

## Crítica de libros

NOMEN, Jordi: *El niño filósofo. Cómo enseñar a los niños a pensar por sí mismos*. Arpa, Barcelona, 2018. 207 pp.

¿Conocen ustedes la fábula de origen indio «Los seis sabios ciegos y el elefante», aquella que el poeta americano John Godfrey Saxe reescribió en 1872, aquella que Erich Fromm menciona en el cuarto capítulo de su célebre *El arte de amar* (1957), aquella que el autor de este libro ha sacado de [www.crecimiento-y-bienestar-emocional.com](http://www.crecimiento-y-bienestar-emocional.com) y ha usado hasta dos veces en este libro (p. 51 y p. 107)? «En la antigua India había seis sabios ciegos que dialogaban sobre cómo sería un elefante. Un buen día decidieron ir a tocar la bestia. Cada uno de ellos se puso delante del animal por un lugar diferente y el primero comparó el lomo con una pared de barro; el segundo, los colmillos con una lanza; el tercero, la trompa con una serpiente; el cuarto, los oídos con abanicos; el quinto, la cola con una vieja escoba delgaducha, y el sexto, las patas con el tronco de las palmeras. Y claro, como dudaron del testimonio de los otros, terminaron todos aferrados a su opinión, pensando que los demás estaban muy equivocados, con una visión errónea de lo que era un elefante» (p. 51).

Jordi Nomen, el autor de *El niño filósofo. Cómo enseñar a los niños a pensar por sí mismos*, propone que los niños aprendan a filosofar para combatir la ceguera que nos hace aferrarnos a nuestra opinión y nos hace pensar que los demás están equivocados, como los seis sabios ciegos. Nomen huye de ese universalismo que puede ser excluyente y del relativismo de que todas las ideas valen lo mismo. En vez de eso, defiende el pluralismo, que le permite afirmar que hay ideas más válidas o ciertas que otras, y a la vez le permite defender el cuidado de lo que es diferente, mientras esta diferencia no trate de imponerse a los otros de forma autoritaria.

Según Nomen, a través de la práctica del diálogo filosófico los niños desarrollan el pensamiento crítico y el pensamiento creativo, y devienen los ciudadanos críticos, creativos, respetuosos, cuidadosos, libres y maduros que una democracia del siglo XXI necesita. Además, aprender a filosofar empodera a los niños para vivir una vida menos impulsiva y más autónoma, en la que elaboren su escala de valores en una suerte de equilibrio reflexivo entre pensamiento, palabra y acción.

Este segundo objetivo de empoderamiento personal parece ocupar un lugar secundario con respecto al objetivo político de la propuesta

de Nomen. Practicar filosofía capacita para tener una mirada crítica, creativa, cuidadosa e implicada; capacita para practicar una ciudadanía transformadora; capacita para «pensar por sí mismos a fin de construir un mundo mejor, donde todos podamos y queramos vivir» (p. 13).

Sí: se propone que se aprenda a filosofar desde la infancia, aprovechando su curiosidad insaciable y su enorme y fascinante admiración. No cabe esperar a la edad adulta. Porque el niño «no es un ciudadano a medias; es ciudadano por derecho» (p. 78), es ciudadano desde el inicio, y la mejor forma de aprender a ejercer sus derechos y deberes es ejerciéndolos. La mejor forma de aprender a ejercer su ciudadanía es ejerciéndola.

Estos son los fundamentos de la propuesta teórica que Nomen desarrolla en la primera parte de este libro. Nomen, como no podía ser de otra forma, se apoya en el filósofo y educador estadounidense creador del programa *Philosophy for Children*, Matthew Lipman. Se explica brevemente el desarrollo histórico de este proyecto, con una muy merecida mención al Grupo IREF en Cataluña. También se exponen algunos aspectos del pensamiento de Lipman, aunque no parece distinguirse claramente lo que pertenece al pensamiento del filósofo estadounidense y lo que añade Nomen.

Por ejemplo, se dice que la casa de la educación debe tener cuatro ventanas: (1) la crítica, (2) la artística y creativa, (3) la filosófica y (4) el juego. No queda claro si esta metáfora es originaria de Lipman o es una aportación de Nomen. En cualquier caso, las cuatro ventanas parecen pertenecer a categorías distintas. Por un lado, la ventana crítica puede hacer referencia al pensamiento crítico que el niño filósofo desarrolla y que le lleva a ser una persona crítica, un ciudadano crítico. Por otro lado, la ventana artística y creativa puede hacer referencia al pensamiento creativo, que se complementa con el pensamiento crítico, y que lleva al niño filósofo a ser una persona creativa, pero también puede hacer referencia al arte como medio para suscitar reflexión filosófica, ya sea situándonos como espectadores (quien escucha o lee un cuento, o ve un cuadro), ya sea situándonos como creadores (quien inventa una historia o dibuja). En tercer lugar, la ventana filosófica parece hacer referencia más a una actitud, a una mirada, a una forma de vivir. Y, finalmente, la ventana del juego hace referencia, claramente, a ese medio que se puede usar para suscitar la reflexión y el aprendizaje. Efectivamente, Nomen menciona tres recursos indispensables en el aprendizaje de los niños: los

cuentos, los juegos y el arte (p. 55), y esos tres recursos pueden estimular la actitud crítica y el diálogo filosófico.

Según expone Nomen, el diálogo filosófico o diálogo socrático tiene tres características. En primer lugar, se lleva a cabo en grupo y es el propio grupo el que elige (o, mejor, consensua) el tema a investigar. En segundo lugar, se inicia el diálogo formulando una pregunta, la respuesta de la cual será tentativa en vez de definitiva. En tercer lugar, el facilitador del diálogo debe mantenerse «neutral [...] en cuanto a las opiniones y beligerante [...] en cuanto a las formas de diálogo» (p. 74), respetando siempre las normas del diálogo que el propio grupo habrá consensuado de antemano.

Si la primera parte del libro pone las bases teóricas del niño filósofo (cómo y para qué los niños deberían filosofar), en la segunda parte del libro lleva la teoría a la práctica. Esta segunda parte consta de una breve introducción y de doce capítulos para que padres y maestros estimulen el filosofar en niños de entre 9 y 12 años.

Cada capítulo consta de un título dividido en dos partes: el nombre de un filósofo y una pregunta filosófica. Por ejemplo: «Platón. ¿Debemos actuar con la cabeza o con el corazón?». Inmediatamente después, encontramos una cita inspiradora y tres páginas de breve explicación de la vida y el pensamiento de filósofo seleccionado con respecto a la cuestión planteada. Tres páginas no dan para mucho: por fuerza la explicación, además de ser breve, resulta superficial y a veces parcial. Después de la breve explicación filosófica, encontramos los tres recursos didácticos antes mencionados: un cuento con su pauta de diálogo, un juego y una propuesta artística, todo ello dirigido a estimular el diálogo filosófico sobre la cuestión central de cada capítulo.

La aportación de Nomen es práctica y útil, ofreciendo una gran variedad de recursos sobre autores y cuestiones tan importantes como: «Séneca. ¿Debemos tener miedo a la muerte?», «Montaigne. ¿Es importante tener buenos amigos?», o «Fromm. ¿Es más importante tener o ser?». Pero hay que decir que en muchas ocasiones cabe mejorar la relación que se establece entre el filósofo, la cuestión a tratar, el cuento, el juego y la propuesta artística. Siendo conscientes de la complicación de armonizar este material tan heterogéneo, también se constata que de hecho este era el propósito del autor, que se ha conseguido solo parcialmente. A modo de ejemplo, el capítulo dedicado a «Kant. ¿Qué debemos hacer?» presenta algunos problemas. Primero, el filósofo prusiano se planteó la cuestión en primera persona del singular, «¿Qué debo hacer?», en su *Crítica de la razón pura*. Segundo y más importante, el cuento proporcionado, «El picapedrero», no habla tanto

del deber en sentido kantiano, sino de la felicidad de quien acepta lo que es y no intenta ser lo que no es. De este cuento podría desarrollarse una discusión filosófica sobre la dignidad de la persona o sobre la felicidad. Ambos temas se podrían relacionar también con la filosofía de Kant, teniendo en cuenta que este autor distingue por un lado la felicidad y por otro lado el ser merecedor de la misma.

Una sugerencia es que hubiera sido interesante que se escribieran narraciones *ad hoc* para tratar cada tema propuesto, como hizo el mismo Lipman, para asegurar la armonía entre la cuestión a tratar y la narración que sirve de estímulo para tratarla.

El mismo Nomen reconoce que «la elección de los filósofos ha sido arbitraria y probablemente hoy mismo haría otra lista. [...] Me doy cuenta de que he escogido solo a una mujer [...], me he centrado en la tradición occidental [...], me he quedado en el siglo XX y podría haber avanzado al XXI [...]» (p. 94). Pero por arbitraria, la lista de filósofos escogidos no se convierte en neutral. ¿Qué transmite al lector y al niño filósofo esta lista de doce autores dispuestos por orden cronológico, todos ellos occidentales y muertos, de los cuales once son hombres? Por el contrario, ¿qué transmitiría una lista con más de una mujer filósofa? Incluso, ¿qué transmite un libro que no para de repetir «niño», «padre» o «maestro»? ¿Y qué transmitiría una lista con nombres no occidentales? A favor de Nomen hay que reconocer que algunos de los cuentos sí tienen sus raíces en otras tradiciones. ¿Y, finalmente, qué transmitiría una lista con personas sabias y contemporáneas, todavía vivas?

Se podría duplicar el número de intelectuales expuestos, duplicando la posibilidad de incluir nombres femeninos, no occidentales y contemporáneos. Además, eso disminuiría el peso específico que cada autor tiene en cada capítulo. Ofrecer más de una teoría sobre cada tema estimularía todavía más el diálogo filosófico y ofrecería algo más parecido al pluralismo que defiende Nomen de las versiones diferentes pero complementarias que tienen los seis sabios ciegos. A modo de ejemplo, en el capítulo «Epicuro. ¿El placer debe ser el fin último de nuestros actos?» viene complementado con la historia «El rey Midas», aquél que convierte en oro todo lo que toca, para su desgracia. El diálogo filosófico puede llegar a plantearse el valor del dinero, si todo se puede comprar con dinero, o si el dinero es un medio y no un fin en sí mismo. Se podrían ofrecer distintas perspectivas sobre este tema, como las que expuso Simone Weil o Michael Sandel. Otro ejemplo: el capítulo «Montaigne. ¿Es importante tener buenos amigos?», que viene complementado con un pasaje de *El principito*

de Saint-Exupéry. Se podrían ofrecer distintas perspectivas sobre la amistad, como las que expuso el mismo Aristóteles, Mary E. Hunt o Zhuangzi, u otras propuestas filosóficas recogidas el número 126 de *Philosophy Now*, dedicada a la cuestión de la amistad.

Preguntémonos ahora: ¿Y si no aparecieran ni filósofos ni filósofas en esta segunda mitad del libro? En la primera mitad, Nomen ha defendido que a través del diálogo filosófico los niños desarrollan el pensamiento crítico y creativo, y devienen personas más capacitadas y empoderadas para tomar las riendas de su propia vida y practicar una ciudadanía activa, crítica y transformadora. De hecho afirma que: «Mediante el cuento, el juego y la observación-producción de imágenes artísticas [...], los niños pueden conectar, si hay una adecuada reflexión posterior, con las ideas de los viejos –y no tan viejos– filósofos. [...] Esto también es posible si estamos dispuestos a poner en segundo término –en este proceso– el valor de la disciplina como corpus de conocimientos y si defendemos su valor instrumental como herramienta para avivar el espíritu crítico, cálido para cualquier aprendizaje» (p. 48-49). Por lo tanto, el acento no se pone en *saber filosofía* entendido como aprender cierto corpus de conocimiento a vueltas abstracto y obtuso, sino en *hacer filosofía* entendido como practicar y adquirir capacidades para la vida a través del diálogo socrático. Por eso cabría explorar si sería posible eliminar a los filósofos y filósofas de la segunda parte del libro para evitar los problemas apuntados. Al fin y al cabo, aquí *saber filosofía* solamente tiene un valor instrumental para *hacer filosofía*, por lo que conocer la propuesta filosófica de un pensador será relevante solamente en la medida que nos ayude a pensar mejor lo que estamos pensando. En vez de presentar autores, se podrían presentar dos (o más) puntos de vista filosóficos sobre la cuestión a tratar. Sin lugar a dudas, estos puntos de vista tendrían de referencia las personas o corrientes filosóficas que los han pensado, pero no pretenderían resumir su pensamiento en tres páginas, de forma parcial y a veces precipitada.

En definitiva, este libro de Nomen consigue un equilibrio interesante entre, por un lado, la fundamentación teórica de la filosofía para niños y, por otro lado, doce cápsulas que pueden servir a padres y maestros (ya podemos decirlo: y madres y maestras y a otras personas) para fomentar el diálogo filosófico con niños (y niñas) de unos diez años. Aunque en algunos momentos nos parece que abusa de la metáfora y aunque el libro podría mejorar si todas las referencias bibliográficas fueran completas y ordenadas en la bibliografía, no cabe duda de que Nomen acierta en considerar a los niños como

ciudadanos de pleno derecho que deberían adquirir las capacidades para desarrollar una vida plena y una ciudadanía activa, crítica, creativa, cuidadosa y transformadora. Enfatiza, así, el objetivo político de su proyecto, comprometido con el pluralismo y con la democracia del siglo XXI.

¿Conocen ustedes el cuento de Bucay en el que un elefante que de pequeño intentó repetidamente librarse de una estaca que lo mantenía anclado al suelo, y al descubrirse incapaz dejó de intentarlo para el resto de su vida (pp. 147-149)? A raíz de este aprendizaje, este elefante cuando creció ni siquiera intentó librarse de la estaca que lo anclaba, de la que ahora se podría liberar sin apenas esforzarse. Quizás a Nomen le pasa algo parecido. En la primera parte del libro defiende que se tiene que potenciar el *hacer filosofía* en vez de *saber filosofía*, que tiene solo un valor instrumental para lo primero. Pero en la segunda parte del libro se mantiene anclado a la estaca de la *filosofía de saber*, centrada en la tradición occidental pretérita y masculina.

Valdrá la pena explorar hasta qué punto nos podemos deshacer de esta estaca, a la que uno se reconoce también atado: qué se gana y qué se pierde con esta operación a la hora de *hacer filosofía* con niños. Y también valdrá la pena continuar reivindicando la filosofía como corpus de conocimiento en el sitio adecuado y por las razones adecuadas, a la vez que se reivindica el *hacer filosofía* como capacitación personal y sobre todo como transformación del mundo. La *filosofía de saber* y la *filosofía de hacer* pueden ser complementarias, pero también pueden ser excluyentes según el contexto y la actitud con la que se aborden. En este contexto, ¿hasta qué punto poner entre paréntesis la *filosofía de saber* podría beneficiar a la *filosofía de hacer*? Porque, como dice Nomen, «No se trata de hacer pequeños filósofos entre los “elegidos”, sino de educar la vertiente filosófica de nuestra inteligencia» (p. 66). ¿Para qué? Según el autor, «Educar debe contener la propuesta de un programa para construir un mundo mejor, para comprenderlo y, sobre todo, para amarlo. ¡Y la filosofía nos puede ayudar a conseguirlo!» (p. 204).

Ignasi Llobera Trias

GABRIEL, Markus: *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Herder, Barcelona, 2017. 590 pp.

Con esta obra culmina el trabajo filosófico que Markus Gabriel ha realizado hasta ahora, tal como nos lo manifiesta en su «Prólogo a la edición española». Desarrolla extensamente la teoría filosófica de los *campos de sentido*, que esbozó en otros escritos suyos anteriores. Nos formula su tesis fundamental con las siguientes palabras: «La idea fundamental del libro es que nosotros estamos legitimados para someter a reflexión teórica y mantener incólume nuestra experiencia preontológica de una pluralidad de ámbitos de objetos» (p. 9). Esto lo lleva a cabo en forma de un «radical pluralismo ontológico». Usa la palabra «radical» para evitar todo intento de postular un marco homogéneo de teoría, que incluya cuanto hay en un marco unitario: el mundo, el ser, la realidad, el universo, etc.

Parece que, según Markus Gabriel, nuestra experiencia cotidiana hace que nos movamos a través de innumerables ámbitos de objetos (el metro de Madrid, los números reales, las esculturas de Picasso, las poesías de Unamuno, etc.), que no pueden reducirse los unos a los otros, más allá de los cuales no podríamos avanzar en sentido realista, con pretensiones de verdad. Las ideas de una realidad, que lo abarca todo, cederían su lugar a una proliferación transfinita de campos de sentido. Este tipo de ontología estaría anclado en nuestra experiencia preontológica, que ya en el plano de nuestra sensibilidad, es decir, en el plano de la percepción, nos confrontaría con un campo continuo de la realidad que internamente sería casi infinito. Todo su esfuerzo filosófico estaría abocado hasta ahora a desarrollar «una ontología no reduccionista, no eliminatoria, que no sea víctima de nuestro sentimiento oceánico de unidad con una realidad total». No habría semejante realidad total o, dicho con otra expresión, «ninguna imagen (intuición) del mundo».

Defiende, en consecuencia, un *nihilismo metametafísico*. La metafísica no se ocuparía de nada. No habría, por tanto, un objeto o ámbito de objetos al que se refieran sus enunciados (los conceptos de ser, esencia, mundo, Dios, alma, etc.): «La metafísica no se refiere a nada, ni siquiera de una manera indirecta o *sotto voce*, tampoco a lo “no objetivo” o a lo “inefable”. [...] Al nihilismo metametafísico lo llamo yo también “ninguna imagen (intuición) del mundo”, es decir, este nihilismo equivale a la concepción según la cual no hay mundo, el mundo no existe. Esta posición, pues, supone lo radicalmente opuesto a toda concepción del mundo» (p. 34).

Organiza su exposición en una extensa introducción y dos partes (I *Ontología negativa* y II *Ontología positiva*), cada una de las cuales viene dividida en seis capítulos. Consciente de que, en nuestra actual situación, predomina una metafísica analítica de tipo naturalista, quiere «arrojar nueva luz sobre las preguntas tradicionales, que se congregan bajo los conceptos superiores de “ontología” y “metafísica”» (p. 26). Para esto, renuncia a dos ideas: la de la asociación de ontología y metafísica, y la de una totalidad unificada de lo que existe, que recibe los nombres de «mundo», «el ser», «la realidad», «el universo», «el cosmos». Sostiene la tesis de que a nuestros conceptos clásicos de totalidad (mundo, etc.) no corresponde ningún ámbito de objetos. No existe el mundo.

A los problemas que aquí se le plantean, se enfrenta con su ontología de los campos de sentido. *Existir* significa, según él, *aparecer en un campo de sentido*. Su preocupación fundamental es «desmontar por principio las imágenes del mundo», que van acompañadas de nocivas formas de pensamiento. Su deseo de superar esas formas de pensamiento «gira en torno al intento de deshacer con la ontología la alianza de metafísica y ontología, la cual domina también en la filosofía actual» (p. 68).

Su posición es realista «en el sentido de que la afirmada pluralidad de ámbitos de objetos (de campos de sentido) no existe tan solo porque nosotros, a través de prácticas discursivas o de sistemas epistémicos de algún tipo, nos cuidamos de que se dé esa pluralidad» (p. 32). Los sentidos son encontrados y no constituidos por nuestra mente. Y su realismo es *ontológico*, porque parte de un análisis del concepto de existencia, y *epistemológico*, en cuanto accedemos a las cosas que existen a través de filtros transparentes para la realidad. Las cosas que tengo en la mano no se identifican con los músculos y huesos de la mano. De modo semejante, las cosas que tengo en el pensamiento no se identifican con la representación o aspecto subjetivo del pensamiento. Distinción que equivale a la distinción escolástica (presente en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez) entre concepto formal y concepto objetivo. No somos productores de presencia sino sondas de prueba de presencia. Los sentidos, de los que habla Frege, «en realidad son propiedades de las cosas en sí, por lo cual estos pueden aprehenderse bajo descripciones tal como son objetivamente, o sea, bajo condiciones accesibles de manera pública» (p. 535).

Pero reconoce modestamente que nos es imposible alcanzar una claridad absoluta en la formulación de tesis y en los análisis de conceptos, tal como Leibniz expuso en sus *Meditaciones sobre el cono-*

*cimiento, la verdad y las ideas* (GP IV, 422-426). Cada argumento filosófico solo sería «una senda a través de la jungla inmensa de las posibilidades» que se abren ante nosotros (p. 67).

Por mi parte no pretendo hacer un resumen de este libro. Simplemente, antes de terminar esta reseña, me fijo en algunos puntos o temas y problemas que me han llamado la atención y con los que no acabo de estar de acuerdo a pesar de la rotundidad con que su autor los presenta: la nítida separación entre ontología y metafísica, el rechazo total de la ontoteología, la imposibilidad de ir más allá (en sentido realista) de un «pluralismo anárquico», su realismo. Esta obra suscita en mí algunas reflexiones más o menos críticas.

Opino que su realismo es demasiado limitado o restringido. Markus Gabriel habla de hechos y de cosas. ¿No podemos decir nada sobre algo que esté más allá de las cosas y de los hechos? ¿Es solo una ilusión la tesis leibniziana de que tiene que existir una mónada infinita, que la existencia del conjunto de lo finito no se explica sin la existencia del Infinito?

Esta obra supone una aportación valiosa en su crítica y superación del psicologismo y del escepticismo en la filosofía contemporánea. Pero me extraña que no se plantee la posibilidad objetiva de ir más allá de su pluralismo ontológico. ¿Por qué no podemos pensar, con pretensión de verdad, que la existencia de las cosas implica un último fundamento que se identifica o no se identifica con ellas? O dicho con otras palabras: ¿por qué no nos podemos preguntar, con sentido real, por las causas y principios últimos de las cosas en sí? ¿Defender un «genuino pluralismo ontológico» implica necesariamente dejar de hacerse esa pregunta? El intento de elaborar una ontología no reduccionista parece que lo lleva a no plantearse siquiera el problema de la fundamentación última de las cosas o de los hechos.

Combate decididamente a la ontoteología: al «entrelazamiento de la metafísica (de la teoría de la totalidad absoluta de lo existente, del mundo como mundo) con la ontología (la investigación sistemática del sentido y la significación de la “existencia”)» (p. 63). Se muestra de acuerdo con Heidegger en que «la ontoteología acuña, entre otras cosas, también nuestra imagen actual del mundo, por el hecho de que ella es una imagen del mundo» (p. 64). Y esta crítica de la ontoteología parece excluir cualquier acceso a Dios desde las cosas. No podríamos llegar a ningún principio incondicional –*anypóthetos*–. Platón y Aristóteles lo habrían buscado en vano.

Se lamenta de que la ontoteología siga estando tan presente como en tiempos de Kant y Heidegger. Apoya su convicción sobre el fracaso

de la ontoteología «en la evidencia de los errores e ilusiones que conducen a ella». Aspira a «desvirtuar la ontoteología con argumentos, y explicar mejor lo que ella pretende explicar» (p. 65). La religión, según él, no dependería de la ontoteología o de una imagen del mundo.

Su alergia metafísica hace que se resigne a que su realismo ontológico quede filosóficamente sin raíces. No va mucho más allá de los naturalismos cientificistas a los que critica. Veo en él un cierto agnosticismo metafísico y teológico. Aunque su fundamento de la crítica de la ontoteología difiera de las críticas de Kant y de Heidegger, el resultado viene a ser parecido.

Los que aún hoy defienden una cierta ontoteología, sin embargo, piensan razonablemente que esta, moderada por la analogía, no tiene por qué ser negada como camino hacia un conocimiento real de Dios, aunque muy imperfecto, como los demás caminos filosóficos. En realidad, parte de una interpretación de las cosas entre las que vivimos, de todo lo no absoluto, como creación del Absoluto; algo a lo que aluden San Pablo en su Carta a los Romanos (1, 19-20) y en su discurso ante el Areópago de Atenas (Hechos 17, 24-28), y Leibniz en varias partes de sus obras, por ejemplo, en su escrito *Sobre el origen radical de las cosas* (GP VII, 302-308).

El nuevo realismo, un «realismo anárquico» (p. 63), superaría el subjetivismo gnoseológico de Kant. Seríamos capaces de conocer las cosas en sí. Pero tal realismo es gnoseológicamente demasiado pesimista. No me parece suficientemente justificada la negación de la metafísica en virtud de una ontología realista a cuya fundamentación última se renuncia. A pesar de sus límites, la propuesta ontológica y metafísica de Platón y Aristóteles me parece más radical.

Muy ufano, defiende que no hay mundo. ¿Cómo puedo saber que las cosas no se relacionan unas con otras? La astronomía, la física, la química, la biología, la psicología y la sociología hablan de cosas relacionadas entre sí. No creo que lo mejor, para salvar el realismo, sea aceptar un nominalismo radical. Si verdaderamente no pretende «expulsar del reino de la verdad» a todas las alternativas articuladas a sus argumentos y procesos de pensamiento (p. 66), quizás le viniera bien atender, por ejemplo, a los argumentos realistas de otras posiciones. Aún ahora, el realismo moderado de Aristóteles, Tomás de Aquino y otros filósofos de Occidente me parece una postura gnoseológica y ontológica más razonable que la suya.

No veo por qué haya que separar tan nítidamente la ontología de la metafísica. Hay filósofos, como Francisco Suárez y Xavier Zubiri, ausentes de su Bibliografía, que no juzgan necesario separar la ontología de

la metafísica, también por buenas razones. Pero, en todo caso, debemos agradecer a Markus Gabriel el que haya despejado de nieblas e intermediarios la experiencia de las cosas frente al kantismo y al idealismo lingüístico. Le faltaría profundizar en el tema platónico y aristotélico de las causas y principios últimos de las cosas o de los hechos.

Importante mérito de este libro es que, en él, se plantean cuestiones fundamentales de la filosofía: la realidad, el conocimiento y el lenguaje. Uno puede estar en desacuerdo, a veces, con su enfoque de los temas. Pero reconozco que no se queda en las ramas, sino que apunta al tronco y a las raíces de lo que, desde los antiguos griegos, llamamos Filosofía. Con mis reflexiones críticas no quiero negar los méritos de este nuevo realismo, abierto en el fondo a las sorpresas de lo no conocido, frente al horizonte cerrado de los naturalismos y científicismos actuales.

Ildefonso Murillo

MARCOS, Alfredo y PÉREZ MARCOS, Moisés: *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2018. XXXVI + 396 pp.

La pretensión de los autores de este libro aparece claramente insinuada al principio de la Introducción con dos citas: una de Gabriel Marcel y otra de Martín Heidegger. La primera advierte que, hoy, «el deber primero y quizá único del filósofo es defender al hombre contra sí mismo: defender al hombre contra esa extraordinaria tentación hacia la inhumanidad a que tantos seres humanos han cedido casi sin darse cuenta de ello». La segunda muestra una grave preocupación porque «el hombre habría negado y arrojado <desechado> lo más propio suyo: su naturaleza de meditador». Según Kant, toda la filosofía, en última instancia, se refiere a la pregunta: «¿Qué es el hombre?». No es una cuestión nueva. Y hoy día, dicen Alfredo Marcos y Moisés Pérez Marcos, resulta más apremiante y crucial que nunca debido a que «ha comenzado a caer sobre la figura del ser humano un doble manto de oscuridad, un manto con dos capas, una intelectual y otra técnica».

Desde el punto de vista intelectual, el hombre o el ser humano se estaría enredando en diversas formas falaces de auto-comprensión, incompatibles entre sí: las que se abrieron paso a mediados del siglo XX, que conciben al hombre «como pura libertad, pura indeterminación, puro deseo, pura voluntad, pura existencia carente de toda naturaleza, orientación y sentido», y las que lo conciben «como pura naturaleza,

pura determinación, pura materialidad, pura ley científica, pura animalidad o pura máquina». Las primeras formas falaces de comprensión corresponderían al *existencialismo* y las segundas al *naturalismo*.

El existencialismo radical y el naturalismo radical producirían los mismos efectos prácticos. Los entes humanos, según el primero, carecerían de toda naturaleza y serían artefactos (absurdos) de sí mismos y, según el segundo, serían enteramente naturaleza y quedarían a entera disposición de las antropotecnias. La artificialización radical del ser humano es la segunda capa del manto de oscuridad que dificulta el que podamos conocer nuestra verdadera naturaleza y realidad propia.

Una pregunta resuena en todas las páginas de este libro, como objetivo de investigación: ¿qué es el «ser humano»? Pregunta que debe formularse desde algún sitio. Y a Alfredo Marcos y Moisés Pérez Marcos les parece que el sitio más adecuado para formularla y responderla es aquella instancia que nos une como humanos: el sentido común. Buscan su principal inspiración en la obra de Aristóteles porque la consideran «como una alta elaboración filosófica del sentido común humano». El sentido común, a partir de nuestra experiencia, nos enseñaría que somos naturaleza y libertad, con todo lo que esto parece encerrar de paradoja. ¿Cómo se integran en cada uno de nosotros naturaleza y libertad? Reconocen que no disponen de una respuesta definitiva o cerrada, sino sólo de vislumbres que tratan de exponer en este libro.

De acuerdo con la tradición aristotélica, les parece iluminadora la idea de que el ser humano es *animal*, *social* y *racional* o *espiritual*, y de que, por tanto, somos *vulnerables* debido a nuestra animalidad, mutuamente *dependientes* por ser sociales y *autónomos* en virtud de nuestra espiritualidad o racionalidad. Por otro lado, insisten en que esos tres aspectos están integrados en la unidad de cada persona, la sustancia única que somos cada uno de nosotros.

Organizan su meditación antropológica en cinco partes: I) Humanos; II) Entorno; III) Animales; IV) Tecnociencia; y V) Sentido. Cada una de esas palabras, con las que las titulan, alude sumariamente al contenido de las partes respectivas. En la primera parte, la más general y básica, defienden que la autonomía, característica de la antropología moderna, sólo cobra pleno sentido «cuando se presenta en equilibrio con la vulnerabilidad y la dependencia propias de la vida humana». En la segunda parte, se preguntan «por los entornos adecuados para el florecimiento de una vida propiamente humana». Dedican la tercera parte a la investigación de las semejanzas y las diferencias entre el hombre y el resto de los animales; se muestran partidarios de un naturalismo moderado, rechazando la posición de los que re-

ducen la naturaleza humana a pura animalidad. En la cuarta parte, reflexionan sobre las cuestiones de tipo antropológico que suscitan las tecnociencias; abogan por una humanización de la investigación tecnocientífica, por un reconocimiento, a la vez, de la contribución positiva de las ciencias y las tecnologías al conocimiento del ser humano y de su arraigo en la persona, siendo injustificada la reducción de los individuos humanos a artefactos. Como conclusión, abordan en la quinta parte «la cuestión del sentido de la vida humana, que viene orientado por la propia naturaleza humana, pero que sólo se cumple y realiza de modo singular, creativo y diferente en cada persona».

Reflexionan a fondo sobre la creatividad humana. ¿Cómo se explica en último término la creatividad humana? A fin de dar cuenta de ella, esbozan, a modo de hipótesis, una *ontología sustancialista* que sustituya a la fracasada *ontología atomista*. Desarrollan algunos de sus conceptos básicos: sustancia, diferencia, semejanza y tiempo. El punto de partida de la creatividad humana no son las partículas atómicas, sino las sustancias. Cada planta, cada animal, cada persona es una sustancia. Los seres vivos son casos paradigmáticos de sustancia. Las demás sustancias lo son de modo analógico o derivado. La realidad está constituida por lo que existe de modo actual y por lo que está en potencia. El punto de partida de nuestra creatividad está en cada una de las sustancias vistas desde el lado de la potencia y no en sus componentes atómicos. Pues el proceso creativo no es un proceso de combinación, sino de actualización. El crear humano consiste en actualizar posibilidades.

Procuran distinguir la naturaleza humana de la persona concreta. No basta conocer la naturaleza humana para adquirir un conocimiento suficiente acerca de la persona concreta. Mediante una sensata combinación de varias fuentes (las ciencias, las artes, la religión, el diálogo con los otros, la meditación reflexiva, la propia praxis y la experiencia vital cotidiana) podríamos conocer de algún modo lo individual concreto. Recuerdan unas palabras de Gadamer en su obra *Verdad y método*: «Uno no puede ignorar tal “conocimiento” en cualquier forma en que se exprese: en la sabiduría religiosa o proverbial, en obras de arte o en pensamiento filosófico». Pero habría que preguntarse hasta qué punto tales fuentes pueden aportar un conocimiento verdadero, pues «la verdad en el conocimiento de la persona es imprescindible para establecer de modo razonable y sin relativismo el sentido de su vida». Para conocerse uno tiene que realizarse. Habría una equivalencia entre conocerse y realizarse. No vale cualquier tipo de realización. Excluyen expresamente el relativismo. Una vida que no atendiera a la

naturaleza humana sería una falsificación. La naturaleza humana tendría valor normativo para nuestras vidas. Invitan, de acuerdo con Aristóteles, a integrar armónicamente lo racional, lo animal y lo social. No somos simples animales o una especie de máquinas complicadas.

Vemos cómo, en el capítulo XIII de la quinta parte, se esfuerzan por concebir a la persona en su propia peculiaridad individual. ¿Cómo cabría conectar el concepto de naturaleza humana con la realidad sustantiva que es cada persona? Son conscientes de que en esa conexión se juegan el autoconocimiento y el sentido de la vida. Pues sin autoconocimiento no sería posible la autorrealización, en la que consistiría el sentido de la vida.

La brevedad obligada de esta reseña no me permite exponer con más detalle los contenidos de las cinco partes que comprende este libro. Pero, antes de terminar, me permito hacer un apunte crítico. Inspirándose en el modelo aristotélico de verdad práctica, Alfredo Marcos y Moisés Pérez Marcos parecen sugerir una cierta concepción actualista de la identidad personal, con los problemas que esto implica a la hora de reflexionar racionalmente sobre el tema de la inmortalidad de las personas. Comprendo que desde la concepción aristotélica de la naturaleza humana no es fácil desarrollar una teoría de la persona como realidad individual e inmortal. Quizás hubieran podido superar los condicionamientos aristotélicos por medio de la distinción entre *personeidad* y *personalidad* de Xavier Zubiri, un filósofo perteneciente a la tradición aristotélica.

Ildefonso Murillo

DOLBY MÚGICA, María del Carmen: *Dialogando con Sócrates*. Ediciones Tantín, Santander, 2018. 166 pp.

El pasado verano, en la capital de China, se celebraba el Congreso Mundial de Filosofía. En la discusión propiciada por una de las sesiones de comunicaciones, uno de los participantes, de filiación marxista, concluyó su intervención aseverando que la filosofía es ideología y nada más que ideología. A la salida de la sesión, mi acompañante observó lo siguiente: «No estoy en absoluto de acuerdo. La filosofía no es ideología. Se puede hacer un uso ideológico de la filosofía, como de otros productos culturales. Pero en sí misma no es ideología». Esta observación, que atajaba de lleno la paradójica intervención de aquel docente de filosofía en un congreso precisamente filosófico, aparece en boca de Sócrates en una de las páginas de este libro divulgativo (la p. 82).

El Sócrates de este libro, en efecto, es en cierta medida un reflejo de su autora. Como el Sócrates transmitido en los diálogos platónicos es hasta cierto punto un reflejo de Platón. No puede extrañar que en el libro aparezcan alusiones a dos referentes en la investigación de Dolby Múgica a lo largo de los años: S. Agustín y Simone Weil. Evidentemente que esto se hace desde un Sócrates temporalmente desubicado, trasladado a nuestros días y en un ambiente urbano de hoy. Se comporta como un profesor que recorre escenarios diversos con sus alumnos adolescentes.

En este sentido, la distancia del Sócrates histórico es patente, tal como ocurre en la práctica filosófica que actualmente llaman «diálogos socráticos». Los detalles que más me han llamado la atención como ausentes en el Sócrates de Carmen Dolby, y que están atestigüados por la tradición, son la falta de ironía «socrática» en el personaje y la ausencia de esa forma de hablar repitiendo lo que el otro ha dicho para cerciorarse de que ha entendido bien (aquello que le hacía dudar a Wittgenstein de la inteligencia del sabio).

Muy al contrario, el Sócrates de este libro habla con bastante desparpajo, pero representando siempre, eso sí, la actitud moderada y sensata. Hace gracia oír decir a Sócrates que no todo está en internet. Pero es que se adapta el tipo de público que tiene y a su circunstancia.

En un escenario distinto en cada capítulo –estación de tren, plaza, biblioteca, parque público, ateneo, juzgado, etc.– se van comentando diversos temas: la justicia, la fidelidad, la técnica, el derecho, el trabajo... Sócrates es incitador, tal como corresponde a la función de «tábano» con que se le comparó y que agrada especialmente a la autora. Quizá habría sido interesante una incursión en temas muy actuales como el cambio climático o los nacionalismos. En general se aprecia una apuesta por una serie de valores de fondo y actitudes encarnados o defendidos por el sabio redivivo: el cuidado en consultar fuentes fidedignas, el atrevimiento (la *parresía* del filósofo), la apertura universal (no al racismo), admirar a quienes lo merecen y por aquello por lo que lo merecen, defender la justicia –aunque me parece percibir una cierta falta de delimitación entre la justicia social y la justicia del foro–, la fidelidad, el uso constructivo del tiempo libre, la humanización del trabajo...

Si no es un libro para especialistas puede ser interesante para alumnos de secundaria y como testimonio, para cualquier lector, del bullir de temas, intereses y argumentos que han sido cotidianos en la práctica profesoral de la autora.

José Luis Caballero Bono

JEFFRIES, Stuart: *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Traducción de José Adrián Vitier. Turner, Madrid, 2018. 483 pp.

El título del libro está inspirado por la crítica que György Lukács formulara en 1962 contra los miembros de la Escuela de Frankfurt. Estos serían como huéspedes de lo que dio en llamar Gran Hotel Abismo. Un hermoso hotel «equipado con toda clase de lujos, al borde de un abismo, de la vacuidad, del absurdo». Tal vez a la imagen puede buscársele hasta un trasfondo material en las distinguidas villas de Pacific Palisades, en la costa californiana. Son las que vieron las visitas frecuentes de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en la década de los años cuarenta, mientras Europa se desangraba y ellos se aplicaban en la distancia a continuar su crítica de la sociedad capitalista. De algún modo se siente ante el dato histórico la contrariedad que produce la paradoja entre una crítica social de origen marxista y una posición acomodada.

La palabra «abismo» puede también recordar, sin embargo, un célebre pasaje de Herbert Marcuse sobre la teoría crítica en su obra *El hombre unidimensional*. En una como declaración de identidad lapidaria incluye, en la traducción española, ese término precisamente: «La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y el futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo».

El texto de Marcuse da voz a la dialéctica negativa como una característica básica, para Breuer la fundamental, de la Escuela de Frankfurt. También queda recogida en el libro de Jeffries, dedicándole hasta un capítulo (VI). Pero la falta de reconciliación entre los dos polos antagónicos de la dialéctica parece quedar asimismo negada por la transigencia y la adaptación al medio de los huéspedes del Gran Hotel Abismo.

Se cobra la impresión de que una especie de fatalidad preside toda esta historia. Hace pocos años que se estrenaba la película «Ave, César», en cuyo guión aparecía Marcuse perorando sobre la revolución ante un George Clooney vestido de romano. El aire anacrónico de la escena viene a la memoria cuando en el libro de Jeffries leemos que desde muy pronto los miembros del «Café Marx» se dieron cuenta de que no se podría criticar al capitalismo desde fuera del capitalismo. La capacidad de éste de fagocitar la disidencia, de reubicar la crítica, de recalificar la discrepancia, plantea la pregunta por la efectividad de la teoría crítica. La crítica a la industria cultural, que Horkheimer y

Adorno desplegaron pensando en Hollywood, queda engullida por el propio Hollywood cuando produce una película sobre un rodaje en los años cincuenta y mete en la trama a Marcuse como si fuera una antigualla del pasado. O, tal vez, como declara el propio Marcuse, la efectividad de la crítica está solo en mantener la negatividad.

Un problema teórico es que entonces, si se trata solo de decir no sin ulterior compromiso, no se ve la diferencia entre un marxismo matizado, que ha renunciado a la revolución, y el populismo de la extrema izquierda española actual, por ejemplo. Esta última, aparentemente inspirada por una versión más combativa del marxismo, ha impuesto un lenguaje de «observatorios»: observatorio de la igualdad, observatorio de la violencia de género, observatorio de la acogida de «refugiados»... En todo lo cual se define la perfecta asepsia del intelectual orgánico que mira desde una posición superior sin mancharse las manos. La izquierda política, igual que la intelectual de los frankfurtianos, no se cree el pronóstico «científico» del colapso del sistema capitalista, pero está tan acomodada a dicho sistema que su mensaje provoca incredulidad.

Estas consideraciones pueden surgir en el lector de *Gran Hotel Abismo*. La ambigüedad de esta saga de pensadores afecta al propósito mismo que declaraban. Mientras que Bertolt Brecht los ridiculizaba y ponía en evidencia su incoherencia, Thomas Wheatland pensaba que «solo ellos habían alcanzado un estado de reflexión autoconsciente que trascendía el mundo cosificado de una sociedad completamente administrada» (p. 158). Y cuando un proyecto disonante con la dialéctica negativa se ha materializado en la comunidad ideal de comunicación de Habermas, pareciendo que encarna esa actitud «pactista» de la Escuela de Frankfurt, parece pertinente hacer un repaso de la historia y de los personajes de esa empresa multidisciplinar que alentó este movimiento filosófico y cultural.

El libro quiere ser sobre todo biografía, como promete el subtítulo. Aunque va acompañando las vidas de los protagonistas por décadas. Y encaja ideas motrices y situaciones sociales como marco explicativo.

Lo que pudiéramos llamar arqueología de la Escuela de Frankfurt es lo que más nos ha interesado. Por tanto, las décadas de los años veinte y los años treinta del siglo pasado. No se puede negar que el relato tiene un indudable interés cultural. Resulta revelador saber que ninguno de los personajes de primera hora tenía un contexto familiar proletario que pudiera hacer pensar en una adhesión al marxismo. Solo uno de ellos, Henryk Grossman, tenía un currículum de tumultuario en las calles de su Galitzia natal. Y bastantes de ellos tuvieron un conflicto con

sus padres que el biógrafo analiza con el filtro del complejo de Edipo.

De las finas interpretaciones de textos de Walter Benjamin, por ejemplo de *Infancia en Berlín hacia 1900*, se desprende una importancia de este autor mayor de que podría adivinarse mirando desde la actualidad. Diríase que para Jeffries pertenece sin duda alguna a la Escuela, cosa no tan clara en otras biografías. También es importante el contexto concreto en que nace el Instituto de Investigación Social, sede física de la Escuela de Frankfurt. Orientado al principio al marxismo ortodoxo, nace precisamente para estudiarlo ante el estupor de que la revolución marxista no haya tenido éxito en Alemania tras la derrota de la Primera Guerra Mundial. Son muy instructivas las informaciones acerca del apoyo económico que facilitó a Felix Weil, judío hijo de un gran empresario, crear aquel «cuco marxista en nido capitalista» que fue el Instituto. Así como las relativas a su supervivencia durante el Tercer Reich en Ginebra y, luego, en los Estados Unidos. Agrada el análisis de la arquitectura misma del edificio, diseñado por Franz Roedle, luego nazi declarado. Encuadrable en el estilo de la Nueva Objetividad, no carece de rasgos que parecen anunciar la arquitectura fascista. Son datos que llevan al lector a buscar imágenes antiguas del edificio, tan distinto del actual. Y a reflexionar sobre posibles gérmenes de totalitarismo en el pensamiento de unos autores que se decían lejanos a eso.

Las anotaciones sobre teoría económica ayudan a contextualizar la evolución de la Escuela y la ubican en la inmensa brecha abierta entre valor de uso y el valor de cambio en las sociedades capitalistas industrializadas. La fetichización de las mercancías anunciada por Marx, y la cosificación de la persona convertida en mercancía, anuncian que vivimos en un mundo al revés. La razón instrumental, que será llamada también razón identitaria y razón unidimensional, gobierna la sociedad occidental y requería como mínimo de voces que pusieran en cuestión su pretendida bondad para el ser humano. Esta denuncia, y la llamada de atención sobre el valor de la verdadera praxis que realiza adecuadamente a la persona, son indudablemente un mérito de la Escuela de Frankfurt. Cuando estamos ya cerca de celebrar el centenario de esta institución, si es que se toma como referencia fundacional el año 1923, el libro de Jeffries complementa otras biografías existentes y representa un manantial de información y de sugerencias para reflexionar.

José Luis Caballero Bono