

RACIONALISMO CRÍTICO PARA UNA ÉPOCA DE INCERTIDUMBRE

C. ESCUELA CRUZ y D. ÁLVAREZ MONTERO (coords.), *Repensar la Filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2018, 238 pp.

El 10 de abril de 2019 fallecía el filósofo malagueño Javier Muguerza; apenas una semana después, se presentaba en sociedad este volumen¹ promovido desde la Cátedra Cultural de la Universidad de La Laguna que lleva el nombre del propio Muguerza en colaboración con el grupo «Repensar la Filosofía», que dirige Vicente Hernández Pedrero (también codirector de la cátedra), y donde se recogen los trabajos de catorce autores, «una mitad de ellos séniores y la otra júniores, que aquí dan cuenta de algunos de sus actuales quehaceres investigadores», tal y como señala en el prólogo del libro Pablo Ródenas Utray² (el otro codirector de la mencionada cátedra). Nos encontramos, por tanto, ante una atractiva ensalada intelectual que combina veteranía y juventud en proporciones similares, lo cual, a buen seguro, habría complacido al propio Muguerza, pues en diversas ocasiones se jactó públicamente de acoger con satisfacción los razo-

¹ Con anterioridad aparecieron los libros colectivos *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, de J. Francisco ÁLVAREZ y R.R. ARAMAYO (eds.), y *Diálogos con Javier Muguerza: paisajes para una exposición virtual*, Madrid, CSIC, 2016, de R.R. ARAMAYO (ed.), que rendían homenaje al filósofo con motivo de su setenta y ochenta cumpleaños, respectivamente.

² P. 13.

namientos bien fundamentados que no estuviesen precedidos por el filtro de la jerarquía³.

Puede decirse que la relación de Muguerza con la Universidad de La Laguna fue, más que estrecha, casi íntima, y se remota muy atrás en el tiempo; en concreto al invierno de 1972, cuando desembarcó en las Islas Canarias un poco a modo de destierro «unamuniano» tras su paso por la flamante Universidad Autónoma de Madrid, y «donde ejerció su magisterio filosófico durante cinco intensos cursos académicos»⁴. No es ningún secreto que Muguerza siempre llevó la Universidad de La Laguna inserta en su corazón⁵; por este motivo nunca tuvo reparos en regresar al Archipiélago para impartir conferencias o participar en algún encuentro, jornada o congreso siempre que se le solicitaba. La Universidad de La Laguna, en agradecimiento a ese contacto ininterrumpido durante décadas, decidió invertir en

³ Sirva este ejemplo: «Uno no sólo tuvo maestros sino también alumnos, de los que no es un tópico decir que creo haber aprendido bastante más de lo que pueda haberles enseñado» (cf., *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1986, p. 16).

⁴ P. 11. Para mayor profundización sobre la estancia de Muguerza en Canarias recomiendo la lectura del prolijo artículo de Pablo Ródenas Utray «Javier Muguerza en Canarias (El legado de una lección moral)», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 22, pp. 13-22, donde se ofrece una acabadísima explicación respecto a este punto biográfico del filósofo malagueño.

⁵ Para confirmarlo, baste recordar esta emotiva declaración: «[Es] la Universidad que más he amado en mi vida, en la que más feliz he sido por encima o por debajo de cualesquiera dificultades que hayan podido presentarse y de la que nunca me debería haber marchado» (cf., «Una propuesta filosófica (acompañando a una evocación)», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 22, p. 24).





2007 a Muguerza doctor *honoris causa* y crear, a principios del curso 2011-12, la Cátedra Cultural que lleva su nombre. Esta idílica relación tuvo como broche de oro la generosa donación que Muguerza realizó de su biblioteca personal al Fondo Bibliográfico de la Universidad de La Laguna con el objetivo de que dicha institución ordene y difunda el valioso legado del filósofo.

La figura de Muguerza dista mucho de ser una más dentro de la amplia comunidad filosófica española del último medio siglo. Fue, por preparación y carácter, la persona adecuada para afrontar, desde el ámbito académico, momentos sociopolíticos tan relevantes como el tardofranquismo, la Transición y los años de gobierno socialista presididos por Felipe González. De los ocho nódulos que, según recoge Francisco Vázquez, configuraron la red filosófica española entre 1963 y 1990⁶, los tres de Aranguren, en especial el científico, pasan por ser los más importantes, no tanto por el pensamiento del citado Aranguren, «cuya obra filosófica», matiza Vázquez, «es hasta cierto punto menor», sino por el «trabajo simbólico» y el «capital social acumulado por sus seguidores —en particular por Javier Muguerza—⁷. Erigido en «heredero directo de la escuela de Ortega»⁸, el extenso nódulo arangureño pasaría a ser pilotado por Muguerza una vez que el propio Aranguren decidiera apartarse

⁶ Los ocho nódulos establecidos por Francisco Vázquez son los siguientes: el opusdeísta, en torno al liderazgo de Leopoldo Eulogio Palacios; el de Sergio Rábade y Fernando Montero Moliner, el de Manuel Garrido; el de Gustavo Bueno; el de Manuel Sacristán; y, finalmente, los tres de Aranguren (el religioso, el científico y el artístico), *cf.*, F. VÁZQUEZ, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, pp. 403-407.

⁷ *Cf.*, F. VÁZQUEZ, *cit.*, p. 158. Para Alain Guy, Aranguren fue un «heredero independiente del mensaje orteguiano y orsiano, e influido por la filosofía angloamericana [...] sigue siendo, no obstante, ante todo, un personalista cristiano que ha rendido homenaje a sus antiguos profesores jesuitas de Chamartín de la Rosa (sobre todo a Ramón Ceñal)», *cf.*, A. GUY, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 372.

⁸ *Ibidem*, p. 169.

de la primera línea académica para asumir la mediática condición de emblema generacional⁹.

Muguerza no tardaría en demostrar, desde la privilegiada posición que había adquirido, un talante, un carisma, una capacidad de trabajo y una hiperactividad realmente ejemplares¹⁰. Su principal propósito como líder organizativo no era otro que extirparle a la filosofía española la «espesa atmósfera del catolicismo»¹¹ que se había adueñado de ella después de la Guerra Civil. En efecto, a partir de 1939 «el mundo, comprensiblemente —o incomprensiblemente—, sólo tenía una lectura religiosa»¹², y, aunque durante la dictadura también surgieron pensadores brillantes, «lo que todos ellos escriben es más ideología que Filosofía»¹³, dado que «el encuentro con Dios,

⁹ Un emblema que el periodista Gregorio Morán glosa en estos términos: «Probablemente nadie entrará en la Transición con el respeto y la esperanza que inspiraba José Luis López Aranguren. Es cierto que en *El País* se le consideraba no una luminaria, sino una constelación; no sé si es el intelectual de “opinión periodística” más frecuente —que probablemente lo sea—, pero en lo que no cabe duda es que será el más leído, el más respetado y para muchos, muchos, el más seguido», *cf.*, G. MORÁN, *El cura y los mandarines. Historia no oficial del Bosque de los Letrados. Cultura y política en España, 1962-1996*, Madrid, Akal, 2014, p. 556.

¹⁰ «Muguerza, bien pertrechado con unas competencias organizativas adquiridas en el movimiento estudiantil, multiplicó su activismo. Participó incansablemente en encuentros y congresos que reunían a las principales facciones filosóficas alternativas [...]; redactó una nutrida cantidad de prólogos presentando las obras de otros colegas; intervino en diversos volúmenes colectivos; en homenajes y necrológicas; firmando un sinnúmero de manifiestos de denuncia y solidaridad», *cf.*, F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 246. A esta hoja de méritos hay que sumar que Muguerza asumiese, en 1986, la dirección del viejo Instituto Luis Vives, desvinculado ya del Opus Dei y que pasó a denominarse Instituto de Filosofía del CSIC, así como que promoviera la publicación de la revista *Isegoría* (1990) y de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (1992).

¹¹ F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 395.

¹² Gregorio MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 127.

¹³ Heleno SAÑA, *Historia de la Filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, Córdoba, Almuzara, 2007, p. 256. Para Alain Guy, «La guerra

más que su búsqueda, estaba en el centro de las preocupaciones de todos ellos, gentes de acendrada religiosidad, de religiosidad por encima de todo»¹⁴. A mediados de la década de los setenta el propio Muguerza reconoce que «en líneas generales, la filosofía en España no se ha acabado aún de reponer del todo de ese brusco retorno a la Edad Media que la guerra civil trajo consigo, cortando de raíz la apertura al escenario filosófico mundial que en su día significaron los esfuer-

civil (1936-1939) y después los treinta y seis años de dictadura franquista constituyen un sombrío paréntesis en el desarrollo de la filosofía española. El régimen impuso en la enseñanza un nefasto refrito de neoescolástica, al cual sólo lograron sustraerse, de manera más o menos difícil o parcial, los espíritus independientes», *cf.*, *Historia de la filosofía española*, *cit.*, p. 479. Asimismo, sostiene Guy que durante el período franquista el ontologismo significó «una parte importante de la especulación metafísica y ética de filiación cristiana, y, en concreto, católica», dividiéndolo en cinco bloques: el ontologismo vitalista y axiologista, el agustiniano, el tomista, el suarista y el crítico. En opinión de F. Vázquez, «a esta metafísica oficial se le achaca su carácter de pensamiento puramente rutinario y burocrático, donde el temor y el temblor que segregan los textos filosóficos queda domesticado de entrada en unos análisis que fijan la solución en un tibio término medio dado de antemano», *cf.* *La filosofía española: herederos y pretendientes*, *cit.*, p. 306. Para completar el cuadro del pensamiento oficial, a los cinco tipos de ontologismo indicados por A. Guy habría que sumar la filosofía espiritualista, el misticismo travestido de fenomenología y la personalísima metafísica que cultivó con mimo el exsacerdote Xavier Zubiri, al que seguidores y detractores no dudan hoy en considerar como la máxima autoridad filosófica de posguerra —probablemente Manuel Sacristán sea la del ocaso de la dictadura—; dejando al margen las consideraciones en relación con su pensamiento, incurriríamos en una ingrata necesidad si no consideráramos a Zubiri como uno de los escasos «espíritus independientes» a los que aludía A. Guy, ya que, como rechazo frontal ante la palmaria falta de libertades que entonces se impuso en el país, el autor de *Cinco lecciones de filosofía* decidió renunciar a la Academia al poco tiempo de que el bando vencedor se hiciera con el control de las instituciones, dedicándose a impartir, hasta el fin de sus días y a extramuros de la oficialidad, seminarios que gozarían de una enorme aceptación.

¹⁴ G. MORÁN, *El maestro en el erial*, *cit.*, p. 236.

zos de nuestros filósofos de la anteguerra»¹⁵. Dispuesto a reparar los daños de una comunidad fracturada y que se tornó sombría como consecuencia del trágico conflicto bélico, Muguerza emprendió la titánica labor de dignificar la cultura filosófica española¹⁶.

Así pues, Muguerza, desde su papel de hipersensible líder del nódulo arangureniano, o lo que es lo mismo, de la joven filosofía española de la época, apostaría con firmeza por una filosofía concebida en español sin complejos, una filosofía empapada de ese sentido anglosajón de la épica que tan ajeno nos resultaba y que haría bandera de un saludable espíritu integrador, puesto que, si bien supo darle la espalda a la escolástica aristotélica-tomista-nacionalcatólica sin ningún recorrido más allá de nuestras fronteras, no tuvo reparos en incorporar a la nueva comunidad filosófica hispanohablante que estaba gestándose a varios de los pensadores oficiales menos agresivos, como el jesuita José Gómez Caffarena (una disposición conciliadora que fue posible gracias al temple liberal de Muguerza, quien, en una época plagada de extremismos, supo tomar conciencia de que una actitud reaccionaria no podía combatirse desde otra actitud reaccionaria). Este empeño acabaría traducándose en una

¹⁵ F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 245. Todavía unos años después de esta confesión de Muguerza, Vidal Peña se quejaría de que la comunidad filosófica española siguiese discutiendo «como si fuéramos filósofos medievales del siglo XI», en Javier García Sánchez, *Conversaciones con la joven filosofía española*, Barcelona, Ediciones Península, 1980, p. 92.

¹⁶ De alguna manera, la figura de Muguerza materializa la hoja de ruta que, a modo de deseo, bosqueja Heleno Saña en el cometido de «limpiar, fijar y dar esplendor» al humanismo patrio: «Lo primero —sostiene Saña— que quizá debería hacer la filosofía española es cobrar conciencia de su falta de conciencia propia, de desaprender lo mucho de lo que ha aprendido de sus falsos maestros y redescubrir y recuperar lo que hemos aportado de fecundo a la historia de las ideas». Y añade: «Al hablar de una filosofía que sea la encarnación de nuestras raíces y tradiciones, me estoy refiriendo, claro está, a su parte más noble, no a la España destructiva, obscurantista, dogmática y patrioterica que tanto daño nos ha hecho a nosotros mismos y a los demás pueblos», *cf.*, H. SAÑA, *Historia de la Filosofía española*, *cit.*, pp. 287 y 288.



red filosófica que, en su mayor parte, abandonaría el dogmatismo religioso en favor de la razón crítica, el diálogo y el disenso, y que, debido a ello, pudo prestar una atención sosegada y libre de absurdos prejuicios a las numerosas corrientes filosóficas que se cocían en el panorama internacional, como la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, la filosofía política, la ética, el feminismo o la Teoría Crítica, polemizando con todas ellas desde la base irrenunciable del rigor analítico y la precisión argumentativa.

No por casualidad, el volumen *Repensar la Filosofía* acoge diversos trabajos dedicados a la Teoría Crítica, la ética y la filosofía política, que fueron tres de las principales líneas de investigación que cultivó Muguerza, además de pertinentes reflexiones sobre el cometido que debe desempeñar la filosofía en esta época de «larga y durísima crisis económica, social y política», como señala con pertinencia Roberto Rodríguez Guerra¹⁷ en su magnífico *paper*—el formato preferido de Muguerza para la plasmación del filósofo escrito¹⁸—. Según Rodríguez Guerra, nos encontramos en el ocaso del «pacto social liberal» de espíritu keynesiano que sirvió para sostener el modelo de «democracia elitista pluralista» consolidado tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, un pacto en líneas generales sólido hasta la crisis del petróleo de 1973¹⁹ y que empezó a

ofrecer sus primeros síntomas de descomposición en la década de 1980, cuando las políticas neoliberales incubadas en la Escuela de Chicago se adueñaron definitivamente del mercado y, por consiguiente, se desestabilizó la relativa armonía que hasta entonces disfrutaban las desiguales formas de Estado del Bienestar²⁰. (Concepción Ortega, en su metódico *paper*, acusa a la socialdemocracia de haber sido tan culpable como el

miento más que competitivas con las de las economías de mercado no reguladas del pasado» (cf., *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2011, p. 83). Una tesis asumida por la mayoría de los analistas y que también comparte R.R. Guerra: «Es sabido—afirma—que, pese a sus evidentes déficits, el pacto social liberal dio lugar a un período de crecimiento económico y de paz/integración social. Hacia finales de los cincuenta e inicios de los sesenta no solo aconteció una época de bonanza e incluso de injustificada euforia capitalista. También se lograron importantes niveles de empleo, tasas crecientes de actividad, mejores condiciones y nivel de vida para ciertos sectores sociales, aumentos de los salarios reales de parte de la clase obrera y la satisfacción de algunos derechos sociales y económicos» (*ibidem*, p. 204).

²⁰ T. Judt no duda lo más mínimo a la hora de situar en el mapa el origen de la crisis mundial desatada en 2008: «Gran parte de lo que hoy nos parece “natural” data de la década de 1980: la obsesión por la creación de riqueza, el culto a la privatización y el sector privado, las crecientes diferencias entre ricos y pobres. Y, sobre todo, la retórica que los acompaña: una admiración acrítica por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito» (cf., *Algo va mal*, cit., pp. 17-18). La antítesis al posicionamiento de Judt la encontramos en el último ensayo del escritor Mario Vargas Llosa, una encendida defensa del binomio Thatcher-Reagan, cuyas políticas el premio Nobel hispanoperuano se esfuerza denodadamente por vender como el mejor mal menor al que Occidente pudo acceder: «Aunque en cuestiones económicas y políticas Ronald Reagan y Margaret Thatcher tenían una inequívoca orientación liberal, en muchas cuestiones sociales y morales defendían posiciones conservadoras y hasta reaccionarias—ninguno de ellos hubiera aceptado el matrimonio homosexual, el aborto, la legalización de las drogas o la eutanasia, que a mí me parecían reformas legítimas y necesarias— y en eso, desde luego, yo discrepaba de ellos. Pero, hechas las sumas y las restas, estoy convencido de que ambos prestaron un gran servicio a la cultura de la libertad. Y, en todo caso, a mí me ayudaron a convertirme en un liberal», cf., M. Vargas Llosa, *La llamada de la tribu*, Madrid, Alfaguara, 2018, p. 20.

¹⁷ P. 201.

¹⁸ Baste recordar que los dos principales libros de Muguerza, *La razón sin esperanza* (1977) y *Desde la perplejidad* (1990), son compilaciones de *papers*, como también lo fue, en forma y fondo, su monumental prólogo—más de ciento treinta páginas— para el volumen de textos ajenos *La concepción analítica de la filosofía* (1974). Para F. Vázquez, «el *paper*, fórmula característica de la comunidad filosófica anglosajona, da cabida al tono desenfadado [...], pero suele caracterizarse por la precisión argumentativa y por aportar los elementos probatorios, en forma de elaborados estados de la cuestión y del aparato crítico correspondiente», cf., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, cit., p. 252.

¹⁹ El período conocido como «Edad de Oro del capitalismo», «Años dorados» o «Treinta Gloriosos», y que abarca de 1945 a 1973, supuso, en opinión de Tony Judt, que «los gobiernos socialdemócratas y del bienestar [mantuvieran] no sólo el pleno empleo durante casi tres décadas, sino también unas tasas de creci-



neoliberalismo en el derrumbamiento del «pacto social liberal», ya que, en último término, acató sin rechistar las reglas que dicta el capitalismo, «un sistema –asegura– basado en la explotación» y «cuyo objetivo es aumentar, sin límites y sin escrúpulos, la tasa de beneficios del capital»²¹).

Pero retomemos la pregunta que ejerce de hilo conductor del libro: ¿cuál debe ser el cometido de la filosofía en la desoladora crisis económica, social y política que afloró hace doce años y de la que todavía no se perciben síntomas de recuperación? –a lo sumo de empeoramiento–. Varios de los autores de *Repensar la Filosofía* apuestan sin ambages por el desarrollo de una teoría crítica que no viva de las rentas del pasado y que reflexione con pragmatismo acerca de las problemáticas de fondo que fustigan la época convenientemente convulsa en la que nos hallamos inmersos. Sobre esta base reposaría la conclusión más compacta del libro, si bien las matizaciones propuestas por cada uno de los autores invitan a que se produzca el alejamiento de esa conclusión que en realidad actúa como punto de partida (por expresarlo en términos muguerzianos: el necesario consenso debe interpretarse como el prolegómeno del conveniente disenso).

Así, por ejemplo, Marcos Hernández Jorge y Carlos Marzán Trujillo nos recuerdan, en su análisis sobre la poderosa presencia de Kant en el pensamiento de Adorno para abordar el «presente filosófico», que éste «persistió en la idea de que la razón no ha de encerrarse en un interés meramente especulativo, sino que ha de abrirse al interés práctico»²², una idea similar a la que recoge Chaxiraxi Escuela Cruz en su texto también centrado en el autor de *Minima moralia*: «La auténtica emancipación –afirma– sólo sería posible en el desenvolvimiento crítico de una razón capaz de tomar consciencia de su ser-material y también de experimentar en sí misma la negatividad existente»²³, añadiendo que el «impulso transformador» solo será posible desde una reflexión crítica lo suficientemente bien cons-

truida como para «abolir el peso dominante de la lógica social desintegradora»²⁴. La profundización de esta razón crítica llamada a sacudir los cimientos del espacio reflexivo y que, a juicio de Rodríguez Guerra, debe situarse en el marco de una «perspectiva republicana que, por un lado, asuma una amplia definición de “lo político” [...] y, por otro, vuelva su mirada hacia las posibilidades y las experiencias de participación política tanto en la esfera de la sociedad civil como en las instituciones representativas»²⁵, parece inseparable de la propuesta del «racionalismo crítico» que Muguerza defendió desde sus primeros trabajos como arma «para abatir al dogmatismo sectario de la escolástica hegemónica»²⁶ y que consiste en una cuidadosa reformulación del hiato entre el «es» (la razón teórica) y el «debe» (la razón práctica). Dicha razón crítica serviría para interpretar mejor algunos de los complejos malestares del presente, como el papel que está desempeñando una sociedad cada vez más individualista y sumergida de lleno en lo tecnológico (*paper* de J. Francisco Álvarez) que a la vez se encuentra dominada por la automatización y hundida en la precariedad (*paper* de Rayco Herrera Reyes).

La aportación de Concepción Ortega Cruz a este debate no es menor, al contrario. Como si rescatara del olvido la consigna adorniana de mantener viva la llama refulgente de una filosofía que reflexione continuamente sobre sí misma al tiempo que se critica sin consideración²⁷, asegura Ortega Cruz que «el conocimiento filosófico no está a la altura de las circunstancias actuales puesto que ha ido convirtiéndose en una disciplina desmemoriada que, situándose al margen de las necesidades reales de la sociedad, condena a la ignominia el viejo anhelo de relacionar teoría y praxis como vía para la transformación social»²⁸. Según Ortega Cruz, el ineludible rescate de la razón crítica desde el campo filosófico carecería de utilidad dentro de las disciplinas sociales sin la elaboración previa de «una verda-

²¹ Pp. 31 y 32.

²² P. 56.

²³ P. 82.

²⁴ P. 86.

²⁵ Pp. 221.

²⁶ F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 253.

²⁷ P. 66.

²⁸ P. 33.



dera teoría pragmática del significado» que explique a las claras al «sujeto empírico con mente», lo que a su vez lleva implícito que se atienda a «todas las peculiaridades de su proceso socializador»²⁹.

De manera que, como manifiesta Ortega Cruz, la labor filosófica debe afrontar sin demora la inclusión de ese sujeto empírico supeditado a la despiadada lógica del capitalismo, una lógica sustentada en «la defensa de la discriminación de género, de la propiedad privada, del enriquecimiento ilimitado, de la destrucción del medioambiente y del elitismo»³⁰, y que, tal y como apunta Martha Nussbaum, «ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano»³¹. (En efecto, la perfecta alienación que nos mantiene amansados a base de ininterrumpidas estrategias simbólicas de manipulación nos ha permitido instalarnos en una confortable ignorancia respecto a nosotros mismos que tiene como única finalidad el que solo seamos útiles en la explotación

cortoplacista que satisfaga los intereses crematísticos. Catalogados, gracias a la burocracia, como números que sobreviven en la cruda selva de la estadística, el mayor gesto de libertad que nos permite la manipulación simbólica del Sistema es que «asumamos la resignación, frustración o consolación como únicas vías para vivir»³²).

Por último, Vicente Hernández Pedrero nos recuerda en su *paper* la importancia que la cien-

³² P. 41. En varias publicaciones y foros Ortega Cruz ha definido las características que conforman al «sujeto neoliberal» de la economía de mercado (véase <https://www.youtube.com/watch?v=UOC-NYMFd9jo>). En su *paper* de *Repensar la Filosofía*, Ortega Cruz señala el miedo como una de las emociones más implantadas como estructura de obediencia y que «tiene como objetivo la sumisión, aparentemente voluntaria, de la población». Según la certera descripción trazada por Carlos Castilla del Pino, «el miedo es el desorden. Lo peor del miedo es el miedo mismo. Con miedo no hay salvación», cf., C.C. DEL PINO, *Aforismos. Pensamientos póstumos*, Barcelona, Tusquets, 2011, p. 73. No por casualidad sagaces autores como Hobbes o Spinoza supieron ver en la construcción del miedo —en particular del miedo a la otredad y del miedo a la muerte— un elemento organizador de las sociedades modernas. Y tampoco por casualidad, Jorge de Burgos, el monje ciego que aparece en la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa*, quiere privar al mundo de lo que el Filósofo (o sea, Aristóteles) pudo decir sobre la risa, ya que ésta «distrae, por unos instantes, al aldeano del miedo», y sin ese miedo difícilmente podría haber temor a Dios, lo que equivaldría a decir que difícilmente podría haber fe y miedo a la muerte. «Al aldeano que ríe —admite Jorge de Burgos—, mientras ríe, no le importa morir [...] ¿Y qué seríamos nosotros, criaturas pecadoras, sin el miedo, tal vez el más propicio y afectuoso de los dones divinos? [...] El pueblo de Dios se transformaría en una asamblea de monstruos eructados desde los abismos». Lo que habría, en definitiva, sería una «ausencia de toda ley», cf., U. ECO, *El nombre de la rosa*, Barcelona, RBA, 1992, pp. 447-448. De manera que el miedo —el miedo a Dios, el miedo a la muerte, el miedo al otro—, actúa, junto con la represión, como el elemento vertebrador del Sistema, de ahí que cuando se carece de él la única desembocadura que nos queda, según la doctrina capitalista, es un caos orquestado por desequilibrados, tal y como se refleja en la última muestra de discurso anarquista que nos ha brindado Hollywood y que, como en anteriores casos, tiene como única finalidad legitimar ante el espectador el intocable *statu quo*: me refiero a la película *Joker* (2019, Todd Phillips).

²⁹ Pp. 34 y 41. En otros trabajos Ortega Cruz ha indicado que «el sujeto (al menos el sujeto real) es el gran ausente en la mayor parte de los análisis que, supuestamente, lo definen como objeto de estudio. En un elevado porcentaje de la oferta bibliográfica que inunda el mercado de las disciplinas sociales, el sujeto se nombra pero no está», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 20, p. 107. Llegados a este punto, sería pertinente mencionar la obra alternativa desarrollada por José María Chamorro Calzón, temprano discípulo de Muguerza —dirigió su tesis doctoral— y que, como declara Ortega Cruz, ha propuesto un modelo materialista de sujeto «conjugando las aportaciones realizadas por la Filosofía y las diversas disciplinas sociales al ámbito del conocimiento, la acción y el orden social», cf., *ibidem*. Esa aportación teórica —no exenta de polémica puesto que puede herir en lo más profundo al amplio abanico de sensibilidades religiosas o espirituales—, se encuentra minuciosamente expuesta en una trilogía integrada por los ensayos *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto* (2006), *Positivismos y antipositivismos. La herencia del siglo XX* (2009) y *Capitalismo, izquierda y ciencia social. Hacia una renovación del marxismo* (2019).

³⁰ P. 32.

³¹ P. 187.



cia debe desempeñar en el repensar filosófico crítico que proponen los autores de este libro de homenaje a Javier Muguerza. Porque la ciencia, tal y como asevera Carlos Castilla del Pino, «es la razón depurada y aplicada a un objeto a su vez racionalmente delimitado. El valor de la ciencia está en ser razón y dar razón de su objeto»³³. Tan impregnada se halla la ciencia de razón que un racionalista confeso como el propio Muguerza no dudó en iniciar su periplo intelectual abrazando la filosofía de la ciencia y los análisis lógico-lingüísticos de la época. Y es que, como recuerda Hernández Pedrero, «la demostración científica de la realidad supone un necesario ejercicio de conocimiento por parte del modo

humano en su finitud»³⁴. Pocas dudas hay, pues, de que para elaborar esa «antropología de lo humano como ser racional» que proyectó Aristóteles (o sea, el Filósofo), necesitamos del conocimiento científico y la técnica, puesto que ambos «van de la mano en la búsqueda inmanente de la suprema felicidad de la mente humana»³⁵. Solo así podrá contemplarse sin ingenuidad ni subterfugios el «cambio emancipatorio» y el «impulso transformador» que reclaman los diferentes autores de *Repensar la Filosofía* para esta época de incertidumbre.

Benito ROMERO

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.06>

³³ C.C. DEL PINO, *Aforismos*, cit., p. 115. El periodista Pedro Vallín no tiene reparos en reivindicar con malicia a esa cultura científica tan denostada desde los sectores más romántico-conservadores de las humanidades: «A pesar de la insistencia del intelectual *de letras* en lo contrario, es el progreso científico-técnico y no la historia de las ideas quien marca los grandes cambios de paradigma de la civilización humana. Es el avance de la ciencia el que escribe el progreso humano: son el fuego, el arado, la rueda, la escritura, la imprenta, la máquina de vapor e internet los que abren y cierran eras. No Platón ni Descartes», cf., P. VALLÍN, *¡Me cago en Godard! Por qué deberías adorar el cine americano (y desconfiar del cine de autor) si eres culto y progre*, Barcelona, Arpa, 2019, pp. 86-87.

³⁴ P. 106.

³⁵ P. 109.

