

tual contexto de las sociedades hiper-tecnificadas occidentales. No hay nada en el mundo capaz de ayudarnos a sobrevivir, aun en las peores condiciones, como el hecho de saber que la vida tiene un sentido, sostiene Frankl en su conocido *El hombre en busca de sentido*. Y la religión, en sus múltiples significaciones e interpretaciones (dogmática, espiritual, mística, cultural...) es uno de los terrenos privilegiados donde la pregunta por el sentido se expresa. Que jóvenes europeos se inmolen en nombre de una lectura violenta de la religión colapsa nuestras capacidades de explicación científico-técnicas. Hablamos de vidas desestructuradas, de desigualdades socioeconómicas, de falta de integración y hasta de choque de civilizaciones, pero ninguno de estos parámetros resuelve el terrible misterio de estos actos. ¿Qué logran con su muerte?

Cuenta Frankl que a menudo preguntaba a sus pacientes por qué no se suicidaban. Con ello buscaba hacerles patente qué es lo que realmente daba sentido a su vida (la familia, la vocación profesional, el conocimiento, la superación del dolor...). Sería tentador saber qué responderían estos jóvenes. Tentador y arriesgado, porque seguramente nos dirían que así dan sentido a su existencia. Una respuesta al porqué de la vida que todo lo justifica. Y en última instancia no podríamos rebatirlo racionalmente. Sí, ciertamente no lo compartiríamos, porque además en su nombre matan. Pero es justamente *su* opción de sentido, el principio de acción sobre el que fundamentan sus acciones.

La nuestra es una civilización desarrollada, pero también desencantada, como diría Weber. La vida se empecina una y otra vez en cuestionarnos con qué sentido la vivimos, y eso incomoda. Quizás por eso nos prestemos a mil y un (auto)engaños, espirituales sobre todo, pero también afectivos, sociales o profesionales. Que el surgimiento del ISIS, como en su día de Al-Qaeda, tienen que ver también con la cuestión del sentido, nos parece indudable. Y eso en «occidente» nos coge con el paso cambiado. Nuestra secularización no permite de ninguna manera restauraciones religiosas ya superadas que compitan en dogmatismo. Tampoco sería

deseable, porque además de absurdo sería muy temerario.

Pero donde sí nos coloca esta situación es en la tesitura de tener que repensar y profundizar en el sentido de nuestros valores y su materialización existencial para poder contra-ofrecernos una respuesta que vaya más allá de la mera utilidad social-demócrata de asegurar el bienestar social a cuantos más nos sea posible. Ese es, en el fondo, el problema de encajar un sentido de lo que pueda eso tan amplio y plural que llamamos «religión» (a fin de cuentas, queda la pregunta abierta: ¿qué es religión?) en el espacio público, de compatibilizar un discurso que habla indubitadamente en nombre de la verdad en un mundo donde solamente hay opciones, interpretaciones de la realidad y autonomías que no se discuten. Ese es el reto, porque esa es la exigencia. Nada más, y nada menos. – MIQUEL SEGURÓ

BLANCO, CARLOS, *Conciencia y mismidad*, Dykinson, Madrid 2013, 316 pp.

Carlos Blanco ha producido un importante libro en el que esboza la agenda a seguir por cualquier tipo de estudioso interesado en el progreso de nuestro entendimiento de la relación del hombre con el mundo. Como los grandes libros, genera tantas preguntas como respuestas. El dominio de Blanco de las disciplinas científicas, humanísticas y especialmente la filosofía hacen de esta obra una de las más informadas y afinadas reflexiones sobre el lugar de la filosofía en el mundo. La vocación del autor en este texto es agitar la imaginación de una amplia audiencia y despertarla a trascender sus límites a través de la labor intelectual. En esta combinación, el profesor Blanco nos recuerda al mejor Ortega, por ejemplo en *¿Qué es Filosofía?*.

Hay al menos dos planos de lectura de *Conciencia y mismidad*. El primero es la lectura del texto como una reivindicación de la más pura filosofía como instrumento último de superación del ser. La filosofía, o los filósofos, deben utilizar el estatus de esta disciplina en la «tierra de nadie» entre la teología y la ciencia (Russell) a su favor. El aparente arrinconamiento de la filosofía

por las ciencias naturales y (quizá) sociales por un lado y por las libérrimas artes y humanidades de estructuras metodológicas más laxas por otro, constituyen su «tragedia» (63) por pertenecer simultáneamente a mundos bien distintos. Como la visión de los emigrantes en un país extranjero del que nunca se hacen completamente ciudadanos de él, pero que al mismo tiempo dejan de comprender o vivir plenamente en los paradigmas de su país de origen, la filosofía corre el riesgo de no resultar satisfactoria o ser incluso menospreciada por sus compañeras, las ciencias y también por el resto de las humanidades.

Sin embargo, como un emigrante, se encuentra en una posición «de nadie» y por ello única para trascender el ser individual, la herencia recibida cultural y directamente. El Profesor Blanco concluye esto a partir de un recorrido necesariamente sumario por las limitaciones esenciales de las disciplinas científicas. Sentencia el autor que «[la ciencia] se muestra incapaz de cubrir todas las esferas que envuelven la vida humana» (59). El método científico es esencial en la descripción del ser, de la mismidad, pero no puede proporcionar entendimiento más allá de él. El caso paradigmático y, para Blanco, esencial, es el de la conciencia, quizá la característica definitoria del ser humano. Caminando cuidadosamente por el tipo de debates turbulentos en los que uno se da de bruces con el dualismo, Blanco concluye que, por más que se empeñe, toda explicación científica se topa con los límites de su método de observación de la realidad: «la ciencia quizá desentrañe los mecanismos subyacentes a la subjetividad, pero no mi propia subjetividad. [...] Ni las ciencias naturales, ni las sociales [...] coronarían semejante cima» (143). La neurociencia, la biología evolutiva, la física y la química podrán explicar mecanismos que plausiblemente están correlacionados con instancias de conciencia, pero nunca explicarán la radical subjetividad de nuestra experiencia. El método científico es mudo con respecto a nuestras experiencias subjetivas, puesto que esta subjetividad es la que las hace impenetrables. Y, en particular, las ciencias sociales pueden observar patrones estadísti-

cos en los comportamientos humanos pero al final, su análisis y teorías ni pueden explicar ni predecir decisiones individuales y aun menos sus motivaciones.

Es entonces la misión central de la filosofía crear, en el sentido de imaginar un conocimiento más allá de estos límites y en su proceso responder al reto kantiano de verdaderamente explicar «¿qué es el hombre?». Esta es, al final, una tarea imposible y el propio Kant lamentaba la falta de progreso evidente en la disciplina primera de la filosofía, la metafísica. Como bien reflexiona Blanco es esta una segunda tragedia de la filosofía: su condena a una irresolución perpetua. Esta es, de acuerdo con el autor, también su bendición, dado que abre la perspectiva a una fructífera creatividad disciplinada en el entendimiento del ser humano. Las ambiciones para la filosofía de Blanco van más allá aún. La filosofía ha de encontrar su esencia creativa y a través de su creatividad, contribuir a aliviar el drama del sufrimiento humano (69), catalizar el desafío al mundo que supone el ser humano, cuestionando nuestra mismidad y superando sus confines, que es lo que la verdadera libertad supone (193) y finalmente generar un sentimiento perenne de solidaridad con el resto de humanos a través de esta misma trascendencia del ser (226-46). Como el lector puede apreciar, ninguno de estos objetivos es modesto. Blanco es explícito en lo que la filosofía ejercida hoy no debe ser. No debe ser la proverbial nota al pie de Platón (en descripción de Whitehead de lo que había sido la filosofía occidental) y debe, pues, crear y no reducirse a una continua exégesis de los filósofos que nos precedieron (10). No debe ser tampoco ajena a la ciencia ni reducirse a los confines o preguntas oscuras inalcanzables para la ciencia. Debe «imbuirse del espíritu de las ciencias de la naturaleza, para así ensanchar su horizonte de comprensión, y otear posibilidades de ejercer un pensamiento más profundo y por ende, más libre» (24). En su progreso, la filosofía no debe sólo imbuirse del espíritu de las ciencias tan solo sino del conocimiento que generan, por provisional que sea.

¿Hasta qué punto cumple el investigador esta labor hoy? A nuestro humilde pare-

cer, las cotas que fija el profesor Blanco están lamentablemente alejadas de la práctica tanto de las ciencias como de la filosofía en las universidades de todo el mundo. A falta de un análisis más profundo, los incentivos no están presentes ni para los científicos ni para los filósofos. Los científicos por lo general necesitan y están más interesados en su compromiso total con las ciencia «normal» por usar la terminología de Kuhn, cuantificable en proyectos, *papers* y citas, que es lo que su audiencia principal de sus pares («peers») espera. Su labor diaria, en grupos de investigación con división de tareas es demasiado fragmentaria y a la vez compleja en cuanto a las técnicas usadas como para prestarse al tipo de creación sintética que Blanco defiende. La mera mención de implicaciones de la mecánica cuántica para planteamientos metafísicos era percibida como falta de seriedad científica cuando el que esto suscribe la mencionaba entre los estudiantes de postgrado y profesores de física de la Universidad de Oxford hace una década. Al mismo tiempo, esta complejidad de la práctica científica y su ortogonalidad de trayectorias con las humanidades desde una edad tan temprana como los 14 años en España, hace que los filósofos raras veces tengan los conocimientos, y finalmente el interés, para tratar seriamente con las disciplinas científicas. La complejidad e incentivos individuales de ciencia y filosofía hace que, cada vez más, las «dos culturas» estén separadas en el mundo académico. El dominio demostrado por Blanco en estas páginas de las disciplinas científicas más dispares, sus conocimientos filosóficos y teológicos, sólo hacen más patente la excepcionalidad del autor dentro del mundo académico. En el plazo de al menos una generación, sin embargo, la agenda que Blanco nos marca es la correcta y las autoridades competentes tendrían una labor enorme en lograr hacer posible que sea central en la academia, adecuando sistemas educativos anteriores a la universidad, las carreras universitarias y los incentivos para la investigación en la intersección entre la ciencia y la filosofía.

El segundo plano de lectura, menos explícito, del texto de Carlos Blanco, es más profundo en su apelación a la esencia de lo

que es ser humano y, al mismo tiempo, más amplio en el sentido de que apela a todos los humanos y no sólo al filósofo. Participa por un lado de la observación aristotélica de que «el hombre tiende por naturaleza a saber» y por otro, de la conminación horaciana revivida por Kant del *sapere aude*. La idea de que sólo se es realmente humano a través de una vida reflexiva y que persiga la trascendencia de los confines dados por la naturaleza, se deduce lógicamente de definiciones plausibles del ser o de la mismidad. Esta es una de las ideas centrales del volumen, que el profesor Blanco elabora con brío y notable aparato filosófico, tomando como punto de partida las ideas sobre el ser de Heidegger, con sus estrecheces. Muy sumariamente, ser en realidad ha de consistir en superar el *Dasein* caído, abocado a la muerte o en definitiva a la cárcel biológica. Lo que hace al hombre único, según Blanco, es esa conciencia de la que hablábamos más arriba y al usarla trasciende esos confines. El humano, al contrario que otras criaturas comparece no-compareciendo, pues es capaz de formular y formula preguntas y así se excede de su función de comparecer en el mundo, retando a la vez a este mundo al superar su lugar en él. De esta forma, en el lugar del ser «amanece 'un más' rebosante al comparecer mismo» (121). Esta idea es *descriptiva* en cuanto a que acredita lo que es verdaderamente ser humano y resulta en ello un eco de Aristóteles. Sin embargo, si nos detenemos tan sólo un momento, constituye al mismo tiempo una reflexión *normativa* resultante del reto kantiano. Y una con gran validez que debería tener implicaciones inmediatas para todos nosotros, filósofos o no. Es este atrevimiento el que nos hace realmente humanos y, si bien Blanco reserva a los filósofos un papel especial en participar de esta conciencia creativa, esta norma afecta a todos nosotros de diferentes maneras y debería llevarnos a una «entrega al *novum*, a lo insondable» (293).

Es esta lectura la que inspira y descorazona al mismo tiempo. Pese al éxito editorial de volúmenes como los recientes *Más Platón y menos Prozac, Lo que el dinero no puede comprar* o, en España, de los volúmenes de José Antonio Marina o Fernando

Savater, es evidente que éstas no son las preocupaciones centrales del grueso de la población. Ojalá este tipo de entrega fuera una parte tan importante de nuestras vidas como lo es en el tipo de vida que Blanco identifica y a la que, finalmente, nos emplaza. Ojalá esta idea fuera una parte central de la cultura universal, frente a la mundanidad y la estrechez de miras de las ocupaciones del día a día de muchos de nosotros, incluido los académicos (para nuestra especial vergüenza). Ojalá, por tanto, que los argumentos de Carlos Blanco lleguen a la reflexión de la población y de nuestros líderes sobre el tipo de humanidad deficiente que estamos construyendo. Al menos, nos queda el consuelo de que una persona de enorme capacidad y generosidad intelectual se dispone a perseguir en una fructífera carrera la sabiduría sintética y por ello, la trascendencia de lo mundano a través del desarrollo de la agenda que en este libro él mismo describe.—CARLOS X. LASTRA-ANADÓN

GRAMONT, JÉROME DE, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*. Éditions de Corlevour, Mayenne, 2012, 149 pp.

Son cada vez más numerosos los estudios que se dedican a Maurice Blanchot (1907-2003), especialmente, aunque no sólo, en Francia. La relevancia e influencia que pudo tener su obra en el contexto del pensamiento francés contemporáneo —a pesar de haber quedado eclipsada por algunas figuras mucho más mediáticas— va haciéndose más evidente gracias al paso de los años, a la distancia que nos obliga a valorar desde nuevas perspectivas. Levinas, Foucault o Derrida, que lo pudieron conocer personalmente, vislumbraron ya su potencia intelectual y le dedicaron algunas de sus obras. Los estudios académicos que consideraron seriamente las implicaciones filosóficas de su obra, por su parte, encuentran su origen en el trabajo de François Collin —*Maurice Blanchot et la question de l'écriture*— publicado por primera vez en Gallimard en 1971.

El libro que aquí presentamos es una reciente aportación de Jérôme de Gra-

mont —profesor en el Instituto Católico de París— que recoge cinco conferencias pronunciadas primero en Beirut en 2002, y reformuladas en Bogotá en 2010. La génesis misma de esta obra contribuye de manera muy notable a potenciar la claridad formal y estructural del discurso, si bien el libro no pretende ser una introducción al pensamiento de Blanchot para no iniciados, sino una reflexión que presupone un mínimo conocimiento de su obra y de los autores con los que dialoga.

Jérôme de Gramont sigue en parte la estela dejada por el excelente trabajo de Marlène Zarader publicado en Verdier en 2001 —*L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, que resaltaba en diversos capítulos las relaciones del pensamiento de Blanchot con Hegel, Husserl y Heidegger, respectivamente. Sin embargo, la aportación más relevante de Gramont reside probablemente en proponer como clave interpretativa del pensamiento de Blanchot las relaciones que su escritura mantiene con la reflexión fenomenológica y con las particularidades de algunos de sus más notables representantes dentro del panorama intelectual de su época. Así pues, cada una de las cinco conferencias se dedica a estudiar las convergencias y divergencias de Blanchot con Husserl, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty y Levinas, respectivamente. Cierra el volumen un breve apéndice que recapitula algunas de las ideas esenciales comentando desde la interpretación blanchotiana el mito de Orfeo, tan recurrente para el escritor francés, gran metáfora de sus intuiciones fundamentales desde que en 1955 publicara *L'Espace littéraire* y, en su centro, el capítulo titulado *Le regard d'Orphée*.

El hilo que une las cinco conferencias es la pregunta por la llamada de la obra, *l'appel de l'oeuvre*: ¿por qué una tal exigencia literaria que obliga al escritor a borrar toda la experiencia previa del ego —*effacement*— y a abandonarse totalmente al acontecimiento que le reclama —*événement*? Abordando esta cuestión desde dentro del espacio literario mismo, el espacio propio de la obra, Blanchot sitúa su planteamiento en el horizonte de la fenomenología: «*Penser la chose littéraire fut aussi pour Blanchot une*