La Revista ESTUDIOS FILOSÓFICOS,
fundada en 1952, es una publicación cuatrimestral del Instituto Superior de Filosofía, de Valladolid.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Sixto J. Castro *(Universidad de Valladolid)*
Fernando Vela López *(Instituto Superior de Filosofía)*
Justino López Santamaría, OP *(Instituto Superior de Filosofía)*
Bernardo Fueyo Suárez *(Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca)*
Ángel Martínez Casado *(Universidad Pontificia de Salamanca)*
Jesús A. Díaz Sariego *(Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca)*
Juan Manuel Almarza Meñica *(Instituto Superior de Filosofía)*
Fco. Javier Martínez Contreras *(Universidad de Deusto)*
Joaquín Esteban Ortega *(Universidad Europea Miguel de Cervantes)*
Henar Zamora *(Universidad de Valladolid)*
Javier de Lorenzo *(Universidad de Valladolid)*
Joaquín Bandera *(Universidad Complutense de Madrid)*
Emiliano Fernández Vallina *(Universidad de Salamanca)*
Simona Langella *(Università degli Studi di Genova)*

CONSEJO EDITORIAL

Eladio Chávarri *(Instituto Superior de Filosofía, Valladolid)*
Paulus Engelhardt *(S. G. Walberberg, Alemania)*
Mauricio Beuchot *(UNAM)*
Albert Bagoot *(Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma)*
Fergus Kerr *(Universidad de Oxford)*
Guido Vergauwen *(Universidad de Friburgo)*
Esteban Pérez Delgado *(Universidad de Valencia)*

REDACCIÓN

Originales, propuestas y envío de canjes, libros para recensión:

Estudios Filosóficos.
Plaza de San Pablo, 4
Apartado 586
47080 Valladolid (España)
Tel.: 983 356 699 ~ Fax: 983 343 409
E-mail: estudios.filosoficos@dominicos.org
http://estudiosfilosoficos.dominicos.org

ADMINISTRACIÓN

Suscripciones, pagos, adquisición de números o colecciones:

Editorial San Esteban.
Apartado 17
37080 SALAMANCA (España)
Tel.: 923 215 000 ~ Fax: 923 265 480
E-mail: revistas@sanestebaneditorial.com
http: www.sanestebaneditorial.com

SUSCRIPCIÓN 2019

España.....50 €
Otros países.....50 € más gastos de envío

Los pagos deben ir dirigidos a nombre de Editorial San Esteban y no a nombre de la revista. Se pueden hacer efectivos mediante cheque nominal dirigido directamente a Editorial San Esteban, o a alguna de las siguientes cuentas bancarias de Salamanca:

Banco Santander	Banco Popular
SWIFT BSCHESMM	SWIFT POPUESMM
ES68 0049 5290 2425 1068 7409	ES25 0075 5701 2306 0032 8767

E X I S T E N C O L E C C I O N E S C O M P L E T A S

© Editorial San Esteban.

Depósito Legal: S. 380-2014
ISSN: 0210-6086

Imprenta ESTUGRAF
MADRID 2019

A Ñ O 2 0 1 9 - V O L . L X V I I I - N º 1 9 9

Estudios Filosóficos LXVIII (2019) 601 ~ 609

ENTRE NATURALISMO Y HUMANISMO. LA INVENCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL REALISMO SEGÚN ÉTIENNE BIMBENET

BETWEEN NATURALISM AND HUMANISM . THE ANTHROPOLOGICAL INVENTION OF REALISM ACCORDING TO ÉTIENNE BIMBENET

Francisco-Javier Herrero-Hernández
Universidad Pontificia de Salamanca

***Resumen:** El presente estudio analiza la teoría antropológica de Étinne Bimbenet. Se centra en su propuesta de un "antropocentrismo ampliando" que admite la diferencia antropológica entre el hombre y el animal. Su tesis central afirma que el realismo es una invención humana y constituye también su actitud básica ante la realidad.*

***Palabras clave:** Antropocentrismo ampliado, nuevo realismo, fenomenología, Étienne Bimbenet.*

***Abstract:** The present study analyzes the anthropological theory of Étinne Bimbenet. It focuses on his proposal for an "expanded anthropocentrism" that admits the anthropological difference between man and animal. His central thesis affirms that realism is a human invention and also constitutes its basic attitude before reality.*

***Keywords:** Expanded anthropocentrism, new realism, phenomenology, Étienne Bimbenet.*

Introducción

Es evidente que el "nuevo realismo" se ha ganado ya un puesto en la historia de las ideas filosóficas. Frente a la disolución postmoderna de la realidad en una multiplicidad de imágenes e interpretaciones y de la consiguiente pérdida del poder configurador de la verdad, los nuevos realistas abogan por la defensa a ultranza de una realidad previamente dada, independientemente del conocimiento que tengamos de ella y de nuestras valoraciones[1].

Sin obviar la amplísima repercusión mediática lograda por los cultivadores de este nuevo movimiento filosófico[2], y sin olvidarnos tampoco de la influencia que sus tesis están teniendo en un buen número de universidades, considero que su expectativa futura se juega no tanto en la, por otra parte, necesaria articulación y explicación de sus propios planteamientos frente a las contrapuestas teorías antirrealistas del correlacionismo y neoconstructivismo, cuanto en la exposición consecuente de sus afirmaciones de cara a justificar filosóficamente su coherencia respecto al realismo de la actitud natural. Y en este sentido, considero que el diálogo entre el neorrealismo y la fenomenología husserliana –de la que muchos de sus adeptos se declaran abiertamente deudores– no se ha desarrollado aún con la suficiente profundidad. Porque el dato innegable es que, mucho antes del surgimiento de este nuevo realismo, la labor emprendida, al menos por el primer Husserl y los círculos de discípulos que se crearon en torno a él, consistió precisamente en la refutación de los reduccionismos de tipo naturalista (psicologismo) o historicista (filosofía de la visión del mundo) mediante la propuesta de una nueva filosofía que, como ciencia estricta, fuera capaz de ir a las cosas mismas y solucionar el problema del conocimiento objetivo[3].

[1] Las tesis tanto del italiano Maurizio Ferraris como del germano Markus Gabriel, dos de sus principales promotores en Europa, son suficientemente conocidas a este respecto desde la publicación en el 2012 del famoso *Manifiesto del nuevo realismo.* Cf. Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012, Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013; *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, Suhrkamp, 2016. Dentro de este mismo ámbito geográfico, los otros dos representantes máximos de este movimiento son los filósofos franceses Quentin Meillassoux y Jocelyn Benoist con sus respectivos trabajos: *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006 y Éléments *de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Paris, Vrin, 2011. En Norteamérica destaca el llamado realismo especulativo que aboga, siguiendo muy de cerca el enfoque de Meillassoux, por un tipo de realismo metafísico capaz de contrarrestar la pujanza de los enfoques postkantianos ligados al *correlationim*. *Cf.* Graham Harman, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Victoria, 2011; *Speculative Realism. An Introduction*, Polity, 2018.

[2] A este respecto, resulta cuanto menos curioso que al movimiento neorrealista se hayan sumado, aunque con un acento claramente diferente, autores consumados de la talla de Charles Taylor y Hubert Dreyfus pertenecientes a una tradición filosófica tan diferente como la de la corriente epistemológica anglosajona marcadamente constructivista. *Cf. Recuperar el realismo* trad. de Josemaría Carabante, Madrid, Rialp, 2016.

[3] Resulta cuanto menos prometedor comprobar que algo de esto ya se está haciendo, aunque todavía falta mucho por recorrer hasta logar toda la fecundidad que puede provocar el diálogo profundo entre neorrealistas y neofenomenólogos. *Cf.* Peter Gaitsch, Sandra Lehmann

Animado por este propósito, en las siguientes páginas pretendo presentar la reflexión que desde hace algún tiempo viene haciendo Étienne Bimbenet en el campo de la antropología filosófica. El problema de la naturaleza humana ocupa el lugar principal en el quehacer filosófico de este profesor que en la actualidad enseña Filosofía contemporánea en la Universidad de Bordeaux Montaigne. Entre sus obras publicadas destacan las consagradas a resolver, precisamente, las cuestiones clásicas de la antropología filosófica abordándolas nuevamente desde una metodología fenomenológica[4].

Mi exposición abordará, en primer lugar, la consideración que el citado autor hace sobre la diferencia antropológica para considerar seguidamente su propuesta de un antropocentrismo ampliado. Analizaré después su afirmación central acerca de la invención humana del realismo y ofreceré finalmente algunas consideraciones conclusivas.

1. La diferencia antropológica: El animal que ya no soy

Lo peculiar de la reflexión antropológica de Bimbenet consiste, básicamente, en su intento constante de redefinir la imagen del hombre a partir de su origen animal. Se trata de una necesidad, según él, impuesta históricamente al conocimiento dado que todos, querámoslo o no, vivimos funcionalmente a la sombra de la idea lamarck-darwiniana que afirma que descendemos del animal. En su opinión, la antropología filosófica tiene hoy, como misión irrenunciable, la tarea de integrar nuestra condición animal en su reflexión asumiendo, eso sí, el presupuesto de la diferencia antropológica[5].

Pero estar dispuestos a asumir nuestro origen animal no significa adoptar, sin más, las tesis evolucionistas *avant la lettre*, entre otras razones porque para nuestro autor hemos de partir del hecho, innegable también, de que los seres

y Philipp Schmidt (Hrsgs.), *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*, Wien-Berlin, Turia-Kant, 2017. También son válidos los intentos realizado desde la ladera de la neofenomenología: Cf. Jocelyn Benoist, Éléments *de philosophie réaliste*, Paris, J. Vrin, 2011; H.-D. Gondek y L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

4 *Cf.* Étienne Bimbenet, *L'Ordre humain. Commentaire de La Structure du comportement III, 3*, Paris, Ellipses, 2000; *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004; *Après Merleau-Ponty.* Études *sur la fécondité d'une pensé*, Paris, Vrin, 2011; *L'animal que je ne suis plus. Philosophie et* évolution, Paris, Gallimard, 2011); *L'invention du réalisme*, Paris, Les éditions du Cerf, 2015, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Le Seuil, 2017.

5 «Bien sûr, l'homme fut un animal; et pourtant il ne l'est plus. Il est «privé» de son origine animale, au sens que Heidegger donnait à ce terme: vivant avec elle, et pourtant sans elle. Cela signifie d'une part que le naturalisme est vrai, et qu'il nous est interdit définitivement de rêver d'impossibles idoles métaphysiques, ou de survenances mentales non vérifiables. Mais la continuité du fil généalogique qui nous relie à l'animal n'empêche pas le saut qualitatif: il nous faut reconnaître une différence de comportements radicale entre l'homme et l'animal» (Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*…, p. 22).

humanos han sido, sí, animales, pero ya no lo son. Más aún, la entrada en la humanidad consistiría, en cierto sentido, en la cesación de las leyes evolutivas y de comportamiento que gobiernan el reino animal. Como el resto de seres vivos, los humanos seguirían estando sujetos a las leyes darwinianas aunque este orden de cosas ha de ser considerado, en su caso, en relación con una dimensión más fundamental, a saber: su mundaneidad. Compartimos, en efecto, un mundo gracias al lenguaje y esta es una dimensión fundamental de la existencia humana que permite, en consecuencia, contemplar su pertenencia animal como algo pasado. Por este motivo puedo hablar de mi mismo, precisamente, como "el animal que ya no soy".

Este nuevo pensar sobre lo humano pretende integrar también, en cierta medida, la noción de una "naturaleza humana" perenne; una idea que, implícitamente, sigue estando presente y operativa para la gran mayoría de nosotros. De alguna manera, como diría Heidegger, contamos siempre con una precomprensión (*Vorverständnis*) inmutable del ser humano cuando lo concebimos desde esa intrínseca y eterna necesidad. Y, sin embargo, es evidente que esta conciencia choca abiertamente con las enseñanzas contrarias de toda la reciente paleoantropología. La cuestión central consiste entonces en tratar de actualizar esa imagen que antropológicamente resulta eficiente, pero que científicamente hemos de considerar como falsa. La antropología filosófica recibe hoy el urgente encargo de enseñarnos a ver lo humano de manera totalmente nueva, sin adoptar los viejos prejuicios dogmáticos predarwinianos del llamado "humanismo de derecho divino" y sin recaer tampoco en el reduccionismo naturalista de las "ciencias positivas"[6].

Para mostrar la necesidad de asumir la diferencia antropológica, Bimbenet opta por la vía de la aproximación fenomenológica. Este método es, sin duda, el que aporta la originalidad más evidente de su reflexión permitiéndole evitar el peligro del naturalismo –al menos en su versión más reduccionista– y los abusos de un humanismo dogmático basado únicamente en sus propias preconcepciones y ciego al hecho evolutivo. La fenomenología, en efecto, posibilita un cuestionamiento mucho más radical al suspender todo el conocimiento previo que estructura la ciencia. En este punto, nuestro autor se apoya fundamentalmente en la obra de Maurice Merleau-Ponty cuya apertura hacia la investigación científica de su tiempo la hace especialmente apta para profundizar en lo propio del hombre partiendo de su origen animal y excluyendo, al mismo tiempo, cualquier atisbo de inclinación a la trascendencia idealista o metafísica. Bimbenet reconoce que las tesis de *La estructura del*

[6] «Une anthropologie se définirait comme philosophique lorsqu'elle accepterait de faire reposer l'ensemble de ses assertions sur le sol, inquiétant pour tout savoir, d'un questionnement fondamental –lorsqu'elle accepterait de confronter les certitudes de la science ou du dogme à la démesure philosophique de l'étonnement» (*Ibid.*, p. 9).

comportamiento (1942) inauguran la posibilidad de una antropología estructural[7], pero lo principal aquí es la actitud de Merleau-Ponty al aceptar todo lo asumible de la psicología experimental de su tiempo sin eludir, por otra parte, el peligro que acarreaba su objetivismo. Y es esta misma actitud la que se convierte también en el paradigma que guía la posición de nuestro autor respecto a la psicología cognitiva actual.

La fenomenología se diferencia de la ciencia por su esencialismo[8]. Su método es la descripción, pero en el sentido de dar cuenta de lo que se me da, de lo que experimento en primera persona. De esta forma logra alcanzar el fenómeno de la idealidad. En sentido husserliano, lo ideal es aquello que se mantiene idéntico a sí mismo en sus diferentes apareceres y se presenta, por tanto, como algo necesario. Lo empírico, en cambio, se muestra como contingente, pues siempre está expuesto a no ser o ser de otro modo. La objetividad que postula el cognitivismo contemporáneo al inicio mismo de la vida, por ejemplo, no deja de ser más que un prejuicio que ha de ser seriamente criticado, según nuestro autor, porque la idea de vivir es fundamentalmente vivir para uno mismo y a partir de sí. La fenomenología nos permite acercarnos a descripciones más fieles de la experiencia vivida proporcionándonos un concepto eidético de nuestra humanidad. Se trata de una humanidad pensada en el sentido de lo que cada uno de nosotros experimentamos idealmente antes, incluso, de cualquier encuentro efectivo entre humanos y a pesar, también, de que el contenido de esta idealidad varíe en cada pueblo o de que tal reconocimiento sea empíricamente frágil en el sentido de requerir educación, pedagogía, maduración, etc. Pues bien, lo que la fenomenología nos permite ver y determinar es, en rigor, esa humanidad subjetivamente pretendida a la que, por otra parte, no logra acceder ninguna de las denominadas filosofías del espíritu.

2. La propuesta de un antropocentrismo ampliado

A la luz de esta metodología fenomenológica, el problema inherente a la diferencia antropológica cobra a los ojos de nuestro autor una nueva perspectiva. Su propuesta apunta a la necesidad de acudir a "un pensamiento estructural" que sería él único capaz, en principio, de articular por un lado "la adherencia incuestionable del hombre a la naturaleza, en el seno de la cual aparece sin hacer excepción a sus leyes" y, del otro, "el carácter de 'extrañeza

7 Cf. Étienne Bimbenet, *Nature et Humanité,* p. 80; Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France, 1942.

8 «L'essentialisme de la phénoménologie est ce que la science ne peut ou ne veut pas voir, et dont il est à cet égard crucial de défendre la légitimité. Il est, en quelque sorte, le bien propre de la philosophie, et plus exactement d'une philosophie qui, comme la phénoménologie, décide de forger une méthode qui ne serait pas celle des sciences de la nature» (Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus,* p. 32).

(étrangeté)' que conlleva su existencia en relación a la del resto de vivientes"[9]. Siguiendo de cerca a Merleau-Ponty, defiende la posibilidad de una "antropología estructural" que permita integrar, al mismo tiempo, lo que el hombre recibe de su pasada naturaleza animal y la especificidad cualitativa de esa su "segunda naturaleza"[10]. Esta segunda naturaleza es fruto de las transformaciones producidas por la vía natural y la que provoca la "desanimalización (*désanimalisation*) del ser humano. Puede ser comprenderse al modo en que Aristóteles o Bergson lo hicieron, es decir, a través de las ideas respectivas de la *physis* o del élan *vital*, sin el menor miedo, por tanto, a recaer en los "peligros metafísicos" y sin necesidad de recurrir a ninguna intercesión divina o superior[11].

En realidad, lo que nuestro autor no admite es la dicotomía excluyente entre continuidad o excepción abanderadas en Francia por las tesis de Jean-Marie Scheeffer[12]. Estas tesis continúan actualmente ejerciendo su influencia en lo que nuestro autor denomina en su última obra con el neologismo de "zoocentrismo", o sea, el pensamiento contemporáneo que tiende a anular la diferencia entre el hombre y el animal. Con tono un tanto virulento, introduce su crítica presentando las tres motivaciones (epistémica, moral y antropológica) que confluyen en la animalización biologicista actual de lo humano y que es lo que da lugar al "complejo de los tres monos (*le 'complexe des trois singes*)"[13]. Pero el libro realiza también, a modo de *pars construens*, la propuesta de un "antropocentrismo ampliado (*anthropocentrisme* élargi)" como vía intermedia entre la metafísica dualista y el dogmatismo del citado "zoocentrismo"[14]. En este *Ensayo sobre la animalidad humana*, Bimbenet retoma la metodología fenomenológica explorada en su producción anterior para acceder a la observación en primera persona y demostrar nuevamente la tesis de esa humanidad

[9] *Ibid*., pp. 86s.

[10] Estaríamos ante lo que Merleau-Ponty denominaba en su obra el «double aspect de l'analyse qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et le "fondait" sur lui» (Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 199. Para definir su propuesta, Bimbenet distingue entre naturalismo epistemológico y naturalismo "de segunda naturaleza", expresión esta última tomada del filósofo analítico John McDowell en su obra: *Mind and world. With a new introduction*, Cambridge, Massachusetts, etc., Harvard University, 1994, pp. 87s.

[11] «L'homme est une somme de hasards évolutifs mais, une fois apparu, il doit se laisser décrire comme un ensemble de fonctions convergentes, et comme structuralement distinct de ses plus proches parents» (Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, p. 63). Cf. Étienne Bimbenet, *Le complexe des trois singes,* p. 23.

[12] Cf. Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007. Trad. esp. de Víctor Goldstein, *El fin de la excepción humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

[13] Cf. Étienne Bimbenet, *Le complexe des trois singes,* cap. 2-4. Su reflexión en estos primeros capítulos no evita rozar, incluso, temas tan candentes como la deconstrucción de la diferencia sexual de un cierto feminismo *queer* o las diversas éticas animalistas e incluye, además, un amplísimo número de referencias francófonas y anglófonas sobre los mismos.

[14] *Ibid*., cap. 5 a 7.

pretendida subjetivamente pues es un hecho que "nosotros nos vivimos más como humanos que como animales"[15].

Este antropocentrismo bien comprendido, lejos de clausurar al hombre en su propia humanidad, lo remite a los recursos universalizantes del viviente dotado de logos[16]. Por este motivo, hay que respetar de un modo absoluto al ser humano comprendiéndolo, desde luego, como una especie contingente al final de la historia de la evolución, pero que apunta, más allá de lo empírico, a lo necesario. El hombre habita un espacio lógico de razones donde el hablar o el pensar mismo plantean ya pretensiones ideales o absolutas. Se trata de una inteligibilidad diferente que rebasa el ámbito natural y que requiere ser explorada no solo por las ciencias biológicas, sino por las ciencias humanas. Es en el perímetro de esta problemática donde Bimbenet introduce el tema central de la invención humana del realismo como una "invención de la vida y más exactamente de la evolución"[17].

3. La invención humana del realismo

El realismo para Bimbenet no es tanto una concepción filosófica como una actitud espontánea o una forma de vía que concierne únicamente al ser humano[18]. Vendría a coincidir con lo que Husserl llama la "actitud natural" o Merleau-Ponty denomina como la "fe primordial". Ese movimiento irreflexivo constituye la base continua de la existencia humana y se manifiesta en comportamientos, propios de nuestra especie, tales como el lenguaje referencial, la risa, la ciencia, el arte, la educación, la conciencia de la muerte, etc. La creencia realista es, por tanto, la peculiaridad humana o lo propio del hombre y establece la forma humana de ver el mundo o la perspectiva que el hombre, y solo el hombre, tiene del mismo.

El estudio sobre la percepción ocupa gran parte del contenido de la propuesta de nuestro autor tratando de matizar las posiciones conceptualistas y no conceptualistas. Lo peculiar de la percepción humana no estaría en la presencia de nuevos contenidos cognitivos, sino que se trata, más bien, de "una disposición, una actitud o una capacidad" para "apuntar a lo verdadero más allá del punto de vista, o lo real más allá de la apariencia". Esa disposición para apuntar a lo real constituye la singularidad humana y se debe

[15] «Nous nous vivons humains plutôt qu'animaux» (*Ibid*., p. 170).

[16] Cf. *Ibid*., p. 290.

[17] Étinne Bimbenet, *L'invention du réalisme,* p. 23.

[18] Cf. *Ibid*., p. 47. Las citas con las que el autor encabeza y cierra su libro son, a este respecto, muy significativas. Se trata de una frase del poeta costumbrista Théophile Gautier que dice. "Je suis de ceux pour qui le monde existe" (*Ibid*., p. 10) y del poema «Jabberwocky» que solo puede leer reflejándolo en un espejo introducido por Lewis Carroll en su obra de 1871, *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*.

fundamentalmente al lenguaje que transforma la percepción hasta situarla en la órbita de lo que realmente es[19].

El camino para mostrar esta peculiar diferencia antropológica vuelve a ser el que le suministra el método fenomenológico. Toda percepción lo es de algo y en perspectiva, es decir, es intencional. También el animal percibe y tiene perspectiva, pero a diferencias del hombre no posee la "ciencia de los puntos de vista" como la llama Merleau-Ponty. Los animales son idealistas en el sentido de que, como ya había anticipado Uexküll, el mundo (*Welt*) se reduce para ellos a un entorno (*Umwelt*). Les falta la mediación del lenguaje capaz de designar al mundo como lo otro allende el estrecho círculo de necesidades e impulsos subjetivos. Solo el ser humano percibe cobrando conciencia del propio perspectivismo y siendo consciente, en suma, de su propia limitación a la vez que es capaz de organizar lo real como un todo estructurado y compartido con los otros congéneres. Y por eso, piensa nuestro autor, habría que "antropologizar" la eidética husserliana o, al menos, realizar algún tipo de especificación antropológica de su eidética general. Porque la fenomenología es, precisamente, "el *organon* de una vida que querría ser consciente de sí misma y de su trascendencia en una vida humana"[20] y no puede dejar de preguntarse, en consecuencia, por el surgimiento de esta subjetividad en el curso de la historia empírica, es decir, el paso de la animalidad a la humanidad.

Pero la actitud realista, además de abrirnos a la trascendencia de mundo, nos remite al reconocimiento de la alteridad. Esta presencia de los otros es la que impide que la objetividad del mundo se me muestre como una proyección mía. En otras palabras, el mundo que percibo resulta ontológicamente trascendente porque socialmente es inagotable, es decir, no se reduce a mi limitada experiencia subjetiva y depende, por tanto, de la creencia en un mundo social. En definitiva, el surgimiento de lo humano debe ser comprendido, según Bimbenet, como el correlato de la invención del realismo. La vía que explica tal advenimiento es la que él denomina como "camino comunicacional". A diferencia de la metafísica, se trata de una vía "compartida, universalizada hacia seres razonables" que da paso a "la ficción de una comunidad universal"[21].

[19] «Ce qui transforme ou humanise la perception n'est pas la présence en elle de nouveaux contenus cognitifs. C'est bien une disposition, une attitude ou une capacité […] c'est la disposition propre à un être parlant de viser le vrai au-delà du point de vue, ou le réel au-delà de l'apparence. La visée véritative ou réaliste qui advient avec le langage transforme de l'intérieur toute perception, la plaçant dans l'orbite de ce qui est» (Étinne Bimbenet, *L'invention du réalisme,* p. 249).

[20] *Ibid*., p. 44.

[21] *Ibíd*., pp. 150 y 315 respectivamente. Bimbenet apoya su hipótesis con las tesis de Durkheim pero acude también a autores contemporáneos como John Searle sosteniendo que lo real viene o se nos da "de la sociedad misma". Cf. *Ibid*., p. 215.

Conclusiones

El arte de la propuesta antropológica que acabamos de analizar consiste principalmente en haber intentado desintelectualizar la cuestión del realismo no viendo en el conocimiento más que una de sus posibles modalidades. Más aún, nuestra "creencia" en el mundo sería, en opinión nuestro autor, la que fundaría nuestro conocimiento de este y no al revés. Es decir, que antes de cualquier especificación de nuestro conocimiento sobre el mundo está ya esa disposición básica o esa actitud fundamental actuando como verdadera fuente de nuestro realismo.

Pero más allá de las evidentes y novedosas aportaciones que Bimbenet realiza en su reflexión antropológica, su significado es especialmente valioso para el del nuevo realismo. Como dije en la introducción, este movimiento filosófico debe justificarse en el plano filosófico en continuidad con el realismo natural con el que implícitamente operamos en el mundo. Y es precisamente este realismo natural el que termina otorga validez y sentido al realismo filosófico. Pues bien, las tesis de nuestro autor van justamente en esta dirección. No se trata ya de presentar una teoría más o menos novedosa, cuanto de elevar la precomprensión realista (lo que él denomina creencia, actitud o disposición realista) a rango filosófico.

El ser humano o el inventor del realismo se halla, según él, tan indisolublemente vinculado al mundo real con el que interactúa que no le es posible ya ponerlo escépticamente en duda. El mundo ha dejado de ser para el viviente humano un problema. No precisa por tanto de ninguna representación o mediación constructivista o correlacionista, pues su vivencia de este, como muy bien enseña la fenomenología, es genéticamente anterior a cualquier interpretación o valoración. El mundo es vivido previamente como ese contexto de significado u horizonte global de sentido. He aquí la diferencia antropológica fundamental pues, al contrario de lo que sucede con el animal, "el viviente humano –concluye Bimbenet– pone en el centro de su vida algo diferente a su vida. El absoluto de la vida está en nosotros constantemente relativizado por el absoluto del mundo; no conducimos nuestra existencia simplemente sino *concurrentemente*, en el entredós de la vida y el mundo"[22].

Francisco Javier Herrero Hernández
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Compañía 5
37002, Salamanca, España
fjherrerohe@usal.es

[22] *Ibíd.*, p. 314.