojos de los mamíferos); también es irrepitable (excepto en los gemelos monozigóticos). Una organización fisiológica cohesiva,

provista de sistema nervioso, sistema sanguíneo y sistema hormonal, proporciona unidad, coherencia i coordinación al funcionamiento de los diversos tejidos, órganos y células del animal. Una historia individual única, la sucesión de contingencias que han marcado al animal a la largo de su vida, se refleja en la memoria y experiencia de la vida» (pàg. 94).

Seguidament, al capítol 5, que es titula «Filogenia y clasificación», l'autor fa una classificació rigorosa de tot el regne dels animals, des dels *parazous* fins als *deuteròstoms*. I als capítols 6, 7, 8 i 9, titulats «Nutrición», «Reproducción», «Locomoción» i «Percepción», es fa un estudi dels trets funcionals més característics dels animals. L'anàlisi inclou des de la descripció dels òrgans, com els aparells digestius i reproductors (en especial els dels mamífers), fins a les funcions del metabolisme i la reproducció sexual. També es fixa en els sistemes musculars de locomoció i els cicles biològics de les migracions en molts animals. Finalment, l'autor tracta el problema de la percepció, de la configuració dels sentits i els òrgans perceptius, i afirma la radicalitat i diversitat d'«horitzons perceptius» dels diferents animals. En aquest sentit destaca que «las percepciones y experiencias de animales con aparatos neurosensoriales muy alejados de los nuestros están más allá de nuestro horizonte perceptivo o vivencial. Para el ciego, las experiencias visuales están también más allá de su horizonte vivencial. [...] El horizonte de mi mundo perceptivo marca los límites de mis experiencias posibles e incluso quizá de mi imaginación, aunque no de mi pensamiento abstracto, basado, por ejemplo, en ecuaciones y signos algebraicos» (pàg. 214).

Al capítol 10, titulat «Cerebro», Mosterín fa una síntesi del coneixement

actual de la neurociència. L'autor hi analitza les característiques morfològiques de les neurones, les connexions sinàptiques i els neurotransmissors, el sistema nerviós i la morfologia de l'encèfal. També analitza el paper de la intel·ligència, així com la plasticitat cerebral implicada en els processos de personalitat. El capítol 11, titulat «Conducta y dolor», tracta de les bases biològiques de la conducta i el paper determinant del plaer i el dolor en la configuració dels comportaments dels animals. En aquest sentit, s'hi troba una crítica a Descartes i l'automatisme dels animals. Per Mosterín, l'autor del *Discours de la methode*, tot i ser un gran matemàtic i físic, va ser «un deplorable biólogo» (pàg. 258), i considera que la doctrina de l'animal màquina és completament «implausible» (pàg. 261) i que només contribuï a fer desaparèixer entre els seus seguidors «cualquier asomo de escrúpulo moral en el trato con los animales» (pàg. 261). Pel filòsof, en vista del saber contemporani, la solució del problema de la sensibilitat i la capacitat de patiment dels animals és ben senzilla: «muchos animales y, en especial, todos los craneados, estamos dotados de un sistema de alarma que experimentamos subjetivamente como dolor. En esto no hay diferencia alguna entre animales humanos y no humanos. Y en esto nos diferenciamos los animales, que sufrimos, del resto de las cosas, que no sufren» (pàg. 263).

Al capítol 12, titulat «Muerte», l'autor presenta els problemes de la mort cel·lular i la necrosi, alhora que analitza la codificació potencial de la longevitat dels animals. També tracta el problema de la consciència de la mort i les diverses concepcions històriques i culturals lligades al decés. En aquest sentit, respecte a la possibilitat que certs animals

no humans posseïxin consciència de la mort, l'autor assegura que «los humanos somos los únicos animales conscientes de que la muerte nos aguarda y capaces de articular lingüísticamente dicha conciencia. De todos modos, es muy posible que otros animales también tengan conciencia de la muerte aunque no la expresen lingüísticamente» (pàg. 285). L'apartat el clou una anàlisi de la senescència i un debat entorn de la «mort digna» i l'eutanàsia.

Mosterín, als capítols 13, 14 i 15, titulats «Especies», «Genoma» i «Evolución», analitza, entre d'altres, les categories d'espècie i els seus problemes i els darrers avanços en investigació genètica, així com els problemes teòrics de la teoria darwinista i la selecció natural. També s'hi descriuen les diverses posicions històriques de rebuig dels postulats de Darwin, i es defensa la vàlua explicativa de la teoria de l'evolució. El llibre el clou el capítol 16, titulat «Primates», que pretén ser una descripció de la classificació dels primats i els homínids, així com una caracterització de l'antropologia biològica i evolutiva dels «humanes» actuals.

El reino de los animales és, per tant, una síntesi multidisciplinària que integra els problemes de la biologia i les ciències de la vida en el marc de la filosofia contemporània. Una obra destinada tant a professionals de la filosofia com al públic interessat per aquests problemes. Com a nota curiosa, el llibre inclou setze lamine amb fotografies de diversos animals en el seu hàbitat. En aquest sentit, hi apareix una imatge d'una parella de gossos (*Canis lupus*) firmada pel mateix Mosterín. Un fet que revela com l'interès de l'autor no només queda en mera lletra.

Miquel Ripoll Perelló

DERRIDA, J. (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Ed. Trotta, 189 pàg.

La qüestió de l'animal no és un problema entre d'altres en el pensament filosòfic de Jacques Derrida (El Biar, 1930 - París, 2004). Les referències al problema dels animals i el «propí de l'home» es troben disseminades en nombroses obres de l'escriptor francès i representen un dels punts més sensibles de la «desconstrucció» del pensament occidental. Ara bé, tot i que en els textos més primerencs, dels anys seixanta i setanta, ja apareix aquesta qüestió, no és fins a la dècada dels anys noranta que el problema dels animals pren un pes específic en el seu projecte filosòfic. Una rellevància que quedà palesa amb la publicació pòstuma de diversos treballs, com *L'Animal que donc je suis* i els dos volums del seminari de *La Bête et le souverain*, impartit a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales entre els anys 2001 i 2003.

L'Animal que donc je suis reproduïx la ponència íntegra pronunciada per Derrida l'any 1997 en el marc de la dècada de Cerisy titulada «L'Animal autobiographique». L'obra inclou, a més, les improvisacions elaborades sobre la problemàtica de Heidegger i els animals que Derrida pronuncià en una sessió específica d'aquest col·loqui. El llibre va ser publicat per primera vegada en francès l'any 2006 per Éditions Galilée i la traducció castellana l'han realitzada Cristina de Peretti i Cristina Rodríguez Marciel. La traducció del «je suis» de títol per «si(gui)endo» vol remarcar la doble significació d'«ésser» i «seguir» que implica el verb francès. Una polisèmia implícita al llarg de la tota la reflexió sobre la crítica a l'oposició taxativa «Home-Animal» elaborada pel filòsof d'origen jueu.

Com la majoria d'obres del filòsof francès, el llibre presenta una heterogeneïtat textual i de fonts bibliogràfiques de gran dificultat interpretativa. Des de la Bíblia fins a Heidegger o Lacan, passant per la mitologia grega, la filosofia i la literatura moderna; la reflexió teixeix un corpus textual coherent però ple de ramificacions. Entre d'altres, noms com Aristòtil, Descartes, Kant, Bentham o Darwin són citats al costat dels d'Agustí, Montaigne, Rilke, Baudelaire, Lewis Carroll o Nietzsche. Alhora, el relat del Gènesi, i el problema de la *denominació* dels animals, s'entrellaça amb Bel·lerofontes i la Quimera, així com amb les reflexions autobiogràfiques de l'autor al voltant de la seva relació amb un animal concret, en aquest cas una moixa. Una pluralitat discursiva, a voltes desesperant i amb interpretacions abusives, que té per objectiu intentar conceptualitzar les línies dominants de la cultura occidental i l'exclusió de l'animalitat. A més, l'obra intenta caracteritzar les mutacions patides al si d'aquest pensament cultural al llarg dels dos darrers segles, sobretot des del trauma antropocèntric produït per la teoria darwinista i el desenvolupament actual de la zoologia, la biologia i les ciències de la vida. Finalment, també aborda de manera expressa el problema del patiment dels animals i les mutacions en l'espai de les relacions ètiques i polítiques amb la resta d'éssers vius, que constitueixen dos dels grans temes de la filosofia contemporània dels darrers vint anys.

El punt de partida de Derrida és del tot crític. Les grans línies de la cultura i la filosofia occidental, en la seva configuració ontoteològica dominant, parteixen d'una distinció taxativa entre l'Home i l'Animal. Aquesta simplificació conceptual es presenta com un privilegi del

llenguatge i la racionalitat, del *logos*, com a «propri de l'home» enfront d'una naturalitat biològica que, tot i ser constitutiva, és devaluada a una visió merament negativa. Segons la tradició filosòfica (i simplificant molt la problemàtica), existeix un llinar insuperable entre l'ésser humà com a *animal rationale* i la resta d'éssers vius, que, tot i la seva enorme diversitat, queden emmarcats pel concepte singular plural de «l'Animal en general». A partir d'aquest moment, els animals es converteixen en un mirall trencat i les denegacions no fan sinó multiplicar-se. La pluralitat d'estructures en les quals es configuren els éssers vius només és observada des de la privació: l'animal no té llenguatge, raó, vestit, tècnica, relació amb l'alteritat, accés al «com a tal», no pateix, no «mor», no pot accedir al simbòlic, etc. L'Home, ontològicament, s'*auto-interpreta* de forma jeràrquica i *auto-inscriu* la seva història (com a escriptura particular i col·lectiva) des d'una oposició rígida que implica una violència real exercida contra la resta d'animals.

Pel filòsof francès, reduir els animals, com a pluralitat d'espècies i éssers vius concrets, a un únic concepte oposicional és un gest teòricament ridícul que amaga una crueltat manifesta envers aquesta pluralitat irreductible. El que es troba a la natura són múltiples i heterogènies configuracions de la «vida», de relacions entre el viu i el mort. Segons la seva argumentació, no es tracta tant de restituir als animals allò que hom els priva com de mostrar que no existeix un límit, un tall, simple i pur. Cosa que, alhora, implica que l'home no pot ser entès, únicament i exclusivament, des de la mera indiferenciació amb els animals. De fet, l'autor mostra un rebuig exprés a reduir l'*antropologia* a un mer saber etològic, de la mateixa manera que es mostra reticent a certs discursos militants a favor de la «causa animalista».

Així, segons l'autor, «la ruptura abisal no dibuixa dos bordes, la línia unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general» (pàg. 47), sinó que la presumpta excisió té una història «microscòpica y macroscòpica» (pàg. 47). Aquest fet equival a afirmar que el privilegi ontològic de l'ésser humà és el resultat d'una metafísica constituïda històricament i que parteix d'«el borde de una subjetividad antro-po-céntrica que, autobiográficamente, se cuenta o se deja contar una historia, la historia de su vida: a la que llama *Historia*» (pàg. 47). Per l'autor de *De la grammatologie*, no és possible caracteritzar la formació conceptual d'aquest límit des d'una posició d'exterioritat, cosa que desestabilitza tot intent d'assegurar un tall taxatiu o qualsevol «propri de l'home» transcendentalment constituït. En paraules del filòsof, en una llarga citació que sintetitza el nucli teòric de la problemàtica:

«Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de “El Animal” o de “La-Vida-Animal”, ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir “seres vivos” es ya demasiado y no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a una exterioridad simple de un término con relación a otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general. Cada vez que “se” dice “El Animal”, cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más “El Animal”, pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre (el hombre como “*animal rationale*”, el hombre como animal

político, como animal hablante, *zoon logon echon*, el hombre que dice «yo» y se toma por el sujeto de la frase que él profiere a propósito del susodicho animal, etc.), pues bien, cada vez, el sujeto de esa frase, ese “se”, ese “yo” dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un “digo una tontería”. Y este “digo una tontería” debería confirmar no sólo la animalidad que niega sino su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies» (pàg. 48).

Per Derrida, la posició dominant del pensament occidental representa, així, un *logocentrisme* que, respecte als animals, pren la forma d'un *cartesianisme* d'arrel prometeicoadàmica. La vida animal queda reduïda a un circuit precablejat, a una mera *reacció* maquinal. L'home és l'únic que té *resposta*, que té la possibilitat de respondre de si mateix, perquè és l'únic que es dóna el poder de dir «Jo» i «si mateix» en l'element de la paraula, separant-se de la resta de la naturalesa. És en aquest sentit que Derrida privilegia, en la seva anàlisi desconstructiva, cinc figures del pensament filosòfic que, a parer seu, menyspreen la realitat dels animals: Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas i Lacan. Pel que fa a l'autor del *Discours de la méthode*, el filòsof francès considera que el punt de partida del *cogito* representa un intent de depurar la subjectivitat humana amb vista a la fundació d'una filosofia del subjecte, que exclouria la subjectivitat animal com a mera resposta programada. Respecte a l'autor de la *Kritik der reinen Vernunft*, considera que reescriu els motius del cartesianisme des d'un «jo sóc» que acompanya totes les representacions i que defineix la relació de la raó amb si mateixa, una raó que es nega a l'animal. Pel que fa a l'autor de *Sein und Zeit*, Derrida considera que tot i emprendre una «destrucció» de la subjectivitat cartesiana,

l'anàlisi del *Dasein* està ancorada en els postulats dels cartesianisme, des del moment que expressa l'element de l'existència des de la consciència. En aquest sentit, respecte a l'autor de *Totalité et infini*, assegura que la subjectivitat com a «hostatge» només planteja una relació entre homes, enfront d'un animal absent de rostre i de tota relació ètica. Finalment, respecte a l'autor del *Écrits*, considera que manté el motiu central del cartesianisme en emprendre una anàlisi de l'inconscient com a propietat humana, mentre exclou la subjectivitat dels animals des de la mera oposició. Pel filòsof francès, sobretot els tres darrers pensadors contemporanis, «al igual que Descartes, ni se les ocorre distinguir entre todos los animales y, al igual que Descartes, hablan de “el animal” como de un solo conjunto que se puede contraponer a “nosotros, los hombres”, sujeto o *Da-sein* de un “pienso”, “soy”, según un único rasgo común y del otro lado de un solo límite indivisible. Sus ejemplos son siempre lo más pobres posible, apuntando siempre a ilustrar una identidad general del animal y no unas diferencias estructurales entre diferentes tipos de animales. Al igual que Descartes, tampoco reconocen el más mínimo derecho ni ninguna aptitud para la respuesta, en cuanto tal, a lo que ellos denominan el animal» (pàg. 110).

Finalment, si d'alguna manera es pot caracteritzar la proposta positiva de Derrida, seria amb la creació del neologisme «animote» (pàg. 64). Aquesta paraula vol significar la singularitat que representa cada subjectivitat existent, humana o no humana, i la seva relació amb les *marques* i les *empremtes* físiques i psíquiques que, estructuralment, la constitueixen. La paraula, que integra «tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal» (pàg. 65), vol fer pensar en la «multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas» (pàg. 65) al

costat de la qüestió del *nom*, el llenguatge i la conceptualització. Alhora, respecte als animals, vol fer pensar «de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación» (pàg. 66). És així que la qüestió del llenguatge humà es reescriu en un pensament de l'*escriptura* molt més ample, complex, i que dóna la mesura del projecte filosòfic de Derrida. Com assegura l'escriptor francès, elaborant una retrospectiva del seu treball, «la sustitución absolutamente inicial de los

conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *differánce* conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo» (pàg. 125).

Miquel Ripoll Perelló

DERRIDA, J. (2011): *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 441 pàg.

L'amistat és un dels vertaders preàmbuls del pensament i la filosofia. El *contacte* de les idees, les marques i les empremtes del llenguatge i el discurs, necessiten l'alteritat concreta que es *toca* amb les paraules. Fins i tot quan l'altre ja no hi és, en una absència absoluta. La relació entre el filòsof Jacques Derrida (El Biar, 1930 - París, 2004) i el pensador Jean-Luc Nancy (Bordeus, 1940) es pot entendre com una d'aquestes estranyes amistats constitutives d'un pensament dialògic, en el qual els seus interlocutors no necessiten anomenar-se. Amb tot, al llarg dels seus textos, les referències mútues són molt més que explícites.

Le Toucher, Jean-Luc Nancy, publicat en francès l'any 2000 per Éditions Galilée i traduït al castellà per Irene Agoff, és un llibre (escrit al llarg de molts anys) que Derrida consagrà a l'obra del seu amic. Un extens assaig interpretatiu que analitza el problema de la construcció d'un «pensament de la finitud» i d'un

«pensament finit» des del problema central del «tacte» i la «sensibilitat». L'obra (digressiva, hiperbòlica i «autobiogràfica», en el sentit especial que concedeix el filòsof d'origen jueu a aquesta paraula) intenta alhora emmarcar el pensament de Nancy dins el *corpus* de la filosofia occidental, privilegiant el moviment i el gest «deconstructiu» d'una tradició que històricament, i en les seves línies dominants, ha devaluat el problema de la sensibilitat i del cos des d'una posició teleològica i metafísica. El text, a més, intenta reinterpretar i repensar, des d'aquest espai crític, els motius cristians de l'*encarnació*, el cos de Crist, l'eucaristia, la *mà* i la *mort* de Déu.

Obres com *Corpus* (París: Métailié, 1992), *Le Sens du monde* (París: Galilée, 1993), *Être singulier pluriel* (París: Galilée, 1996) són així inscrites en els *tangents* d'un diàleg que va des del *Peri Psykhès* d'Aristòtil fins a la tradició fenomenològica de Husserl, Heidegger,

Merleau-Ponty i Lévinas, passant per Descartes, Kant i la modernitat. El punt de partida és una caracterització de la *psique* des de l'atribut constitutiu de l'*extensió*. És a dir, la caracterització d'una ànima «finita» determinada en el límit del contorn d'un teixit orgànic sensible. De fet, aquest aspecte del «límit» és per Derrida un dels punts importants que Nancy utilitza per desvelar les limitacions de la fenomenologia a l'hora de presentar les figures de la sensibilitat en la constitució de la subjectivitat, conscient i inconscient, del vivent.

Així, per Derrida, l'expressió del «tacte» remet (en darrer terme) a l'*intocable*, que representa la figura de la sensibilitat més enllà de la pell, de la superfície que sempre toca un límit i que ell mateix no es deixa tocar. És precisament en aquest aspecte que el filòsof francès emprèn tot un conjunt d'estratègies semàntiques per il·lustrar els motius de la sensibilitat i del contacte, fent distinció entre *toucher*, el «tacte» en sentit més físic, i *tact*, tenir «tacte», prudència en el tracte amb els altres i en el contacte amb les paraules. De fet, aquest darrer sentit és el més determinant a l'hora de posar en joc tot un conjunt d'expressions que signifiquen la relació amb l'alteritat. En el fons, tot el conjunt de vincles socials, de *sol·licitud*, que s'estableixen en el contacte de subjectivitats finites. Alguns exemples serien expressions idiomàtiques franceses com «*toucher le cœur*» o «*toucher au cœur*», que per Derrida mostren l'exposició d'una ànima que és al «tacte» i al «contacte», oberta tant a la carícia com a la violència.

Un dels motius més interessants de l'assaig de Derrida, en relació amb els contorns de la sensibilitat, és la qüestió dels animals. Pel filòsof francès, la filosofia presenta històricament una al·lèrgia al problema de la subjectivitat

dels animals, que devalua en relació amb el *logos* i la *racionalitat*. Un «contacte» que dona la mesura i la constitució del món per a qualsevol vivent finit, estructuralment supervivent. Com assegura el filòsof francès, «es aquí tal vez donde el tacto no es un sentido, al menos no un sentido entre otros. Un viviente finito puede vivir y sobrevivir sin ninguno de los otros sentidos; y esto les ocurre a muchos animales que no tienen visión (se puede ser sensible a la luz sin “ver”), que no tienen oído (se puede ser sensible a las ondas sonoras sin “oír”), que no tienen gusto u olfato que responda a las modificaciones físicas y fisiológicas de las que estos “sentidos” son habitualmente efecto. Pero, en el mundo, ningún viviente puede sobrevivir un instante sin tocar, es decir, sin ser tocado. No necesariamente por otro viviente, sino por algo = x. Se puede vivir sin ver, sin oír, saborear, “oler”, pero no se sobrevivirá un instante sin estar al contacto, en contacto. [...] Es aquí donde, más acá o más allá de cualquier concepto de “sensibilidad”, el tocar significa “ser en el mundo” para un viviente finito. No hay mundo sin tocar» (pàg. 204).

Aquest motiu serveix a Derrida per elaborar una crítica de l'antropocentrisme que representaria, al seu parer, la fenomenologia. En especial el projecte filosòfic de Husserl. Segons l'escriptor francès, les *Investigacions fenomenològiques* del filòsof alemany responen a una «arquitectura y teleología clásicas» (pàg. 245) que estructuren de mode ascendent la matèria, la vida i l'esperit. Així, les anàlisis fenomenològiques al voltant de la mà (de la relació de la mà i el cervell en el procés d'hominització) queden marcades per la realitat de l'*esperit* i la racionalitat, excloent qualsevol anàlisi seriosa sobre el «tacte» i els òrgans tàctils dels animals. Com assegura Derrida, amb referència al pensament husserlià, «en lo que respecta a

la vida, cuando se habla del tocar (volvemos a esto), prácticamente no se habla más que del hombre, y sobre todo de los dedos de su mano; nunca seriamente del “animal”, que sin embargo es un viviente; ¡tampoco se habla del cuerpo propio de aquellos animales que tienen miembros u órganos parecidos a manos! ¡Con dedos incluso! ¡Y, en el caso de tantos animales desprovistos de manos, con todas las posibilidades de tocarse de mil maneras!» (pàg. 245).

La crítica de la fenomenologia se centra, així, en el paper determinant de l'home com una subjectivitat auto-constituïda al marge de la resta de vivents. La crítica inclou, segons el filòsof francès, quatre punts essencials que obren la porta a repensar en profunditat les bases del projecte fenomenològic a partir d'un pensament de la sensibilitat (inclosa l'animal) molt més acurat. En primer lloc, segons el filòsof, el «privilegio antropocéntrico» (pàg. 344) no és conseqüent amb la «reducción trascendental más ambiciosa» (pàg. 344) en reduir el contingut del «món» al món humà. En segon lloc, aquest privilegi comporta «desdeñar lo que no es la “carne humana”» (pàg. 344) fora del món humà i

a voltes també dins el món humà, rebutjant la pregunta pel cos protètic. En tercer lloc, el privilegi antropocéntrico deixa fora «la historicidad» (pàg. 344) en el procés de constitució de la relació de la mà i el cervell, així com les exigències materials en el procés d'hominització. I, en darrer lloc, aquest privilegi «libera el camino» (pàg. 344-345) cap a un pensament «antropo-teològic» (pàg. 345), inclòs el del camí cristià de la «carn», que, per Derrida, no es tracta tant de rebutjar sinó de «pensar» (pàg. 345) en la seva possibilitat i magnitud.

Le Toucher, Jean-Luc Nancy és, així, un estudi interpretatiu de l'obra d'un dels filòsofs francesos més il·lustres de l'actualitat, en el qual Derrida emmarca la tasca «deconstructiva» i amb el qual vol demostrar que «esa obra es un gran acontecimiento y ofrece uno de los ejemplos capitales de esta época: un pensamiento hiperbólico y probo a la vez, exigente hasta el último extremo, exacto, en una palabra, según un sentido distinto de la *exactitud* que él habrá sabido firmar, ante el cual se habrá comprometido, él, Jean-Luc Nancy» (pàg. 13).

Miquel Ripoll Perelló