

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 interdisciplinaria, 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