

«El mismo sujeto como objeto en diversos mundos circundantes». El viejo leñador ve en el roble unas pocas varas de leña. Una pequeña niña se asusta al ver entre la corteza nudosa un rostro humano. El zorro que se construye su madriguera entre las raíces del árbol, ve en el roble un techo sólido que lo protege de las inclemencias del clima. El roble también es protección para el búho, soporte para los pájaros que allí anidan, fuente de alimento para el escarabajo y las avispas y es un parque de diversiones para las ardillas. Algunas veces las mismas partes son grandes, otras veces pequeñas. Algunas veces

la madera es dura, otras blanda. Unas veces facilita el refugio, otras el ataque. Un capítulo 13, seguido de la conclusión en los que se pueden «distinguir las vastas dimensiones del árbol de la vida, de la naturaleza» (p. 155). ¿Cuántos mundos caben en un árbol?

En la diversidad la unidad, en ella los mundos producidos por cada sujeto y detrás de todo, la Naturaleza. Un libro apasionante de principio a fin.

María Belén Campero

(Centro de Investigaciones Filosóficas.
Argentina)

<http://dx.doi.org/10.6018/281161>

SÁEZ, Luis (2015): *El ocaso de occidente*, Barcelona: Herder, 516 pp.

En *El ocaso de occidente* Luis Sáez continúa la senda de elaboración de un pensamiento propio y profundo iniciada en su libro anterior *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Trotta, 2009). Esto significa que también este texto se sitúa en el ámbito de la ontología política. De hecho, si distinguimos entre el ser humano singular y la sociedad, podríamos decir que mientras *Ser errático* destaca la dimensión singular, este nuevo libro se centra en la social, aunque obviamente, y evitando el abstraccionismo, en ambas obras podemos encontrar los dos elementos.

El propio autor muestra la relación que existe entre su conceptualización del ser errático y la profundización ontológica que lleva a cabo en esta nueva obra. Así, aquel es definido como «autocreador con criterio y normatividad, pero de tal modo que su dirección no es dependiente de un fundamento identitario, sino, paradójicamente, de una ausencia de fundamento que se autoorganiza caosmóticamente». Se trataría ahora, por lo

tanto, de analizar este no-fundamento, la dinámica errática, exuberante y creativa del ser, y mostrar las disfunciones que produce su secuestro en la crisis actual. De hecho, el libro podría haberse titulado también *La crisis de Occidente* a condición de que tuviéramos en cuenta varias cosas. En primer lugar, no hablamos fundamentalmente de la crisis económica, ni siquiera de la crisis sociopolítica. Ambas son manifestaciones de superficie de una crisis más profunda, *cultural*. Desde este punto de vista, la crisis de Occidente consiste en el «desfallecimiento de su subsuelo cultural en profundidad». En segundo lugar, no se trata tanto de analizar la crisis en sí misma sino más bien el mecanismo por el que ésta deviene *agente patógeno*, produciendo una *enfermedad civilizatoria*. Por último, tampoco se trata de recuperar el manido discurso sobre la crisis desarrollado en las últimas décadas del siglo XX como crisis de fundamentos. Sáez -del que no podemos olvidar que comenzó su carrera investigadora midiéndose con

el intento apeliado de una fundamentación última- es claro al respecto: «El ocaso occidental no consiste en la decadencia de un supuesto ideal regulativo que yaciese escondido en un origen primordial y pleno, sino en el ensombrecimiento de su lucidez espiritual», de la riqueza de la cultura en la que, cual suelo nutricional, «crecen comprensiones del mundo, interpretaciones de lo real, modos de vida y expectativas valorativas».

También como en *Ser errático*, en esta obra Sáez construye su posición en un rico diálogo con el pensamiento contemporáneo, trazando una línea que va desde los grandes autores del siglo XX hasta las figuras más destacadas de la filosofía en la actualidad -como Nancy, Agamben, Negri o Esposito- y pasando por la tradición hispanoamericana -Sarduy, Echeverría o Cerezo. También como en *Ser errático*, destacan las figuras de Heidegger y Deleuze, a las que el autor añade ahora un nuevo radical imprescindible en esta profundización ontológica: Gilbert Simondon.

El libro se divide en dos partes: «Vida y génesis de la cultura» y «Crisis y enfermedad de Occidente». En la primera, donde más se deja sentir la influencia de Simondon, Sáez nos ofrece una definición ontológica de la cultura. Esta puede ser entendida como el estrato más reciente de la *physis*, de la *natura naturans* o potencia autocreadora -es decir, no algo estructurado, cuantitativo y acabado, sino la potencia intensiva, indomesticable y caosmótica, capaz de crear regla sin regla previa. Esto significa que el movimiento o devenir de la cultura, en tanto que hunde sus raíces en el devenir de la naturaleza, no obedece al intento de colmar carencias, sino a un afán prolífico. Sáez aplica a la cultura el principio caosmótico que Simondon aplicara a la *physis* en general, y gracias a ello logra descubrir el plano estrictamente ontológico de lo cultural. No ignora el plano *superficial*

del devenir cultural -el plano sociopolítico de las instituciones medibles y reglamentadas-, pero por debajo de este orden genérico de la cultura, se sitúa el orden *genésico*: una multitud de fuerzas intensivas cruzadas rizomáticamente. Sin duda, lo cultural aporta soluciones singulares que no se encontraban en los estadios previos de la *physis*, pero esto -evitando la tentación del abstraccionismo antropológico- en ningún caso nos permitiría pensar al margen de los dinamismos previos.

La dinámica productiva de *centricidad* y *excentricidad*, analizada en *Ser errático* sobre todo desde el punto de vista de la existencia singular -habitar un mundo y extrañarse al mismo tiempo en una *apercepción sub-representativa*-, es ahora recuperada como dinámica cultural a través de la distinción entre *comunidad* y *pueblo*. Este último aparece como una especie de espacio telúrico desde el que la comunidad madura, crece o se descompone. En su inagotable exuberancia, el pueblo constituye una fuerza benefactora respecto a la comunidad. De tal forma que la cultura, para ser productiva, exige la convivencia de ambos elementos o, dicho de otro modo, la expansión y crecimiento cualitativo de la cultura tiene como condición de posibilidad el *diferendo* entre comunidad y pueblo, hasta el punto de que el malestar de la cultura puede ser entendido como la ausencia de este *diferendo*. Sin él, una cultura puede salvaguardar la mera supervivencia de los seres humanos, pero pierde sus aspiraciones más ricas, su vivacidad o ser salvaje, su potencia indomesticable que, como último estrato de la *physis*, es capaz de crear sin regla previa.

El análisis de esta pérdida y el malestar con ella relacionado es el objeto de la segunda parte del libro dedicada a la crisis y la enfermedad de Occidente. Sáez define la *necedad* como la actitud que o bien trata de aniquilar el extrañamiento o bien es inca-

paz de sentirse impelida por él. Tanto en un caso como en el otro encontramos una apuesta ciega por un modo de vida agarrado a la seguridad que otorga el habitar céntrico. En claro guiño a la tradición española del barroco, Sáez se refiere a la falta de *ingenium*, de capacidad para vérselas con la problematicidad del mundo desde una inteligencia inserta en la corporalidad viviente: «La lucidez es la inteligencia atravesada por el rayo del extrañamiento».

Pero la estrategia del necio, su intento de expulsión de lo problemático a favor de la búsqueda de seguridad, se vuelve contra él mismo: la génesis se torna *autófoga*. He aquí el sentido profundo de la enfermedad de Occidente: «es el proceso aporético por el cual la vida, por mor de su propio movimiento, desfallece y se vuelve contra sí misma». Y es que lo problemático no puede ser eliminado sin más; crece irremediablemente en forma de plexos en el subsuelo de la cultura haciendo que la génesis se torne *contra-génesis*: «un contra-movimiento que destruye los cursos problematizantes deshaciendo su cualidad diferencial y tensional».

A partir de aquí Sáez puede analizar distintas figuras de la enfermedad. La primera tiene a su base el colapso del *ethos* cultural, de la urdimbre de la vida y, con ello, de la capacidad del acto heroico que nos elevaba a la excelencia ejemplar. Se pretende domesticar y reducir a mera alteración cuantitativa el infinito devenir diferenciador, pero como lo excéntrico no puede ser ni domesticado ni mucho menos eliminado, el ser humano ensaya una especie de *apertura fantasmática* generando un *infinito ficcional* que transforma el *ejemplo* en *modelo*, en algo reproducible, imitable. La segunda figura es la *sociedad concurrente*, en la que una identidad vacía usurpa el lugar de la diferencia; la exuberancia de la *physis* cultural queda reducida a una convergencia que tiene la

textura de un conglomerado de individuos yuxtapuestos, y el devenir, a un progreso que somete el cambio cualitativo al desarrollo medible y cuantificable. La última figura está constituida por el *totalitarismo democrático* y la *política de los desechos*; una política de la seguridad que cataloga a grupos sociales a los que hay que controlar: el loco inadaptado, el niño hiperactivo, el investigador autónomo, el jubilado, el vagabundo, etc. Todas estas figuras tienen su expresión de superficie sociocultural en la ideología neoliberal, que Sáez conceptúa como «el producto en superficie de la sustitución del movimiento autocreador y caosmótico en profundidad por la lógica del acoplamiento y de la transacción».

Como corresponde a un intelectual de talla, Sáez no está dispuesto a cerrar su obra en este punto –lo que haría de él un pensador nostálgico entregado al pesimismo apocalíptico. Como hiciera en *Ser errático* –donde el último capítulo, «Los criterios del pensar naciente», contraponía la existencia cenital a la ficcional-, cierra el libro con un capítulo en el que pretende encontrar *luces de aurora* para esta sombría descripción de nuestra realidad. Reivindica, además, el potencial filosófico del mundo hispanoamericano, al considerar que dos de estas luces han encontrado un singular desarrollo en este contexto. En primer lugar se refiere a la aparición de determinadas ontologías neobarrocas desde las que se reivindica la libertad de lo heterogéneo y la autocreación del mundo. Sáez utiliza el término *pro-barroco* para llamar la atención sobre algunas deficiencias del neobarroco que habría que corregir, como el apego excesivo al estructuralismo lacanianiano o a las filosofías del sentido. Con el *pro-barroco* hace referencia además a la necesidad de que lo barroco se abra, precisamente, a la segunda luz de aurora: el *espíritu*

trágico, figura privilegiada para comprender la tensión entre centricidad y excentricidad.

Por último, Sáez se refiere a una *ética de la lucidez*, cuyo objetivo es proteger y vigorizar el autoextrañamiento; una ética que invita a mantenerse despierto con la intención de superar la necesidad y el desarraigo del fondo problemático de la existencia que implica. Esclarecer los principios de una ética tal, rebasa los límites de este libro y sin duda constituirá uno de los objetivos de las próximas investigaciones del autor, aunque sí que se lanza al menos a mostrar y explicar brevemente varios de sus imperativos. En primer lugar, el imperativo cenital: «Actúa de modo tal que dejes en ti la lucidez y el valor necesarios para que la sombra de tu locura carencial recaiga sobre ti mismo». En segundo lugar, el imperativo de autoproblematización proteica: «Atrévete a transfigurarte en otro cuando lo reclame el exceso de tu problematicidad». Por último, el imperativo de elevación excéntrica: «Ten el coraje de dejar hablar en ti al tipo de ser humano que su singularidad permite ejemplificar».

Es común acusar a las filosofías situadas en la estela del pensamiento de la diferencia de promover el relativismo, defender la eliminación de los marcos normativos o ser impotente para la crítica. Pues bien, el presente libro sirve para desvelar el simplismo de estas acusaciones al mostrar cómo desde una apuesta por la diferencia es posible distinguir entre expresiones culturales valiosas –por ejemplo, aquellas que afirman la vida y anhelan más– y criticables –como el resentimiento que niega la vida y extingue sus frutos.

Este libro cuenta con las virtudes necesarias para constituir un buen ejemplo de filosofía: profundidad, erudición, originalidad, actualidad... pero sobre todo destila honestidad y arrojo, obligando al lector a medirse con los desafíos planteados y a

posicionarse respecto a la forma en que el autor los resuelve. Es, dicho de otro modo, un libro que da que pensar.

Quiero terminar planteando algunas cuestiones que han despertado en mí esta invitación al pensar y que se relacionan con la clara apuesta de Sáez por una filosofía del acontecimiento de corte poshumanista. Presupuestos de algunas de las filosofías más profundas de nuestro presente, pero que yo, desde una convicción humanista, no comparto. Por ello estas cuestiones no pretenden tanto llamar la atención respecto de posibles inconsistencias del texto cuanto expresar diferencias fundamentales en el orden de las creencias.

En primer lugar, aunque Sáez intenta mantener una tensión productiva entre pares de conceptos contrapuestos, como centricidad / excentricidad o nivel ontológico / nivel sociopolítico, ¿no acaba esta tensión siendo absorbida por uno de los términos? ¿No se tiende a despreciar la actitud céntrica del fundamento estable desde la apuesta sin fisuras por un nihilismo productivo? ¿O a considerar lo sociopolítico como un mero efecto de superficie? Respecto a esta última cuestión, parece rechazarse la posibilidad de que se produzcan innovaciones culturales significativas en el nivel sociopolítico, de tal forma que toda determinación socio-cultural tendría a su base la indeterminación de la *natura naturans*. Dicho de otro modo, se hace depender todo dinamismo e innovación del nivel genésico, con lo que es suspendida la posibilidad de entender la libertad creativa del ser humano en términos teleológicos –por supuesto, eliminando del término cualquier sentido trascendente y apuntando simplemente a la comprensión de la acción moral y política desde un punto de vista intencional y finalista. La libertad es eventualizada; entendida como el efecto del acontecer. Se presupone que mantener a

salvo el acontecimiento permite mantener a salvo la libertad. Y siendo el acontecimiento fruto de la indeterminación genésica de las fuerzas, su salvaguarda se convierte por sí misma en el motor virtuoso de la normatividad y la crítica.

En segundo lugar, a la base de este proceder, ¿no hay una tendencia a convertir la ontología en una filosofía de la naturaleza y a atenuar con ello las diferencias que la fenomenología ha observado entre el mundo existencial de la vida y el mundo cosmológico? Puede que precisamente la dificultad para pensar la acción humana en términos finalistas tenga a su base la eliminación de esta diferencia. De hecho, Sáez se refiere a la necesidad de transitar desde el antropocentrismo al *geomorfismo*, entendido como el intento de comprensión del ser humano desde la naturaleza. Al respecto, Sáez recuerda el ejemplo heideggeriano de la alondra -que aun cuando puede elevarse hacia el sol, carece de la capacidad humana de ver lo abierto-, creyendo encontrar en él una manifestación de antropologismo y desprecio de lo natural. Pero, ¿no corre este geomorfismo el peligro de caer en un antropomorfismo? En su crítica a Heidegger en este punto, Sáez tiende a concebir aquel «ver lo abierto» como una forma de habitar céntrico, del que sólo podríamos salir pre-

cisamente con la excentricidad que muestra la alondra y todo lo previo al devenir propiamente cultural y humano. Pero, ¿tiene sentido hablar de excentricidad respecto de los mundos físico y vital? ¿No es la excentricidad, como viera el propio Plessner, una cualidad estrictamente humana? A mi juicio, podemos encontrar otros ejemplos de antropomorfismo en las afirmaciones de que la naturaleza «se autoafecta», piensa, es inteligente -entendiendo por inteligencia solución a un campo problemático-, o creativa -respecto a la cual nosotros sólo somos cualitativamente más complejos.

¿No se esconde tras el postulado poshumanista la falacia del falso dilema al presuponer que o bien el ser humano es absolutamente distinto de la naturaleza o bien es cualitativamente idéntico? ¿No pudiera ser que el ser humano, siendo un estricto producto de la naturaleza, supusiera una auténtica novedad en ella al introducir la causa final? Nuestro actuar no es sólo el fruto del acontecimiento destinado desde la exuberancia del ser sino también el resultado de nuestra intención. Sin saber en qué medida esto ocurre, somos autores, y no sólo actores, en el drama de nuestras vidas.

Óscar Barroso Fernández
(Universidad de Granada)

<http://dx.doi.org/10.6018/281771>

GALINDO HERVÁS, Alfonso y PÉREZ BERNAL, Ángeles M.^a del Rosario (2016): *Pensar lo político. Ontología y mundo contemporáneo*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 160.

Estamos ante un libro colectivo coordinado por el profesor de Filosofía Política Contemporánea de la Universidad de Murcia Alfonso Galindo Hevás y por Ángeles María del Rosario Pérez Bernal, doctora en Estu-

dios Latinoamericanos por la UNAM. En él intervienen mediante artículos a la vez rigurosos y sin lugar a dudas pertinentes, además de los coordinadores, María Luisa Bacarlett, doctora en Filosofía de la ciencia por la