

RESEÑAS

GALLI, Carlo: *La humanidad multicultural*, traducción de Juan Ramón Azaola, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, 78 pp.¹

En los actuales tiempos donde los debates en torno a la multiculturalidad parece que han discurrido no por la senda de la filosofía política, sino por la de las grandes cadenas de la imagen, de la moda, y en general del entretenimiento, se hace necesario la construcción de un análisis teórico y político que ayude a entender lo que se ha definido y venido llamando como «humanidad multicultural». Sobre todo, cuando parece que sólo es Europa quien hable de «multiculturalidad». En este marco se inscribe la reflexión filosófica que Carlo Galli lleva a cabo en su último libro traducido al español. El ensayo es una amplia reelaboración de una conferencia pronunciada en el Festival de Filosofía de Módena de 2006, que vio la luz por primera vez en una versión editada por la Fondazione Collegio San Carlo de Módena en 2007. El profesor de la Universidad de Bolonia ha centrado sus investigaciones fundamentalmente en la Escuela de Frankfurt, en los pensadores contrarrevolucionarios y ha publicado numerosos trabajos sobre Weber, Strauss, Voegelin, Löwith y Schmitt, sobre el que se puede decir con total seguridad que ha escrito el libro definitivo, nuevamente reeditado (C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna, Il Mulino, 2010). También ha trabajado sobre algunos de los principales conceptos de la teoría política, tales como «autoridad», «representación», «técnica», «Estado», etc., y en la actualidad ha centrado sus análisis en la relación entre guerra y política. Sin

embargo, desde nuestro punto de vista su investigación actual tiene un calado más profundo que consistiría en la determinación de la posibilidad de considerar las categorías teórico-políticas propias de la Modernidad aplicables a la Postmodernidad, incluso en relación a la acción política más cotidiana (C. Galli, *Perchè ancora Destra e Sinistra*. Bolonia, Laterza, 2010). En este sentido, es manifiesto que los procesos de globalización, y la aceleración temporal que de ellos se sigue han provocado una difuminación de todas aquellas categorías formales que en su momento Koselleck había proclamado efectivas en la fabricación de narraciones y que determinaban la condición de la posibilidad de la construcción de historias. Ahora, en la era global, deberíamos preguntarnos si la fuerza de estas determinaciones universales: dentro-afuera, privado-público, amigo-enemigo, etc... es tan marcada.

La globalización capitalista, para Galli, en vigor desde principios del siglo XX, y que se manifestó a un ritmo acelerado con una fuerza abrumadora, sobre todo, a partir del final de la Guerra Fría ha producido un cambio en los juegos de equilibrios tanto ideológicos, como económicos y políticos. La globalización constituirá, para el italiano, el hundimiento de los límites espaciales, políticos y económicos; o dicho de otro modo «el recíproco confundirse, el entrelazarse y contaminarse de las culturas tradicionales con los impulsos ultramodernos y posmodernos del Occidente en expansión» (p. 41). La era global sería pues la «movilización global»,

1 Este trabajo se inscribe en el marco del Programa FPU del Ministerio de Cultura [AP2007-02918].

que provocaría que la Humanidad se hubiera fragmentado y diferenciado en su propio interior «atravesada por muros que dividen, unida por vectores de poder que la arrastran y por desafíos planetarios que la amenazan; una humanidad dividida que por su falta de homogeneidad e impureza no es “multitud”, sino mas bien “humanidad casual”» (p. 43). La globalización por lo tanto habría agudizado el conflicto o las contraposiciones entre lo universal y lo particular, entre la Humanidad y las culturas, que en cualquier momento podrían asaltarla. Dice Galli: «las culturas como inmediatez son el modo de ser de la humanidad casual; no son eticidad sino narración virtual; no producen forma política (el Estado) sino que acentúan su pulverización» (p. 50). Ante esta situación, en la que los distintos Estado-nación han sido sobrepasados por la cuestión del multiculturalismo se han dado tres posibles soluciones de «freno»: a) la asimilación plena del extranjero, que lo obliga a abandonar su cultura y a que adquiera los valores ético-políticos de la cultura de la que es huésped; b) la integración, mediante la cual se hace entrar a los extranjeros en un sistema de derechos y deberes universalmente válido para todos, prescindiendo de las culturas y, c) lo que el autor ha llamado: «la familia de

soluciones multiculturales», que implicaría poner el énfasis positivo sobre las culturas, y la asunción de que sea posible una coexistencia que no implique su plena neutralización. Se trataría en el fondo de reconocer la «desarmonía» de la política, «por tanto, pensarla como movimiento y como contradicción, y atribuirle la finalidad no de garantizar la estabilidad y la seguridad, sino de abrirse a la contingencia, es decir realizar interacciones siempre mudables e in-estables entre sujetos cuya esencia no es la de identificarse con instituciones o en las culturas sino vivir las propias diversidades como constitutivas de la humanidad concreta» (p. 73). En suma, se trataría de repensar una Humanidad desde la propia contingencia y el conflicto que haga posible la elaboración de un «común» capaz de salir de la lógica confinatoria del Estado. Con ello, el profesor Galli ha perseguido poner el acento en una praxis social que persigue el bien de los seres humanos mediante la ayuda y la cooperación, desde el reconomiento del disenso, más allá de las formas concretas de vida y de creencia, y que permita el dialogo fundado en algo más que la tolerancia y la buena voluntad.

David Soto Carrasco

HEINE, Heinrich: *La escuela romántica*, edición de Juan Carlos Velasco, Madrid, Alianza Editorial, 2010, 287 pp.

Heinrich Heine (Düsseldorf 1793-París 1856) es un romántico detractor de *La escuela romántica*. Hacia 1813, a los veinte años, todavía vibraba con el tierno e imaginativo romanticismo de la poesía de Ludwig Uhland, el maestro de los cantares sencillos y de un romanticismo «caballeresco y católico», pero en 1833, año del inicio de los informes periodísticos que

condujeron a la publicación de *La escuela romántica* (1833-1835), Heine, radicado en París tras las reaccionarias consecuencias de la Revolución de Julio en Alemania (1830), no siente sino amargura y enojo por su patria y por los intelectuales que apoyaron esos procesos. París no es sólo su refugio político, es lo que Heine quiere y necesita: tribuna!; es «el hogar» donde

«la sociedad europea» está en casa, tiene su Salón y su capital (191).

La escuela romántica es una batería contra varios blancos. Es un ajuste de cuentas con los intelectuales de la escuela, cuya cabeza principal es Friedrich Schlegel, pero también apunta contra su hermano, August W. Schlegel, importante gestor en la divulgación europea de las ideas del romanticismo alemán y, sobre todo, de la imagen de pesantez de los alemanes que estaba en curso entre los franceses: un país de «poetas y pensadores», de teóricos sin praxis. Como preceptor de los hijos de Madame de Staël y «caballero de compañía» de sus viajes, August Schlegel influyó mucho en el célebre libro de esta autora, *De l'Allemagne*, que presentaba una Alemania que, como ella, era un bastión antinapoleónico. Para Heine esto era una herida abierta que había que curar; había que mostrarle a los franceses, a los alemanes y a los europeos, que Alemania también era patria de la Ilustración y del espíritu cosmopolita, que también era moderna y no medieval, y que *La escuela romántica* era «caso resuelto», un pasado lamentable, subsanado ahora por una nueva generación en la que él mismo se contaba, la «Joven Alemania», de pensamiento republicano y revolucionario, sin más fe que la del progreso económico y social para este mundo de nuestra vida cotidiana (197s.).

Estas motivaciones básicas de Heine son las que le dan a *La escuela romántica* el tono tan apasionado que la atraviesa de principio a fin, pero también una abrumadora parcialidad. El título del libro evoca el tratamiento de una cuestión histórico-académica, pero en realidad se trata de una perla periodística de la crítica literaria, practicada desde la lectura política de la literatura y una concepción contestataria del intelectual. Si uno comparte con Rüdiger Safranski (*Romanticismo*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 15)

la apreciación de que el romanticismo «es bueno para la poesía y malo para la política», el libro de Heine lo deja a uno con la impresión de que el romanticismo es también nefasto para la poesía. Esta agresividad estimula tanto más el disfrute provechoso de su lectura, y hace de *La escuela romántica* un documento de obligatoria lectura, la sombra que el romanticismo no puede disimular, el trago amargo que cualquier incondicional actual del romanticismo también tiene que beber.

Friedrich Schlegel es el intelectual que define para la época lo romántico, quien reconoce la inspiración cristiana de su concepción del mundo y quien ubica en la Europa medieval el imaginario caballeresco que lo caracteriza. En su estela descuellan poetas como Shakespeare y Cervantes, quienes para Schlegel eran los románticos auténticos y genuinos. Si los europeos tuvieran que confrontarse con los griegos y distinguirse de la herencia grecolatina, y si tuvieran que hacer un balance y compendiar en qué son originales, sería en lo romántico, en esa manera de novelar el mundo que ya no es la épica antigua sino una novelesca, perceptible todavía como un faro de salvación cristiano-europea, ante la arremetida del racionalismo moderno, su crítica a la religión y su programa de desacralización del mundo. Hacia 1800 dominaban en la literatura alemana el neoclasicismo de Wieland, el *pathos* moral de Schiller, el *Sturm und Drang* de Goethe, el teatro burgués de entretenimiento de Iffland y Kotzebue. Contra esta literatura y gracias a su concepto de lo romántico, los Schlegel –cuyos méritos Heine reconoce– lograron imponer una nueva poética para la crítica literaria de las obras del pasado y un programa alemán para la literatura próxima (72s).

Pero si este es el principio meritorio de la escuela romántica, los hechos políticos

acarreados por las campañas napoleónicas para Alemania, primero por la ocupación humillante (1804-1813) y luego por el triunfalismo delirante tras la victoria de 1814, involucran la escuela en el nacionalismo estrecho de *patria y credo*, en el cual se embarca Prusia, amparada por el Congreso de Viena de 1815. Esta política dominó hasta finales de los años veinte, y es el período en el cual la escuela se convierte en la cultura alemana del Establecimiento. Para Heine, en cambio, estos años son la época de la pesadilla alemana, y su rechazo a la escuela de los Schlegel obedece al hecho de que sólo les importó florecer y sobresalir. Como intelectuales, no se pusieron de parte de las fuerzas sociales que luchaban por la renovación y la modernización de Alemania, sino que apoyaron las políticas de hostilidad del gobierno a todo lo que trasluciera espíritu francés, patrocinando la glorificación oficial de lo alemán y su viejo cristianismo. Como lo resume Heine en su crítica: «La escuela nadaba a favor de la corriente, de aquella curiosa corriente que fluía hacia la fuente en vez de hacia la desembocadura. Cuando por último triunfaron plenamente el patriotismo alemán y la nacionalidad alemana, triunfó también definitivamente la escuela nacional-germánico-cristiano-romántica, el «arte-neo-alemán-religioso-patriótico» (82). El elogio inicial de la escuela y su descalificación final no deben hacer creer que ahí se queda el juicio de Heine. En realidad, *La escuela romántica* es un recorrido erudito y apasionado, no sólo por la literatura y los autores de este período, sino por la atmósfera intelectual de la Alemania de la Restauración. Es un zarpazo contra las posiciones absolutistas y reaccionarias a cuyo servicio se pusieron intelectuales, filósofos y eclesiásticos notables, pero es también el reconocimiento de Heine a los grandes momentos de este período.

La óptima edición de *La escuela romántica* está a cargo de Juan Carlos Velasco. Su estudio preliminar, «Heine y el final del período artístico» (7-35), compendia bien la contribución intelectual de Heine: si Goethe representa la independencia de espíritu que se pone por encima de las circunstancias, la atemporalidad olímpica del arte, *La escuela romántica* es el arte que pretende conducir la historia, pero que se coloca en el lado equivocado. El romanticismo significa para la conciencia artística, y Heine se considera uno de sus lugartenientes, la pérdida de la inocencia sobre la función histórica del arte. Resulta ya imposible el arte por el arte, la literatura por la literatura. Velasco compara de un modo acertado la labor de Heine en la literatura con la de Hegel en la filosofía: para ambos, literatura y filosofía debían ser, respectivamente, la aprehensión de la época en el pensamiento y en las demandas de la libertad. Este cometido fue el que, según Heine, malogró la escuela romántica, pues en vez de darle a su época lo que necesitaba, le dio lo que aplaudía. Además, el estudio preliminar no es sólo útil para entender mejor *La escuela romántica*, sino la confrontación de Heine con los debates de la época, pues como bien lo señala, *La escuela romántica* es inseparable del otro ensayo que Heine publicó en la misma época, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, obra editada también por Velasco (Madrid, Alianza Editorial, 2008). La presente edición queda enriquecida con seis *Anexos*, que complementan la definición del romanticismo y el horizonte en el cual Heine pretendió intervenir como intelectual. El aparato crítico y estos selectos anexos hacen de esta edición la versión más completa hasta hoy de *La escuela romántica* en lengua española.

Javier Domínguez Hernández
Universidad de Antioquia, Medellín

JIMÉNEZ PERONA, Ángeles (ed.): *Contrastando a Popper*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, 297 pp.

El libro colectivo *Contrastando a Popper*, editado por Ángeles J. Perona, parte de la inquietud por la actualidad del pensamiento de Karl Popper. Aunque cabría pensar que los debates en los que Popper se involucró a lo largo de su producción filosófica han menguado o, sencillamente, cambiado de escenario o interlocutores (la determinación de una epistemología falibilista realmente aplicable a la praxis científica, la defensa del monismo metodológico, el problema de la demarcación, el rol del psicoanálisis en la ciencia contemporánea, la crítica del holismo y el historicismo, la disputa sobre el positivismo en la sociología alemana, la interlocución crítica y permanente con el Círculo de Viena, la defensa de una sociedad abierta como trasunto, si acaso, de un modelo liberal con rostro humano y participativo, etcétera) el caso es más bien otro. Los diferentes ensayos que componen este libro plantean mayoritariamente la pertinencia de la epistemología de las ciencias sociales y de la teoría social popperiana en general. Su lectura sugiere y ofrece argumentos para pensar que estas cuestiones siguen siendo relevantes. O mejor dicho, sugiere que nunca han dejado de ser relevantes. Lo sorprendente, en este caso, sería que es a través de Popper como vuelven a ser legibles.

Hans Albert presenta en el primer capítulo una valiosa lectura de la contribución de Popper a la sociología desde sus posiciones epistemológicas, situándolo en cierto enfoque pragmático-institucional. Desde su punto de vista, Popper habría construido una teoría ideal (ese *historicismo holista* presente tendencialmente en Hegel y Marx, aunque nunca totalmente identificable con sus escritos) de cara a pensar no sólo la

sociedad abierta, sino la propia aplicabilidad de su concepción de la praxis científica a las ciencias sociales y, sobre todo, la universalidad del método crítico. A este respecto, existe para Popper una distinción entre leyes sociológicas y leyes normativas¹, que procede para él del reconocimiento de que los hombres suelen actuar de forma más o menos racional (*principio de racionalidad*) y de la importancia para las ciencias sociales de *explicar* sus *reacciones ante hechos* sociales. En este sentido, Albert y Popper nos remiten a un problema importante hoy: ¿podemos construir, tal y como Popper creyó, modelos explicativos relativamente simples de interacción social-racional? Esto es, el problema básico de la estructura de cualquier aproximación científica a la realidad social: ¿otorgamos plena entidad a las construcciones sociales (hoy hablaríamos del orden social neoliberal, de instituciones de movimiento del capital, de capitalismo corporativo, del sistema de Wall Street, etcétera) o más bien nos ceñimos a cierto individualismo metodológico de cuño weberiano? Popper fue, en este sentido, un individualista peculiar. Lejos de tentacio-

1 A la manera de Platón, por ejemplo, que según Popper habría sancionado el reposo como divino y el cambio como vil: «[...] se hace comprensible que la teoría de las Formas viniera a desempeñar un papel tan importante en la filosofía de Platón, cuando éste descubrió que podía explicar con ella la tendencia hacia la degeneración. Es de suponer que la debe haber abrazado como una solución casi milagrosa para el desconcertante enigma [...]. Sin embargo, la grandeza de Platón como sociólogo no reside en sus especulaciones generales y abstractas acerca de la ley de la decadencia social, sino más bien en la riqueza y detalle de sus observaciones y en la asombrosa agudeza de su intuición sociológica», en K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 53.

nes psicoanalíticas, para él es fundamental distinguir entre la situación social objetiva, que el sociólogo reconstruiría para su explicación, y la percepción por parte de los individuos de dicha situación social ante la cual se sienten obligados, o no, a reaccionar. Estas condiciones de posibilidad de la reacción a estímulos sociales deberían ser, según Popper, integradas en la propia situación social objetiva. Es interesante seguir esta problemática a lo largo de *Contrastando a Popper*, dado que tiene hoy para muchos de sus participantes legítimo carácter de dilema. Albert se inclina por una enmienda parcial a Popper desde la pertinencia de algunos métodos y hallazgos de la psicología cognitiva, así como desde las consecuencias que la adopción del principio de racionalidad tiene. Éste vendría a sustituir, en última instancia, a las legaliformidades sociales. El volumen *Contrastando a Popper*, en este sentido, actualiza debates importantes y los fundamenta como estrictamente relevantes en nuestros días. En un diagnóstico que no haría en absoluto infeliz al propio Popper, Julián Pacho, a propósito de la crítica al mito del marco común y en favor de la exploración conceptual sin restricciones preestablecidas, ha tratado de mostrar cómo detrás del falsacionismo de Popper late precisamente un impulso crítico anti-fundamentalista que no por problemático deja de ser valioso: «Según esta opción, no sólo el lamento ante las crisis de valores heredados, sino también el recelo ante la confrontación con marcos o

culturas diferentes y el rechazo subrepticio de la confrontación mediante la coartada relativista representarían reacciones necesarias del conformismo, esto es, del estado mental más pusilánime ante la volatilidad cultural y menos acorde con la condición para Popper deseable de la cultura: la crisis permanente» (p. 195).

Cabría pensar que es así, aunque la duda sobre si la ciencia social de inspiración popperiana puede permitirse ser tan extremadamente respetuosa con el orden social existente le quita el peso normativo que su indudable peso empírico y práctico reclama. Cuesta aceptar, sin un importante grado de problematización, una epistemología de las ciencias sociales como la de Popper que, en última instancia, remite a técnicas de reforma social tan conscientes de su incardinación *necesaria* en el orden actualmente existente que podrían pensarse fácilmente como cayendo en un profundo conformismo técnico-administrativo-institucional. Los debates presentados aquí persisten o renacen hoy en multitud de frentes científicos concretos, desde la economía o la sociología hasta la psicología cognitiva. No es el menor mérito del volumen editado por Ángeles J. Perona presentarlos junto con un Popper tan crítico como criticable, cuya ciencia permanece precisamente jovial en tanto que permanece en crisis.

Eduardo Maura Zorita

Universidad Complutense de Madrid

MONTIEL LLORENTE, Luis, *Daemoniaca: Curación mágica, posesión y profecía en el marco del magnetismo animal romántico*, Barcelona, MRA, 2006, 158 pp.

El texto que nos ocupa narra una serie de historias clínicas que hunden sus raíces en tiempos del Renacimiento, comparadas con las historias del período romántico Alemán conocemos cómo sus redactores, médicos magnetizadores, abordan el fenómeno de la curación de ciertas enfermedades nerviosas por vía psíquica. *Daemoniaca* reescribe «dolorosas experiencias humanas narradas a menudo por testigos presenciales, y en ocasiones de la manera más pormenorizada» (p. 10). Son testimonios sorprendentes, antologías de vidas complicadas por el fenómeno morboso que conduce al deterioro del cuerpo y de la mente. Un compendio de historias de demonios en el que se pretende mostrar una antropología integral, mucho más que medicina, magnetismo animal, folclore y religión.

El estudio presenta cómo los médicos románticos alemanes pusieron en marcha una medicina de la mente que implicaba necesariamente al cuerpo, denominada *Psychiaterie*, producto del esfuerzo de uno de estos médicos conversos románticos alemanes, Johan Christian Reil (pp. 23-26). El propósito de Montiel, junto al de los autores que analiza, es escudriñar cómo las antiguas historias de posesos, de visiones de espíritus y fantasmas, de visiones a distancia, en el tiempo y en el espacio, de dotes proféticas y de casos de «demonomanía» no son hechos que carezcan de una explicación racional, ni respuestas mágicas, místicas o religiosas. La medicina magnética expuso sólidos argumentos explicando estos hechos valiéndose de sus experiencias en el campo de la psique y sobre todo en el campo de lo que más tarde Freud llamó el inconsciente. Este fue el nuevo tiempo en el que se reconoció a las posesas de antaño como las sonámbulas del magnetismo animal (p. 38).

El autor del libro nos presenta los casos clínicos de dos médicos magnetizadores, Justinus Kerner y Dietrich Georg Kieser, antagónicos en el modo de comprender el proceso morboso y su desarrollo en cada individuo. En el seno del magnetismo animal ambos poseen una respuesta diferente acerca del por qué de la enfermedad sobre aspectos como ¿de dónde viene el malvado enemigo?, ¿quién la ha traído?, ¿cuánto tiempo permanecerá? y ¿cuándo se marchará? Estos médicos fueron los testigos y redactores obligados de las emociones del corazón de sus pacientes. Narraron la fe, el terror, la esperanza, el desaliento, la maldición, la desesperación y la humildad de quienes sufrían.

La figura de Kerner se encuentra próxima a lo que Alan Gauld ha llamado en su *A History of Hypnotism* «magnetismo místico». Médico, entre otros, del poeta Friedrich Hölderlin, Montiel lo enaltece no tanto por la *calidad científica* de su medicina, sino por la *práctica*, siempre humana, con sus pacientes. La lectora o lector interesados en estos temas puede encontrar el punto álgido del misticismo kerneriano en su obra titulada *Kleksografías*. Kieser, sin embargo, mucho más crítico, siempre buscó explicaciones racionales sobre los hechos portentosos de sus pacientes: «si los fenómenos del magnetismo animal pertenecieran al dominio de lo sagrado no sería moral emplearlos de forma profana en la curación de las enfermedades, ni científico hacerlo basándose sólo en la fe» (p. 96).

Las historias reales de *Daemoniaca*, recogidas con ingenio en un puñado de palabras, representan el punto álgido de unas vidas anónimas que son ensalzadas al comienzo de la enfermedad, examina-

das minuciosamente mientras dura el proceso morbosos y, finalmente, seguidas hasta que la vida de la persona enferma expira. Por suerte, estas vidas han sido rescatadas del olvido del tiempo para ser mostradas a una audiencia en español. Puede decirse

con justicia que la historia popular de las mentalidades ha llegado a la medicina con este estudio.

José Miguel Hernández-Mansilla
Universidad Complutense de Madrid

MURCIA, Inmaculada: *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano*. Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2009, 375 pp.

En *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano* publica Inmaculada Murcia una investigación que fue primero tesis doctoral y que después siguió desarrollando hasta dar lugar, como una parte, al libro que ahora reseñamos. Un texto que mereció en 2007 una mención especial del jurado en el premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos de la Fundación Lara y que no ha podido ver la luz hasta ahora dadas las dificultades editoriales de estos tiempos de crisis.

La autora se propone con su libro una doble finalidad: de un lado, exponer la Estética de María Zambrano, tomando como base el «estudio crítico y hermenéutico de los escritos que la filósofa dedicó explícitamente a la reflexión artística» (19); de otro, llamar la atención sobre el lugar esencial que dichos escritos tienen como fuente de comprensión de los elementos nucleares del pensamiento de Zambrano, esto es, la relevancia que tiene el arte en su filosofía como expresión del «sentir originario», del «fondo último del humano vivir» (16). De tal forma que acabará concluyendo que, dado que Zambrano piensa siempre desde la sensibilidad estética (17), en cuanto forma privilegiada de acceso al lugar en el que radica lo importante en el hombre, «...podría decirse que toda su obra constituye, en realidad, una estética» (19).

Así pues, de un lado el pensar de Zambrano sobre las artes, concebidas éstas como

lugar privilegiado y oportunidad única para reflexionar; y de otro el pensamiento mismo de esta filósofa en cuanto experiencia radical situada en el puente entre lo sensible y lo inteligible, eludiendo con éxito a cada paso el peligro de caer una filosofía estetizante al gusto modernista, para elevarse a una verdadera metafísica. Inmaculada Murcia nos presenta en su libro, pues, la dialéctica que se establece entre arte y pensamiento en una filosofía aún no lo suficientemente valorada, a pesar del interés que despierta, en la potencialidad positiva que presenta ante la crisis de la modernidad.

La obra se divide en siete capítulos, dedicados a analizar respectivamente el problema de los límites de la razón en el pensamiento de la autora (Cap. I), la desvirtuación del mundo sensible –desubstanciación más bien– resultado de la hiperabstracción (Cap. II), la cuestión de la revitalización de la experiencia mediante la sensualidad y el eros místico (Cap. III), el sueño como fertilización de la razón (Cap. IV), la intuición de lo sagrado (Cap. V), el clasicismo y la piedad (Cap. VI) y la cuestión del alma y la razón (Cap. VII).

En el Capítulo I, *Las limitaciones de la razón y las razones de lo limitado*, se exponen los presupuestos filosóficos del pensamiento de M. Zambrano, centrados en una constante: la denuncia de la insuficiencia de la pura razón. Si bien participe del clima

intelectual tanto europeo como español –con Ortega como maestro– de rechazo a una razón abstracta alejada de la realidad radical del vivir, Murcia muestra a Zambrano realizando una propuesta de mayor radicalidad que la de Ortega. Pues mientras que una parte de la filosofía, en la que se encuadraría aún éste, se habría centrado ante la crisis del pensamiento en un análisis del entendimiento mismo y del pensar, Zambrano propondría una nueva y compleja crítica de la especulación europea reclamando la penetración de la razón en las zonas insondables de lo irracional: «Es decir, la transformación cognoscitiva que a Zambrano le parece perentorio acometer en 1937 no consiste en volver el intelecto sobre sí mismo, sino precisamente en salir de él echando una ojeada a lo que la razón no abarca, para lo cual habría de sumergirse más allá del ser (que es lo que la razón abarca) y rescatar todo lo que ha quedado enterrado bajo el calificativo de no-ser.» (29). Zambrano se propondría, pues, recuperar el no-ser para la filosofía, el envez del ser (y quizá el ser verdadero).

Ahora bien, Murcia llama la atención sobre el hecho de que abordar filosóficamente el no-ser (o lo irracional), si bien suponía reivindicar como cuestión central de la filosofía la reestructuración e integración del hombre y del mundo a partir de una legitimación de lo instintivo, de lo pasional, de lo irracional, no por ello implicaba para la filósofa orientarse hacia un a-racionalismo que rechazase frontalmente toda racionalidad en cuanto instrumento de construcción de discursos. Lo que Zambrano rechazaba exclusivamente era un modo concreto abstracto, intelectualista y alejado de la vida de entender la racionalidad, buscando en cambio articular en un discurso comprensible el material de lo humano allí donde se presentaba de un modo menos mediado, esto es, en los sentimientos, intuiciones y

revelaciones de lo existencial. Para lo que reivindicó la validez de formas de pensamiento y expresión alternativas a la lógica axiomático-deductiva, tales como relatos, confesiones, meditaciones, creaciones poéticas y plásticas, etc.

Y puesto que ella misma utilizó una parte de ellas, su pensamiento resulta por ello complejo de exponer. Inmaculada Murcia lo va a hacer en torno a este núcleo filosófico expuesto en el capítulo I, dotando así de una sistematicidad interna cargada de sentido sus reflexiones sobre el arte, sean sobre el arte de vanguardia (Cap. II. *Los sentidos, la materia, lo real y la carne*), la pintura española (Cap. III. *Sensualidad, sustancialidad, religiosidad*), el surrealismo (Cap. IV. *Sombras y sueños*), el genio y lo divino (Cap. V. *Lo sagrado, lo originario y lo dionisíaco*), el Humanismo (Cap. VI. *Mediación artística, inspiración y confusión mística*) o la música (Cap. VII. *El alma, los ínferos y el corazón*). Poniendo de manifiesto las complejas formas que la autora tuvo de meditar sobre una cuestión para ella esencial: el papel desempeñado por el arte en la tarea de «...alumbrar la realidad en estado puro, bien sea remarcando sus caracteres propios, como su sensualidad, su fisicidad o materialidad, bien sea destruyendo las «formas» impuestas por la mente que la delimitan y que impiden la participación místico-estética con ella» (360). Un cometido de alcance plenamente filosófico, pues para Zambrano «...lo real constituye lo primero, lo auténtico, lo primordial y, de cualquier forma, lo anterior e irreductible al pensamiento» (361). De ahí el papel propedéutico del arte para la superación de la crisis del pensamiento.

Y es éste precisamente el interés de la obra *La razón sumergida*: su doble propósito al comienzo señalado. De un lado, el esfuerzo que lleva a cabo su autora en la no

siempre fácil tarea de dotar de una lectura sistemática –sin sacrificar su variabilidad, oportunidad y riqueza circunstanciales– los variados escritos de Zambrano sobre el arte; de otro, el empeño constante por trascender una mera mirada limitada a la Estética de la filósofa –cuestionable por otra parte en lo que respecta a su criterio de valoración del arte– buscando resignificar cada reflexión en tanto lugar de materialización de la metafísica de María Zambrano. Y es en esto último donde más ha arriesgado la autora, pues con independencia de que se pueda o no estar

de acuerdo siempre con su hermenéutica en aspectos puntuales, Murcia no pierde nunca la alerta constante ni la tensión especulativa en la tarea que se autoimpuso desde el comienzo de la investigación: mostrar el sentido de cada reflexión estética para el cometido esencial de la filosofía de Zambrano. Un riesgo bien salvado, evidenciando la investigadora su propia y legítima vocación filosófica más allá de la bien cumplida tarea de historiar la producción zambranianana.

Cinta Canterla

ROLDÁN, Concha y MORO, Óscar (eds.), *Aproximaciones a la contingencia. Historia y actualidad de una idea*, Madrid, Catarata, 2009, 220 pp.

La historia ha vuelto pero la historia está (sigue) en crisis. En la actualidad, la historia aparece como mecanismo articulador de prácticamente la totalidad de las teorías y métodos del conocimiento humano. Ya sean investigaciones sobre física cuántica o desarrollos teóricos de sociología, antropología, economía o filosofía, el estudio de procesos contextualizados en el tiempo y en el espacio se hace cada vez más evidente. En *Aproximaciones a la contingencia* la historia emerge como el catalizador que otorga operatividad a un concepto que ha sido relegado, hasta hace relativamente poco, del espacio de la explicación en las ciencias humanas. Y, sin embargo, la disciplina histórica es incapaz de superar sus rémoras historicistas y totalizantes, heredadas y fortalecidas durante los dos siglos pasados.

Esta obra es el corolario de las jornadas *Theoria Cum Praxi: Aproximaciones a la contingencia*, coordinadas por los editores del mismo libro, Concha Roldán y Óscar Moro. Filósofa de formación y profesora de investigación en el Instituto de Filosofía

del CSIC, el cual dirige, Concha Roldán ha trabajado sobre la Ilustración, filosofía de la historia y el género y ha publicado, entre otras obras, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (2005). Por otro lado, Óscar Moro es historiador y Assistant Professor en el departamento de arqueología de la Memorial University of Newfoundland; sus investigaciones han versado sobre el pensamiento francés y la historia de la ciencia, y entre sus publicaciones destaca *La perspectiva genealógica de la historia* (2006).

A pesar de que cada uno de los diez capítulos del libro está realizados por un autor diferente, desde perspectivas metodológicas y temáticas distintas, *Aproximaciones a la contingencia* consigue ofrecer un texto que no pierde la coherencia interna en ningún momento, aunque lo heterogéneo de las temáticas abordadas parece anunciar lo contrario. La contingencia se introduce en las explicaciones de las ciencias humanas pero también se *retuerce* epistemológicamente, confrontándola con su habitual, aunque no por ello, contraria,

necesidad (y la historia racional-causal). En este sentido, la amplitud de cuestiones planteadas en el libro produce la sensación de oportunidad epistemológica y de operatividad para las ciencias humanas: Tomás Gil apuesta por la convención como estrategia de análisis ante una realidad social que *funciona* mediante las propias convenciones; Lorenzo Peña trabaja la filosofía lógica introduciendo la narratividad para recuperar la contingencia en la normatividad; José Luis Moreno Pestaña relaciona contingencia con contexto humano-social con el objetivo de no separar el relato del conjunto; Jaime de Salas, en su estudio de la contingencia en Rorty, la hace necesaria para cualquier argumentación sobre el ser humano; Griselda Gutiérrez Castañeda postula el conflicto, contingente y no aleatorio, como constitutivo de la agencialidad; Óscar Moro compara el retorno de la historia para la representación de lo social en los análisis de Foucault y Bourdieu; Mary Sol de Mora Charles recuerda al Leibniz que converge hacia el infinito al buscar la verdad referente al tiempo; Piero Schiavo recupera a La Mettrie y su hombre-máquina, constata las limitaciones de tal concepción apriorística del ser humano, que pretendía superar las tesis cartesianas; Stascha Rohmer confronta el determinismo histórico de Hegel con la creación continuada de Whitehead; y Johannes Rohbeck muestra su predisposición ante la contingencia que ofrece oportunidad en el futuro, frente a la heideggeriana que encerraba al ser humano en ella.

En *Aproximaciones a la contingencia* se perciben dos caminos explicativos relacionados con el concepto que guía el libro

y que, quizás, hayan sido los mayores problemas con los que las ciencias humanas se han enfrentado a la hora de investigar (con) la contingencia. Por un lado, la búsqueda de un lugar fronterizo que relacione necesidad y contingencia, con el objetivo de acabar con la tradicional oposición entre ambos conceptos. Esto supone ampliar las dimensiones significativas de contingencia y necesidad, introduciendo relaciones epistemológicas entre ellas y cercenando los límites dualistas en los que estaban inscritos. Por otro lado, se apuesta por la contingencia como idea que va más allá de la casualidad y el azar: las interferencias e intrafecciones entre acciones proporcionan vías ineludibles para la investigación que nos conducen al horizonte de posibilidades, o lo que Rohbeck denomina «contingencia estructurada».

La obra que editan Roldán y Moro se introduce de lleno en las problemáticas propias del pensamiento de principios del siglo XXI. La historia, con su carácter contingente, debe aparecer en el estudio de los fenómenos para poder adquirir cierto carácter operativo: tal y como decía John Lewis Gaddis, es imposible aislar las variables del tiempo y el espacio en el que se mueven puesto que, a pesar de las diferencias temáticas, el principio de incertidumbre de Heisenberg vuelve a ser válido para la comprensión de la posición y papel en la interpretación de los fenómenos, tanto del observador como de los propios fenómenos. Sin embargo, la disciplina histórica aún está lejos de seguir ese camino.

Pedro Ochoa Crespo
Universidad Complutense de Madrid

SÁEZ RUEDA, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, 333 pp.

El último libro de Luis Sáez, profesor titular de Filosofía de la Universidad de Granada <<http://www.ugr.es/~lsaez>>, es en cierto modo su primer libro, porque el autor no se limita a exponer y discutir el pensamiento de otros, como en sus obras anteriores, sino que elabora metódicamente su propio pensamiento, aunque lo haga en diálogo con sus principales maestros y con muchos de sus colegas hispanos. Este diálogo lo hace explícito en el propio texto y en las abundantes notas que acompañan a cada capítulo. Su punto de partida es la filosofía de procedencia fenomenológica y hermenéutica, pero en ese tronco inicial va injertando diversos brotes, unos tomados de la «teoría crítica», y otros de la «filosofía de la diferencia» francesa. Sin embargo, el autor no se limita a amalgamar a unos filósofos con otros, sino que construye con notable coherencia su propio discurso filosófico, y en el discurrir del mismo va indicando oportunamente tanto su deuda como su distancia crítica con respecto a los autores que le son más cercanos. Son especialmente notables sus discusiones con Heidegger (en el capítulo 4), con Nietzsche, Heidegger, Deleuze y Foucault (en el capítulo 6), con Derrida (en el capítulo 8), y con Kant, Apel y Habermas (en el capítulo 9).

El libro se divide en cuatro partes o bloques temáticos: 1) Fenomenología de la vida cotidiana; 2) Ser errático, ser disorde; 3) Dimensiones del acontecimiento; y 4) La vida del pensamiento. Pero lo más peculiar de su estructura argumental son los tres planos discursivos que se van entrecruzando a lo largo de sus páginas. En un primer plano, Luis Sáez elabora una análisis fenomenológico de la relación entre el mundo y el ser

humano, descrita por el autor como una relación de centricidad y excentricidad, de radicación y errancia, de descubrimiento y creación, de comprensión y acción, de sentido y fuerza, de validez y facticidad; una relación en la que no es posible disociar lo uno de lo otro, ni mediante una lógica dualista u oposicional (en la que se enfrentarían dos principios independientes entre sí), ni mediante una lógica monista o identitaria (en la que sólo habría un principio auténtico y el otro no sería más su efecto secundario o su desviación inauténtica). Entre el ser enraizado y el ser errático hay una «unidad disorde», por lo que no podemos disociar ni confundir lo uno con lo otro, sino que hemos de pensarlos conjuntamente en su inseparable y dinámica diferencia.

Estamos, pues, ante un pensamiento que pretende rescatar la más profunda intuición de Heráclito: la necesidad de pensar unidos el arco y la lira, la fuerza y el sentido, la discordia y la concordia, el agua que abre el cauce y el cauce que conduce al agua. Ésta es la idea guía del libro, y el autor la va desplegando con una notable coherencia argumental. El rigor con que se atiene a su argumento le lleva a cuestionar la primacía del enraizamiento apropiador en el nazi Heidegger e incluso en el rizomático Deleuze, pero también la locura de la errancia desapropiadora en el destructivo Derrida: no puede haber enraizamiento sin un cierto extrañamiento, pero tampoco puede haber extrañamiento sin un cierto enraizamiento. En cuanto a la relación entre fuerza y sentido, el autor cuestiona con mucha lucidez otras dos reducciones inversas: la reducción de la fuerza al sentido (en Heidegger y en una gran parte de la fenomenología y la hermenéutica actuales) y la reducción

del sentido a la fuerza (en Nietzsche y en sus herederos postestructuralistas, como Foucault y Deleuze). Finalmente, Luis Sáez cuestiona la dicotomía entre facticidad y validez (en Kant, en Apel y en Habermas), para defender más bien lo que él llama la «autoanticipación proteica del hombre», es decir, la capacidad para darnos nuestros propios criterios de acción, no como una mera aplicación de leyes universales y *a priori*, ni como una mera invención que imponemos al mundo violentamente, sino más bien como un modo dinámico de descubrir y de crear, de comprender y de obrar, de dejarnos orientar y de dar orientación a nuestra acción (que es a un tiempo un *agere* y un *augere*, un actuar y un acrecentar), en su mismo transcurso errático y abierto.

El segundo plano argumental, que se entrecruza con el primero, es un cuestionamiento radical de la Modernidad occidental (extendida hoy a todo el mundo). Aquí, se pasa del análisis fenomenológico, que en principio tiene un alcance transhistórico, a la crítica histórico-política de nuestra propia época. A primera vista, la sociedad contemporánea se caracteriza por una pluralidad y una movilidad ilimitadas, por lo que en ella parece realizarse en grado sumo la condición humana como condición a un tiempo céntrica y excéntrica, radicada y errática. Sin embargo, Luis Sáez deshace el espejismo desde las primeras páginas de su libro, mostrando que en realidad vivimos en una «sociedad estacionaria», donde la colorida pluralidad se reduce al imperio de lo mismo (la ordenación tecnocrática del mundo, llevada a sus últimas consecuencias por el capitalismo globalizado), y la acelerada movilidad de personas, mensajes y mercancías se reduce a la monótona repetición de un presente sin salida (en el que no cabe ni la memoria de lo vivido, ni la expectación de lo venidero).

Ahora bien, ¿cómo transita el autor de un plano discursivo al otro? Creo que este tránsito entre el análisis fenomenológico y la crítica del presente es el aspecto más problemático del libro, sobre todo porque se trata de un «salto» muy arriesgado, en el que no se explicitan las correspondientes mediaciones histórico-políticas. Para avanzar en la dirección de una «ontología crítica de la sociedad», creo que sería conveniente extender el análisis fenomenológico a la dimensión histórica y política de la experiencia humana (por ejemplo, a través de los trabajos de Elias, Koselleck, Blumenberg, Ricoeur, Arendt, etc.), porque este análisis de los marcos histórico-políticos de la experiencia permitiría comprender mucho mejor la novedad y la especificidad del Occidente moderno. Luis Sáez se apoya en el diagnóstico histórico realizado por Weber, Heidegger y los primeros teóricos de la Escuela de Frankfurt (con algunas referencias finales a Boltanski, Chiapello y Negri, sobre el nuevo capitalismo en red): la sociedad moderna se caracterizaría por un creciente proceso de «racionalización», por el dominio «técnico» del mundo y del propio ser humano, por el triunfo de la «racionalidad instrumental» y por la progresiva colonización del «mundo de la vida». Sin embargo, los juicios del autor sobre la «sociedad estacionaria» no se basan en la investigación histórico-política de las ciencias sociales actuales (de las que se mantiene a cierta distancia por su firme enraizamiento en el enfoque fenomenológico, a pesar de reconocer la necesidad de una cooperación interdisciplinar, como en el caso de la psicopatología existencial), sino que tienen más bien el carácter de una denuncia o crítica moral. Yo lo inscribiría en la tradición de los moralistas europeos, desde Montaigne y Pascal hasta Nietzsche y Unamuno. No es casual que el autor se inspire en Don Quijote para ilustrar el *ethos* del «ser errático» y para

contraponer la noble figura del «caballero andante» a la del exitoso y vacuo «cortesano».

Entre uno y otro plano, el ontológico y el crítico, Luis Sáez va intercalando un tercer tipo de discurso, que adopta la forma de breves diálogos entre el propio autor y un anónimo e insidioso interlocutor que le va poniendo objeciones a cada paso. En este tercer plano, el autor toma distancia con respecto a sí mismo y trata de adoptar una cierta posición excéntrica, en parte para relativizar, aligerar e incluso ironizar sobre el tono especulativo de su otro discurso, pero en parte también para justificar la legitimidad y la necesidad del mismo, frente al dominio del cientificismo y frente a la imperante «ficcionalización del mundo». Esto muestra la capacidad de descentramiento crítico del autor, pero también es síntoma de una situación, sobre todo en el ámbito hispano, en la

que el pensamiento filosófico debe defenderse a sí mismo, a cada paso que da, en cada trance de su arriesgado recorrido, para poder ser ejercitado públicamente con la máxima libertad y con el máximo rigor posibles.

Y eso es precisamente lo que nos ofrece Luis Sáez en este libro: un ejercicio público de pensamiento libre y riguroso. Se trata de una obra densa, exigente y original, escrita con paciencia y con pasión, a la vez muy meditada y muy comprometida. Su lectura puede ayudarnos a comprender con mirada heraclitana el «ser errático» de la vida humana, y al mismo tiempo puede ayudarnos a resistir, como el buen «caballero andante» Don Quijote de la Mancha, el dominio aparentemente irresistible de la «sociedad estacionaria».

Antonio Campillo

SARTRE, Jean-Paul: *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*, traducción y prólogo de J. M. Aragüés, Madrid, Arena Libros, 2008.

«Mágicos nenúfares cerrados...
envolviendo en el hueco de su
blancura una nada»

(Mallarmé, *El nenúfar blanco*).

El presente libro recoge dos textos de Sartre sobre Mallarmé escritos en los años cincuenta. En esta época de transición el autor estaba incubando el paso del existencialismo individualista de *El Ser y la Nada* al marxismo crítico de la *Crítica de la razón dialéctica*, como muy bien señala J. M. Aragüés, especialista precisamente en esos años intermedios de Sartre. Estos textos son ejemplos de lo que podríamos denominar una 'biografía existencial', tipo específico de escrito que nuestro autor dedicó a Baudelaire (1947), Genet (1952) y Flaubert (1971-72). En estas biografías existenciales se trata

de analizar la obra del autor en relación con su contexto, pero no derivándola del mismo de manera mecanicista. Como dice de nuevo Aragüés. «Frente a un marxismo que se ha olvidado de la subjetividad y unos idealismos que han abolido el contexto social, el existencialismo sartriano pretende precisar la relación entre ambos factores». Esta relación entre la subjetividad del autor y el contexto social permite entender al autor como «el efecto singular de la colisión de la época y de los caracteres subjetivos que le son propios».

El contexto en el que surge la obra de Mallarmé, y podríamos decir incluso la literatura moderna, es el de la revolución de 1848; revolución que si bien en el aspecto político no triunfó del todo, sí produjo, en cambio, en el campo cultural e ideológico, un fenómeno

decisivo: la caída como tema de la poesía del Hombre y Dios. La conciencia generalizada de que Dios ha muerto abre la puerta a la idea de que, desaparecida la causa necesaria, no quedan más que los efectos contingentes y azarosos, incluido el hombre. El Universo se disloca y el hombre comienza a presentir «su secreta mineralidad». El triunfo de la burguesía sobre la aristocracia la lleva a la convicción, terrible, de que ella misma es transitoria, que es una «clase media tanto en el tiempo como en el espacio».

La poesía al perder sus temas clásicos se encuentra ante el dilema de que ya que se da cuenta que no es criatura no lo queda más remedio que convertirse en creadora. Y así surge, precisamente, esa utilización específica del lenguaje que denominamos literatura, y que, como muy bien supo ver Foucault, significa un uso autónomo del lenguaje que compensa más que confirma su uso significativo. Pensar la literatura supone dejar de pensar el lenguaje como significativo y centrarse en el ser puro del lenguaje; resignarse a que no hay ya palabra primera, a que el lenguaje crece «sin punto de partida, sin término y sin promesa». La literatura es un discurso que retiene el ser del lenguaje y lo libera para sí mismo. La literatura se da como el acto puro de escribir, remitiendo el lenguaje que analiza a la gramática y que sirve como vehículo de significación y comunicación al «poder desnudo de hablar», un hablar en el que explota «el ser salvaje e imperioso de las palabras». La literatura se basa en la intransitividad radical del lenguaje, ya que su discurso tiene como contenido fundamental «el decir su propia forma». Mallarmé es, precisamente, uno de los primeros que descubre la palabra en su poder, un poder, por otra parte, impotente¹.

La literatura, hija de la burguesía como las ‘bellas letras’ lo fueron de la aristocracia, quiere, sin embargo, mantener privilegios aristocráticos en un mundo prosaico dominado por el dinero y lo hace mediante el elitismo que se concreta en el malditismo, el decadentismo y la crítica del filisteísmo reinante en su época. La literatura surge como un experimento cultural para unos pocos que no busca el éxito del público sino que más bien lo desprecia. Estos poetas, según Sartre, «adoptaron todas las categorías negativas del fracaso de la recriminación, prefiriendo al Presente el Pasado, al Artificio la Naturaleza, el Deseo a la saciedad, al Deseo la indiferencia». Sienten su época como un umbral, son conscientes de que un mundo acaba, pero, ante la duda, de lo que viene, (quizás el socialismo) rechazan el Progreso, por burgués, y se refugian en el cultivo de la Decadencia, que consideran signo de aristocracia y elitismo; sin darse cuenta de que lo que llaman aristocracia del espíritu no es más que «la sublimación de las virtudes burguesas».

En este contexto, Mallarmé pertenece a la clase de los funcionarios poetas, aquéllos que pueden cultivar el nihilismo como poetas debido a su conformismo como funcionarios. El aburrimiento, de clara estirpe baudelaireana, la melancolía, el amor por lo marchito, por lo antiguo, lo languidecer (el otoño, el atardecer, las épocas decadentes como el final de Roma), el rechazo de todo lo que suene a naturaleza, incluido el sexo, la frialdad extrema del cerebro unido a la exaltación retórica de la pasión, la sublimación de la esposa en la hermana, el gusto por el fracaso y el nihilismo, son, según Sartre, algunos de los elementos de la época que resuena en todos los poetas y especialmente en Mallarmé.

Desde su infancia de huérfano prematuro Mallarmé ve su ser en el mundo como un

1 Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 51-52, 124, 293.

exilio y su propia vida desde una «irremediable experiencia de fracaso». A partir de la experiencia de la muerte de su madre, nuestro poeta «considera el desarrollo de su propia vida desde el punto de vista de su propia muerte». Establece una distancia protectora respecto al mundo circundante, incluida su familia y su medio social. Más que hacer saltar el mundo «lo pondrá entre paréntesis». Será, precisamente, esa distancia respecto de las cosas, lo que pretende expresar en sus versos. Y aquí aparece el recurso al lenguaje como el medio que permite, por una parte, destruir el mundo existente, y por otra, recrearlo de nuevo. El poeta, como nuevo Adán, al nombrar las cosas las anonada, las destruye como existentes y a la vez, las crea de nuevo a través de las palabras. La poesía será un deber, un imperativo categórico, el «deber de recrearlo todo», de recrear todo con reminiscencias. Abandonando la Verdad a la ciencia, el poeta se refugia en la Belleza, una belleza que destaca de las palabras su inutilidad. El poeta se refugia en su Obra pero la propia obra se muestra al fin como una imposibilidad y en esa tesitura «Mallarmé convirtió su fracaso personal en imposibilidad de la Poesía; y luego, por una nueva inversión, transforma el Fracaso de la Poesía en Poesía del Fracaso». En Mallarmé, como en el resto de su generación, el fracaso personal se transforma en un fracaso histórico, incluso cósmico. La fuente del fracaso de Mallarmé era su obstinación en que la poesía siguiera siendo trascendente cuando ya había desaparecido la fuente de toda trascendencia: Dios. Sólo el lenguaje tiene la capacidad de intentar, gracias a la

evocación de la ausencia, el ocultamiento de la propia ausencia. La fuerza del lenguaje radica en su no ser, como recuerda Blanchot citado por Sartre, en su capacidad de evocar la ausencia de todo en su propia ausencia. El poema es una nada, un hueco, excavado en el Ser, una ausencia capaz de revelar por alusiones el ser del mundo. A pesar de que Aragüés afirma que mientras que el Baudelaire está más cerca de *El Ser y la Nada*, el Mallarmé anuncia ya la *Crítica de la razón Dialéctica*, es imposible no reconocer aquí la dialéctica entre Ser y la Nada, el poema como ejemplo de nada, como hueco, como ausencia, que se excava en el ser un hueco y que tiene además la capacidad de evocar al propio mundo a partir, precisamente, de su inanidad. Sin embargo, Sartre concluye recordándonos que la última palabra de la poesía de Mallarmé es la Nada. El poema es el suicidio del hombre y de la Poesía lo que conlleva que el momento de la plenitud poética coincida con el momento de la anulación, de manera que, en último término, «la verdad alcanzada por estos poemas es la Nada». La Obra concluye en Nada: la Poesía se destruye críticamente a sí misma. El nihilismo abierto por la muerte de Dios no ha podido ser compensado por la Poesía y, sin embargo, quizás sea ese juego gratuito con el lenguaje que es la literatura uno de los pocos medios para introducir un poco de sentido en ese desierto en que se ha convertido el mundo, una vez que el Dios lo abandonara.

Francisco José Martínez
UNED (Madrid)