

Crítica de libros

WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Traducción, introducción y notas de Carmen Revilla. Trotta, Madrid, 2015. 101 pp.

Simone Weil escribe estas *Reflexiones* con sólo veinticinco años de edad y en un momento crucial de su vida: justo antes de solicitar una excedencia como profesora de filosofía con el fin de poder conocer de primera mano (en su propia carne) lo que era el trabajo como obrera manual. En la fábrica se encontraría con las realidades que había pensado en los meses precedentes, y se puede decir que tanto su trabajo teórico como su vivencia real marcaron un antes y un después en la vida de la filósofa francesa. La nueva edición de este trabajo, que la propia Simone Weil consideró su «gran obra», es un verdadero regalo de parte de la editorial Trotta y de Carmen Revilla, su traductora, que se encarga, además, de las notas, y ofrece al lector una excelente presentación del texto. Resultaba ya imposible encontrar la anterior edición a cargo de Paidós, de 1995, también con traducción de Carmen Revilla.

En tres partes principales se divide este lúcido texto weiliano, ante el que Albert Camus quedó admirado –casi sobrecogido–, y que Alain (el maestro de Simone Weil) recomendaría como un escrito de primerísima categoría: una crítica al marxismo, sobre todo en sus presupuestos y análisis teórico; la exposición de lo que habría de ser una sociedad libre, y una suerte de bosquejo de la vida social contemporánea; para terminar con unas conclusiones donde se puede leer lo siguiente: «Lo que sabemos de antemano es que la vida será menos inhumana en la medida en que la capacidad individual de pensar y de actuar sea mayor» (p. 99).

Simone Weil subraya a lo largo de toda su obra la importancia del encargo moral que toda persona tiene para llevar las riendas de su vida desde la responsabilidad de hacerse cargo de su yo, por encima de planteamientos donde triunfa lo social o colectivo; para la filósofa francesa es evidente que las colectividades no piensan y que el ámbito del pensamiento es la verdadera excepción al poder de lo social o lo colectivo. «El pensamiento –escribe– no se forma sino en un espíritu que se encuentra solo frente a sí mismo» (p. 77). Afirmación contundente que se hace eco de la visión que de la vida moral tiene Pascal: «Trabajemos, pues, en pensar bien. Este es el principio de la moral», dice en el famoso pasaje de la *caña pensante*. Como él, Simone Weil incide en la importancia de pensar por uno mismo, de reconocer que se tiene un yo, pero no el ego odioso

que abominará como Pascal, sino el yo que mora en nuestras entrañas y habita el hondón de la conciencia, y que es la sola instancia capaz de ejercitar el pensamiento.

Como escribe Carmen Revilla en la presentación titulada «Bajo el peso de la espera» (con expresión de la propia Simone Weil), «todas estas consideraciones nacen, en efecto, de sus lecturas, de sus reflexiones y, sin duda, de su experiencia personal de las condiciones del trabajo físico en las fábricas y en el campo, de la vida política y sindical, de la guerra, y también de Dios» (pp. 19 y 20). Tras concluir sus *Reflexiones*, Simone Weil trabajó casi un año en diversas fábricas, y en esta vivencia quedaría marcada por la desgracia y volcada para siempre en una atención plena, especialmente hacia los más desamparados. Esta etapa (finales de 1934 y 1935) puso el cierre a su actividad de militante sindicalista y abrió otra mucho más centrada en la expresión de su pensamiento, consignado sobre todo en sus *Cuadernos*, y que llevaría a cabo desde la atención a la entraña misma de la vida; desde ahí emprendió sin ningún plan preconcebido la apertura a lo sobrenatural. La experiencia vital de Simone Weil queda así articulada en dos grandes ejes: el de la vida política, en el sentido más auténtico de ésta, y el de la vivencia religiosa fuera del marco de credos establecidos, aunque centrada –eso sí– en la figura de Cristo. En sus últimos años de vida, se abrió cada vez más a lo sobrenatural, consciente de las dificultades que tiene el ser humano para adentrarse en este terreno. Esta exposición a lo sagrado desde la experiencia y el pensamiento, y muy especialmente desde el pensamiento político, fue capital en ella y acabó iluminando su vida entera con el fulgor de lo sobrenatural.

El lector hallará en estas páginas una reflexión profunda que no se limita a la realidad de los años en que fueron escritas (se publicaron por vez primera en 1955 en la colección *Espoir* de la editorial Gallimard, que dirigía Camus); hoy sigue teniendo gran vigencia, dada nuestra realidad política y social donde la servidumbre a lo colectivo y a cierta idea de progreso continúan poniendo trabas a la libertad, que es la entraña misma del ser humano. Las *Reflexiones* de Simone Weil alertan contra el totalitarismo hoy como entonces (y entonces no se equivocó), y no sería extraño que su crítica a la realidad sociopolítica y cultural del presente fuese mayor que la que plantean las páginas que comentamos. El texto termina con estas palabras, que ofrecemos al futuro lector como muestra de la lucidez de ideas con que se va a encontrar en este libro pequeño, pero muy grande, que ofrece la editorial Trotta: «Una serie de reflexiones así orientadas, incluso cuando no llegase a influir en la evolución ulterior de la organización social, no perdería por ello su valor; los destinos futuros de la humanidad no son el único objeto que merece consideración. Sólo los fanáticos pueden conceder valor a su propia existencia en la

medida solamente en que sirve a una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia. Para decidirse a semejante esfuerzo de análisis crítico basta con comprender que permitiría a quien lo emprendiese escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo, renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo» (p. 101).

Carmen Herrando

SHELDRAKE, Rupert: *El espejismo de la ciencia*. Traducción de Antonio Francisco Rodríguez. Kairós, Barcelona, 2013. 514 pp.

Este es un libro de filosofía de la naturaleza escrito en diálogo con la ciencia. Pero si nos fijamos en el autor, entonces hay que darle la vuelta a los términos: se trata de un científico del campo de las ciencias naturales que tiene la meritoria – y tal vez incluso sorprendente– condición de poseer información del ámbito de la filosofía. Aunque sea a un nivel divulgativo no es habitual, pongamos por caso, que un hombre de laboratorio cite a un exponente del idealismo alemán, como Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, y su obra de 1797, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. Filósofos de la naturaleza del s. XX, como H. Driesch, A.N. Whitehead y H. Bergson están también muy presentes en estas páginas. Y, sin duda, son preciosos los gráficos y cuadros que exponen concepciones filosóficas. Como el que resume con un par de parámetros la visión de Dios y de la naturaleza que tienen el cristianismo tradicional, el mecanicismo temprano, el deísmo ilustrado, el deísmo romántico, el ateísmo romántico y el materialismo (p. 59).

En realidad todo el libro está concebido como una réplica al materialismo y un cuestionamiento del mismo. Sheldrake, hoy jubilado, realizó un trabajo de doctorado relacionado con el crecimiento de las plantas. Fue en los preliminares de esa investigación cuando descubrió que las células moribundas cumplen un papel esencial en la regulación del crecimiento de las plantas al liberar la hormona llamada auxina. La auxina se produce mientras mueren las células, pero paradójicamente estimula el crecimiento. A más crecimiento hay más muerte, pero también al contrario: cuanta más muerte, más crecimiento. No parece que este descubrimiento juvenil haya sido irrelevante para la posición intelectual de un autor que, a juzgar por las soluciones que da a los problemas que plantea en este libro, milita en los cuadros del vitalismo. Pero de un vitalismo, diríamos, reformulado. Repensado a contraluz de una documentación científica diferente de la conocida por otros vitalistas hoy clásicos.

Los problemas aludidos son las diez preguntas que encabezan sendos capítulos. En el desarrollo de cada una de ellas se expresa el punto de vista materialista que el autor trata de desmontar y que tan pronto es representado por R. Penrose, como por S. Hawkins, B. Russell u otros.

La primera pregunta es si la naturaleza es mecánica. El materialista dice que sí, Sheldrake subraya la autoorganización de los organismos que no se da en una máquina. Esto significa una cierta creatividad. Con brillantez denuncia Sheldrake cómo los mecanicistas, irónicamente no pueden prescindir de metáforas vitalistas como cuando hablan de genes egoístas. Permítasenos añadir la observación sobre cómo se dan algunas noticias en un mundo tan tecnificado como el nuestro y a través de medios que son fruto de esa tecnificación. Cuando, no hace mucho, un grupo de periodistas del semanario francés *Charlie Hebdo* fue abatido por unos terroristas, un telediario informaba de que el inspirador intelectual de uno de estos delincuentes había sido un imán yihadista que, para tranquilidad de los televidentes, había sido ya «asesinado por un dron de los Estados Unidos». Como si a semejante aparato pudiera achacársele asesinato y ni aun homicidio. Tanta es la fuerza de lo vital en nuestra conciencia, pues como dice con humor el autor: «La mayoría de nosotros siente que está realmente vivo en un mundo vivo, al menos los fines de semana» (p. 77). Y su respuesta al mecanicismo adopta más finura al secundar la teoría de los holones de Arthur Koestler, que viene a decir que cualquier nivel de la naturaleza está formado por conjuntos que a su vez tienen partes que equivalen a conjuntos a una escala inferior. Estos conjuntos compuestos por partes que son conjuntos se llaman holones, y las estructuras concéntricas de holones constituyen una holarquía. Es un patrón que sigue tanto la materia inorgánica como la orgánica: los quarks dentro de protones, dentro del núcleo atómico, dentro de átomos, dentro de moléculas, dentro de cristales. O bien organelas en células, en tejidos, en órganos, en organismos, en sociedades de organismos, en ecosistemas. Y otro tanto los planetas en sistemas solares, en galaxias, en cúmulos galácticos. La relación entre holones es de emergencia de nuevos niveles de organización que obran el salto de uno a otro, lo que reflejaría el carácter creador de la naturaleza como un gran organismo en evolución.

Otra pregunta que aborda Sheldrake es si es siempre idéntica la cantidad total de materia y energía. Así lo sugería la primera ley de la termodinámica, pero tropieza con asunciones cosmológicas hoy corrientes como la del *Big Bang*. Pues, ¿cómo apareció toda la materia y la energía en el universo con las leyes que las gobiernan? El estado inicial cuestiona todo lo material actual. Además, astrónomos como Fred Hoyle identifican la expansión del universo con un proceso de continua creación de materia y energía. Esto afectaría, según Sheldrake, también a la materia oscura. Por eso él piensa que las leyes de conservación de materia y energía

pueden servir para arreglárnoslas en la física y la química terrestres, pero son insuficientes a nivel «supralunar», como dirían los antiguos. Y ni siquiera esto vale del todo, pues el autor dedica varias páginas al misterioso fenómeno de la inedia con casos bien asentados como el de Therese Neumann. Estos sugieren, más que una inalterabilidad de la energía, el consumo de una forma de energía poco conocida como la energía del campo del vacío cuántico.

Una tercera pregunta suena así: ¿Son fijas las leyes de la naturaleza? Cierta materialismo diría que sí, que son las mismas hoy que al principio. Sheldrake lo cuestiona por pura coherencia con el pensamiento de la evolución. Lo que propone es que la regularidad de la naturaleza no es algo impreso desde fuera, sino que obedece a una suerte de memoria inherente a la naturaleza que él llama «resonancia mórfica» y que ha tratado también en otros libros. Las leyes son como hábitos que se hacen fuertes a través de la repetición, lo que sucede ahora está influenciado por lo que sucedió antes. Esto no impide una cierta inconstancia en lo que conocemos como constantes universales: «entre 1928 y 1945 la velocidad de la luz descendió unos 20 kilómetros por segundo» (p. 125); «en 1983, la unidad de distancia se redefinió en términos de luz. Por tanto, si se produce algún cambio en la velocidad de la luz no lo percibiremos porque la longitud del metro cambiará con la velocidad de la luz» (p. 127). El concepto flexible de resonancia mórfica conduce al de campos mórficos, conceptos que ponen en juego otros que son centrales en la propuesta de Sheldrake como los de atractores y creodas.

Si la materia es inconsciente es la cuarta pregunta del libro. Confesamos que la postura negativa del autor no resulta muy convincente a fuer de poco clara. Que algunos aspectos sean comunes a lo que se ha llamado mente o espíritu (y en algunos casos sería recomendable esta segunda traducción de *mind*) y a lo que se consideraba como materia no parece imponer que la materia sea consciente. Por otro lado, el concepto de causalidad mental como una causa que opera del futuro al pasado, sobre todo cuando este futuro no es concebido de manera puramente virtual sino física (pp. 174, 188, etc.), es algo que deja perplejo al lector. Y aun cuando ese futuro sea meramente virtual no se ve que los electrones «también tienen un polo mental en el sentido de que vinculan esta representación del pasado a sus futuras potencialidades, lo que en cierto modo opera hacia atrás en el tiempo» (p. 169). Seguramente no es muy atinada la argumentación de Sheldrake en este punto de la influencia de un futuro físico en el pasado y más parece ciencia ficción que filosofía o ciencia a secas.

Una quinta pregunta es la de si la naturaleza carece de propósito. Como cabía esperar, Sheldrake arguye a favor de un propósito, por más que la carga semántica de esta palabra nos la hace inadecuada por es-

tar relacionada con la libertad. Pero si lo entendemos como finalidad o finalismo es muy interesante todo lo que dice el autor sobre la morfogénesis, los atractores y las creodas (camino de necesario recorrido, como por ejemplo un patrón de comportamiento como el capturar una presa, comerla y asimilarla). Se trata de tres factores causales que, al menos en parte, irían más allá de las fuerzas y campos conocidos en la física y llevan a pensar en una finalidad de la naturaleza. Aunque lo llamativo es que la fidelidad a esos patrones de comprensión impone un fin entrópico de tipo *Big Crunch* donde todo acaba, por así decir, yéndose por el desagüe (p. 200).

Las otras cinco preguntas nos limitamos a enunciarlas, previendo ya la postura de Sheldrake: ¿Es material toda la herencia biológica? ¿Se almacenan los recuerdos como trazas materiales? ¿Están las mentes confinadas en los cerebros? ¿Son ilusorios los fenómenos psíquicos? ¿La medicina mecanicista es la única que realmente funciona? El lector se ve atraído por el repertorio terminológico de Sheldrake, que informa de cómo se han planteado estas cuestiones en el mundo anglosajón y quiere revestir de legitimidad la postura transcientífica, filosófica, del bioquímico británico. La tesis de fondo es que el materialismo es una postura trasnochada, decimonónica. Por eso, el título *El espejismo de la ciencia* significa la falsa creencia en el poder explicativo de esa comprensión materialista hoy superada.

Sin embargo, Sheldrake no es un filósofo. A pesar de que trata de desenmascarar el dogmatismo materialista de la ciencia, que sobrevive como una cierta ideología entre los científicos actuales sin ser ciencia, él mismo comparte algunos de los prejuicios que acompañaron a ese materialismo en el pasado y que funcionaron como seña de identidad del mismo. Aquí es donde se ve que a Sheldrake le falta empaque metafísico, que es precisamente lo que hace de alguien un filósofo. Y lo vemos, por ejemplo, en el sesgo de conflicto que mantiene con la religión. ¿A qué viene esa sombra de sospecha que lanza sobre el cristianismo al indicar que Filón de Alejandría utilizó la expresión *logos* para aludir a un «ser divino intermedio» que salvaba la distancia entre Dios y el mundo material? (p. 120). A pesar de que maneja la Biblia o a Pío XII cuando le conviene, ¿es que pretende manchar con la presunción de impostura la actitud religiosa que sustenta a esas fuentes como si fuera menos científica que el intento mismo de hacerlo? Y, lo que tal vez resulta más grave en un plano de pura razón, Sheldrake cae en la trampa pueril de algunos anglosajones con mentalidad escolar que oponen teoría del designio a evolución. Esto es así porque la palabra *design* es entendida como diseño, como si Dios fuera un mecánico que diseña, pone en marcha y tal vez se ocupa del mantenimiento de esa máquina que es el mundo. Lo cual, obviamente, colisiona con los propósitos vitalistas del autor. No ex-

traña, pues, leer lo siguiente: «no estamos obligados a elegir entre el azar y una inteligencia exterior. Hay otra posibilidad. Los organismos vivos pueden gozar de creatividad interna, como hacemos nosotros» (p. 57). Pero, obviamente, existen más posibilidades. Por ejemplo, la de concebir un mundo creado por Dios y que, sin embargo, por voluntad o designio (*design*) de Dios, ha sido creado por Él precisamente como mundo en evolución. Mas esto no parece ser contemplado por Sheldrake, para quien la creación sería diseño mecánico y no libre designio de Dios como sostiene la tradición judeocristiana. Cuando reparamos en que en este punto de la relación creación-evolución tienen la misma concepción antitética autores como el biólogo Francisco Ayala, que en su día recibió cierta formación aristotélico-tomista, cuando vemos también a la muchedumbre –en Estados Unidos– que por creacionismo entiende pura y simplemente lectura literal del relato de la Creación en el libro del Génesis –¿cuál de los dos relatos?, quedamos persuadidos del infantilismo que puede llegar a cundir cuando falta la capacidad de elevarse a conceptos metafísicos. Pero también quedamos confirmados en que, contra lo que a veces se dice, la ciencia y la filosofía no llegan a resultados de idéntico nivel acerca de la realidad, aun cuando dichos resultados sean convergentes. Sencillamente porque se mueven en planos diferentes.

Algunas fallas en la argumentación también se detectan a lo largo de la exposición o, por lo menos, pasos no suficientemente explicados. Que el mundo esté formado de sensaciones y no de cosas, como decía Ernst Mach, no se ve que sea un argumento contra el mecanicismo como parece entenderlo Sheldrake (p. 160). A pesar de todo, reafirmamos la oportunidad de acercarnos a este volumen que quiere ser «poco ortodoxo» para los científicos, interesante para los filósofos y muy rico en información para todo público lector. Despierta la curiosidad por conocer los otros del mismo autor aparecidos en la misma editorial: *La presencia del pasado* y *Una nueva ciencia de la vida*. Tal vez esos otros textos ayudan a completar la comprensión de los conceptos avanzados y llenos de sugerencias que hemos visto en éste.

José Luis Caballero Bono

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María: *Bioética y Ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*. Síntesis, Madrid, 2012. 224 pp.

Esta nueva obra, en que se echa de ver la dilatada ocupación de su autor con las disciplinas académicas de la ética fundamental y de éticas aplicadas como la bioética y la ética ecológica, ha nacido asimismo de su reiterado contacto con numerosos profesionales de la filosofía y la medicina.

La obra pretende responder a la cuestión de «si la naturaleza posee valores intrínsecos cuya salvaguarda y respeto imponga verdades, normas y deberes a los hombres en su trato con ella» (pág. 91); y aun pregunta más en general: *¿puede asignarse a la naturaleza la función de fundamentar un orden moral?* (pág. 201). La respuesta que a ella ofrece su autor no puede ser más clara e inequívoca: *«Mi respuesta es Sí*. Para ello basta con reconocer que la naturaleza posee valores objetivos y es sujeto de cualidades valiosas y, por lo mismo, instancia generadora de aprecios, reconocimientos y obligaciones» (ibidem).

Para recorrer el camino de esa pregunta a esta respuesta el autor estructura su obra en dos partes. La primera, bajo el rótulo de «Hechos y valores», aborda, centrándose en la bioética, las cuestiones de la diferencia entre «poder hacer» y «deber hacer», de la naturaleza y fundamentación de los juicios de valor, y de la relación entre hechos y valores. La segunda, bajo el título de «Bioética, valores morales y valores de la naturaleza», tras considerar la noción de valor y algunos otros extremos de la moderna axiología, expone brevemente diversas teorías clásicas del valor moral, para detenerse luego en la que sustentó en el siglo pasado el pensador norteamericano John Dewey y en la que, fundándose en la noología de Zubiri, ha propuesto recientemente el médico y filósofo español Diego Gracia. Y es solo en los dos capítulos finales de esta segunda parte donde el profesor García Gómez-Heras ofrece de manera sumaria su susomentada concepción de la fundamentación de la ética normativa, que presenta como un cierto renuevo del viejo *naturam sequi* de la filosofía del Pórtico.

Análogos intentos de fundamentar los valores éticos en los valores propios de la biosfera –como el realizado por Spencer en la evolución biológica– hallaron ya hace un siglo objeciones tan clásicas como las formuladas por Max Scheler en el parágrafo 5 del capítulo 1º de la Sección Quinta de su *Formalismus* –«La relatividad de los valores respecto de la vida»–, o por G. E. Moore en el segundo capítulo de sus *Principia Ethica* –«La ética naturalista»–. En el parágrafo 28 de esta última obra, escribe el pensador cantabrigense: «A mí no me interesa investigar bajo qué circunstancias alguno de nosotros puede, con ventaja, tomar lecciones de una vaca. No tengo, en verdad, duda de que algo así pueda darse. La que me interesa es una cierta clase de razón que, según pienso, se usa a veces para apoyar esta doctrina: una razón naturalista». Este libro del profesor García Gómez-Heras nos brinda ciertamente una nueva ocasión de estimar filosóficamente la razón o la sinrazón de esa denominada razón naturalista.

Juan Miguel Palacios