

RESEÑAS

BESPALOFF, Rachel: *De la Ilíada*, Edición, traducción e introducción de Rosa Rius Gatell, Leonard Muntaner, Palma (Mallorca), 2012.

En el año 1943 se publicó por primera vez *De l'Illade*, una serie de ensayos en miniatura sobre el poema homérico. Su autora, Rachel Bepaloff (Bulgaria, 1895-EE.UU, 1949) fue una filósofa judía caída en el olvido hasta finales del siglo xx. Pianista virtuosa, discípula del filósofo ruso Lev Sestov, introductora de la filosofía de Heidegger en Francia y, en sus últimos días, profesora de literatura y civilización francesa en Estados Unidos, Rachel Bepaloff escribió este compendio de artículos sobre la *Ilíada* como «una manera de encarar la guerra». Los dramáticos hechos que estaban ocurriendo le obligaron a abandonar Francia –país que siempre sintió como su auténtica patria– en julio de 1942. Junto a su marido, madre e hija se instalaría en Estados Unidos donde vivió hasta que poco antes de cumplir 54 años decidiera quitarse la vida a causa, según sus propias palabras, de una «extrema fatiga». Dejaba tras de sí, además de las reflexiones sobre el poema homérico y de otros ensayos, una serie de artículos publicados en el volumen *Cheminelements et Carrefours* así como una valiosa y abundante correspondencia con autores como Jean Wahl, Jacques Schiffrin, Gabriel Marcel, Daniel Halévy o Benjamin Fondane.

En el exilio, acabó de componer las notas sobre la *Ilíada* que había comenzado a redactar en Francia en el año 1939. Le estimuló a ello la lectura del poema junto a su hija Noemi en un tiempo en el que la guerra azotaba Europa. Se trata de unos breves comentarios al poema que pueden dividirse en dos partes, una primera compuesta por seis escritos que reflexionan en torno a

algunas de las figuras y de los momentos más significativos del texto clásico, y una segunda que contiene un ensayo que profundiza sobre los fundamentos comunes del pensamiento griego y judío.

Pese a que los artículos funcionan de manera autónoma, el tema de la fuerza tiene una presencia destacada en el conjunto de los escritos. Los protagonistas de la *Ilíada* detentan y sufren la fuerza siendo el espectáculo mismo de la lucha lo que Bepaloff busca rescatar del poema homérico. Una lucha que según la autora no cabe juzgar sino únicamente contemplar y que por momentos resulta hermosa pues, parafraseando a Bepaloff, la *Ilíada* santifica la energía humana en la desgracia, la belleza del héroe sacrificado y todo aquello que vencido por la fatalidad, la desafía y la supera. A diferencia de Simone Weil, quien en su obra *La Ilíada o el poema de la fuerza* condena la fuerza, Bepaloff se resiste a elaborar juicios ya que sostiene que condenar o absolver la fuerza significaría condenar o absolver la propia vida. La existencia misma es también fuerza y es por esto que la autora del *De la Ilíada* se acerca a ella no para execrarla ni justificarla sino para contemplarla en aquellos momentos en que es precisamente un medio a través del cual se manifiesta el secreto último de la existencia humana.

En particular, interesa contemplar a los personajes mismos que protagonizan la lucha, a los seres que abanderan el conflicto y lo padecen. La autora se interesa por la dimensión más humana de los protagonistas del poema a quienes nos muestra como seres vengativos, furiosos, sufrientes y vulnerables.

En la lectura que ofrece Bespaloff, los protagonistas de la *Iliada* son Héctor, Aquiles, Tetis, Helena, Príamo y los dioses olímpicos. Héctor es contemplado en su dolor como el más desgraciado de todos los seres, aquel que lo ha perdido absolutamente todo. Tetis, por su parte, es la madre afligida, más terrestre en el sufrimiento que el propio hijo y que bajo la amenaza y en el momento álgido de la guerra y del odio logra la perfecta intimidad con Aquiles. Por su parte, Helena es vista como cautiva de una belleza venenosa que, como Ana Karenina, convierte en ceniza todo lo que toca y que desde la muralla de Troya contempla apenada el rotundo espectáculo de la guerra. Por último, Príamo es el protagonista de uno de los ensayos más bellos del libro, «La cena de Príamo y Aquiles», en el que Bespaloff describe el revelador silencio que se produce tras la súplica que el viejo rey dirige a Aquiles para que le devuelva al hijo muerto. Tras rogarle la restitución del cadáver de Héctor, el héroe griego no puede contenerse y llora por el recuerdo del padre y del amigo muerto revelándose entonces su infelicidad y su desgracia más íntima.

Dejando a un lado a los protagonistas del poema, en el último de los ensayos incluidos en el libro, «Fuente antigua, fuente bíblica», Bespaloff aborda las estrechas conexiones que existen entre la *Iliada* y otro de los relatos fundacionales a los que la filósofa retorna constantemente, las Escrituras, de las que ella misma dijo que eran sus referencias últimas. Tanto el poema homérico como la Biblia constituyen para Bespaloff nuestras verdaderas fuentes y ambas nos ofrecen alivio y verdad. Por debajo de los contrastes, el *pathos* del profeta judío y el *êthos* del legislador griego se identifican, el Dios y el *fatum* se corresponden. Como

ella misma concluye, hay una manera de decir lo verdadero, de proclamar lo justo, de buscar a Dios y de honrar al hombre que nos fue enseñada al comienzo y que no deja de sernos enseñada de nuevo tanto por la Biblia como por Homero. Es por ello que a estos relatos vuelve una y otra vez.

La editorial Lleonard Muntaner ofrece, por primera vez traducido al catalán, el texto de Bespaloff (existe traducción castellana en Minúscula, Barcelona, 2009). Esta cuidada y rigurosa edición a cargo de Rosa Rius Gatell, quien también traduce e introduce el ensayo, incluye, además del texto de Bespaloff, una serie de artículos que reflexionan en torno a la obra y su autora y que constituyen un valioso material complementario. El primero de ellos, «El estilo de la edad mítica» a cargo de Hermann Broch, es un prefacio a la traducción inglesa, *On the Iliad* (1947), que reflexiona sobre lo que el escritor llamó el «estilo de la vejez» y que curiosamente desagradó a la propia Bespaloff que prometió refutarlo algún día. Otro de los escritos clásicos que se incluyen es el prefacio que Jean Wahl, amigo íntimo de la autora y uno de sus interlocutores principales, compuso para la primera edición del *De l'Iliade*. Montserrat Jufresa, por su parte, se detiene a considerar los pasajes más destacados de la *Iliada* que comenta la autora. Finalmente, Fina Birulés cierra el libro con un sugestivo artículo que además de introducir algunas notas biográficas sobre Bespaloff, sus inquietudes intelectuales y su círculo de amistades, se detiene especialmente en la lectura ética que la autora propone del poema homérico.

Blanca Llorca Morell*

* Universitat de Barcelona. Seminario «Filosofia i Gènere». El presente trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto «Filósofos del siglo xx: Maestros, vínculos y divergencias» (FFI2012-30465).

BIRULÉS, Fina y RIUS GATELL, Rosa (eds.): *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona, Icaria, 2013, 222 pp.

Esta obra colectiva tiene su origen en el Seminario Filosofía i Gènere de la Universitat de Barcelona, el cual se ha dedicado desde hace varios lustros a investigar el pensamiento femenino en profundidad. En 2009 sus integrantes tomaron la decisión de celebrar el centenario del nacimiento de Simone Weil, sin duda por su rango filosófico pero también con el propósito de deshacer algunos de los tópicos que tradicionalmente se le asociaban y distorsionaban su imagen, como el de verla como una figura aislada en la tradición filosófica y política. El resultado es un libro compuesto de nueve artículos que se divide en tres partes: la primera estudia cómo distintas filósofas han pensado con o contra Simone Weil (Hannah Arendt, Jeanne Hersch y María Zambrano); la segunda explora el impacto que ella ha tenido en narradoras y poetas (Elsa Morante, Ingeborg Bachmann y Cristina Campo); y la tercera reflexiona acerca del pensamiento weiliano en la cultura política y religiosa de la actualidad.

Escribir acerca de Simone Weil, según Albert Camus el único gran espíritu de nuestro tiempo, significa sin duda escribir acerca de una de las pensadoras más inclasificables del siglo XX. Aunque lo que en este libro se ofrece es una aproximación distinta, puesto que no se aborda su obra de forma directa sino a través de la influencia que ella ejerció sobre sus más conspicuas lectoras. El género de éstas no es una cuestión secundaria ni mucho menos arbitraria, ya que, tal como Fina Birulés enuncia en el artículo que abre el libro, se trata de intentar buscar, rescatar y recuperar una tradición oculta o adversa, la de la filosofía hecha por mujeres, por lo general amputada y reducida a ocupar un rol

prácticamente residual, cuando no saqueada por otros autores. Así lo expresa la autora: «Hablamos del carácter «oculto» de esta tradición porque existen pocos vínculos entre las grandes, pero aisladas, mujeres que han afirmado su voluntad de pensar. Y a pesar de ello, la consideramos *tradición* porque las mismas condiciones básicas de desarraigo y de ligereza han provocado en todas estas pensadoras una misma reacción: una libertad y un coraje enormes en el decir y en el pensar» (p. 14).

Por consiguiente, el estudio de Simone Weil se convierte deliberadamente en una panorámica general del pensamiento femenino del siglo XX. Sin embargo, aquí no solamente se explica la filosofía de Simone Weil ni se cartografía la impronta dejada por ella, ante todo se problematiza su complejo pensamiento en virtud de estos acercamientos tan disímiles entre sí. Y esto, de entrada, genera conflictos entre las diversas interpretaciones y suscita un buen número de preguntas. Hay cuestiones como la desgracia (*le malheur*), la atención, el trabajo o la religiosidad que aparecen y reaparecen sin cesar, como se verá a continuación. También ocupa un lugar su compleja y denunciada relación con el judaísmo que de todos modos no impedirá que más adelante, como explica Emilia Bea, la poeta judía Nelly Sachs considere a Simone Weil como un modelo necesario de santidad para la época actual y la llegue a sentir como una hermana espiritual.

En esta obra se entremezclan cuestiones muy diversas, desde reflexiones filosóficas hasta experiencias personales o religiosas. Como no podía ser de otra manera, la religión, en especial la forma weiliana

de entender el catolicismo, detenta un rol esencial y se muestra bajo un rostro que adquiere matices en cada uno de los artículos. Rosa Rius destaca la dimensión espiritual de Simone Weil que motiva un diálogo con María Zambrano –y quién sabe si también un enigmático encuentro real entre ellas durante la guerra civil– y le lleva a una aproximación entre «Oriente» y «Occidente», así como a un acercamiento a otros textos de la tradición cristiana próximos a la *filosofía perenne*; Giancarlo Gaeta, quien en su artículo explora las decisiones vitales de la pensadora francesa, como la de querer trabajar en la fábrica o acudir a la guerra civil española, prolonga esta cuestión con un acercamiento al cristianismo místico de Weil, un cristianismo renovado, en pugna con su comprensión en la época, donde «no se trata de aspirar a pertenecer a un cuerpo religiosamente connotado, sino más bien de consentir que Cristo viva en nosotros» (p. 170); finalmente, Adrià Chavarria señala que Ingeborg Bachmann la consideró como «el único testimonio de la mística pura que hemos recibido desde la Edad Media» (p. 117) y explora la actitud interior de Weil, de quien asevera que se quedó en el umbral, tanto en la religión como en la política, por tener un firme compromiso con ambas que sin embargo no le llevó a bautizarse o afiliarse a ningún partido; donde se vislumbra la intensidad de su compromiso que chocaba con su insatisfacción ante las instituciones del momento, y de donde también deriva la propuesta de suprimir los partidos políticos.

Así se manifiesta la estrecha y complicada relación entre religión y política que nos devuelve al artículo escrito por Emilia Bea, quien explora los contenidos políticos y los actos de resistencia que se desprenden de su mística, lo que de paso le lleva a introducir en su diálogo a Edith Stein y Etty Hillesum –ambas víctimas del Holo-

causto–, a quienes une sobre todo el «dar testimonio del mal radical sin mostrar odio ni resentimiento, haciendo del sufrimiento injustamente impuesto una fuente de amor» (p. 184); el tema de lo político y lo religioso también nos remite a la colaboración de Francisco Fernández Buey, quien discute el pensamiento de Simone Weil, sobre todo el político, comentando el vínculo necesario del Estado con la religión, al menos mientras no se haya logrado terminar con la cuestión de la desdicha (*malheur*), posibilidad que ella misma califica de absurda.

El *malheur* suscita un diálogo inspirador y productivo que pasa a otros terrenos y se sumerge en otras lectoras, como Elsa Morante. Elena Laurenzi profundiza en la relación de la escritora italiana con Simone Weil, donde hace especial hincapié en la responsabilidad de los escritores, quienes según la filósofa francesa habían contribuido a la disolución de los valores o incluso a la pérdida de la noción misma de valor. Elsa Morante parece tomar el relevo de Simone Weil, interiorizando el hecho de que el escritor debe expresar la condición humana, y desarrolla una poética de la atención que se enfrenta a la pérdida de la realidad y deviene en una poética de la compasión, que se ejemplifica sobre todo en su novela *La historia*.

Margherita Pieracci aborda también la cuestión de la atención en la lectura de la escritora italiana Cristina Campo, quien durante años proyectó una revista que sintomáticamente quería bautizar *L'attenzione*. La impronta de la filósofa francesa, a quien Campo leyó y tradujo con devoción, y a quien citaba de memoria como la misma Weil citaba a Platón, se manifestó asimismo en una gran cantidad de puntos que van desde la concepción del genio (identificado con el santo) hasta cómo leer (sin agredir el texto, contemplarlo hasta que se revele por sí mismo) e incluso cómo escribir.

Y la forma de escribir de Weil, tal como nos recuerda Àngela Lorena Fuster, fue elogiada por Hannah Arendt, quien señaló que *La condición obrera* «es el único libro en la enorme literatura sobre la cuestión laboral que trata el problema sin prejuicio ni sentimentalismo» (p. 34). El no encuentro físico entre ambas autoras no impidió ese hallazgo inspirador que le supondrá a la filósofa alemana la lectura de Simone Weil, quien desempeñará un rol destacado en *La condición humana*, especialmente por una forma de encarar los problemas que, como hemos visto, no se restringe únicamente a la cuestión laboral. El trabajo, por cierto, es uno de los temas centrales que se tratan en este artículo, donde se profundiza en las afinidades entre ambas autoras, y también en sus diferencias, como la relación que llega a establecer Weil entre libertad y trabajo, lo que Arendt no comparte y le conduce a la reivindicación de la política. La cuestión laboral, además, nos devuelve a las calas que realiza Francisco Fernández Buey en el pensamiento de la francesa, donde comenta la aguda lectura que ella hizo de Marx: fundamentalmente haber limitado su análisis al aspecto económico de la explotación capitalista.

Esto constituye solamente un ejemplo de cómo los distintos temas trascienden los límites de los artículos y entablan un fructífero diálogo entre sí que se añade al que cada una de las lectoras mantiene por separado con Simone Weil. Por eso, aquí solamente se delinea uno de los senderos posibles por los que el lector o lectora puede

recorrer este libro, el cual no para de hilvanar cuestiones y las aborda con perspectivas y matices diversos.

Por eso queremos citar al final, como colofón y epítome de la obra, el artículo en el que Carmen Revilla nos descubre la figura de Jeanne Hersch. Primero, porque sin duda Hersch es una de esas mujeres a reivindicar que han sido sepultadas por esa tradición de la que se ha hablado anteriormente, en cuyo seno el género puede constituir todavía una categoría determinante para su marginación; y también por lo que esta filósofa comparte con Simone Weil, un «gesto filosófico», que se manifiesta especialmente en rasgos como el ideal de claridad, la capacidad de vivir «en el corazón del tiempo» para responder al presente y el pensar en y hasta el límite.

Probablemente podríamos aseverar lo mismo del resto de lectoras y argumentar que en este pensar «con toda el alma» se pudiera hallar el origen de su interés y de su atenta manera de leer a Weil. Y es importante señalar, como Fina Birulés recuerda, que estas lecturas no sufren lo que Harold Bloom denominó la ansiedad de la influencia (*anxiety of influence*), sino que se caracterizan por un sentimiento de gratitud, admiración o deuda hacia Simone Weil; e incluso de amor, como María Zambrano se encargó de explicitar. De un amor, por cierto, que ella compartió con Cristina Campo y que sirvió para apuntalar o hacer más fructífera la amistad entre ellas.

Edgar Straehle*

* Universitat de Barcelona. Seminario «Filosofia i Gènere». El presente trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto «Filósofas del siglo XX: Maestros, vínculos y divergencias» (FFI2012-30465) y ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya (2013FI_B 01083).

M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia, 2010.

«Das Tun ist alles»

Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, I, §13.

En *La teoría nietzscheana del conocimiento* –reedición de su tesis doctoral de 1983– Mariano Rodríguez González se propone mostrar la dimensión positiva de la filosofía nietzscheana a partir de la parte del pensamiento del filósofo más personal y estrechamente vinculada a sus vivencias, es decir, su teoría del conocimiento.

El punto de partida habría que situarlo en la concepción nietzscheana del lenguaje. Para el de Roecken en el origen del lenguaje no está la lógica, sino la retórica. Es la metáfora la que configura originariamente el lenguaje y la sociedad la que le da el troquelado definitivo. Las sensaciones nerviosas adquiridas en la interacción del organismo con el medio son transformadas en imágenes en el espíritu. Primera metáfora. Esas imágenes en el espíritu devienen finalmente sonidos verbales, esto es, palabras, por tanto conceptos. Segunda metáfora. Ahora bien, solamente la autoridad del grupo determinará que palabras resultan definitivamente vinculantes y cuales no. Y ello al servicio de la necesidad de supervivencia. Así se establece socialmente el criterio de verdad y falsedad.

El lenguaje aparece así como un mediador necesario entre el hombre y las cosas. Y un mediador que falsifica desde el origen y socio-históricamente la realidad. A través de la creación y posterior acuñación socio-histórica de la gramática y la semántica el hombre estableció un conjunto de categorías o esquemas interpretativos básicos que conformaron toda una metafísica subyacente al lenguaje y que han configurado la razón filosófica occidental.

Ahora bien, esas categorías, esos esquemas no son lo únicos posibles. La gramá-

tica limita las posibilidades del pensamiento, pero no lo determina unívocamente. De ahí que el proyecto nietzscheano sea el de crear nuevas palabras y fijar otros esquemas interpretativos del mundo, es decir, la *Umwertung aller Werthe* que da lugar a los conceptos positivos de su filosofía: eterno retorno, voluntad de poder, vida, superhombre, etc.

La concepción de la ciencia ocupa un lugar destacado para el pensador alemán. Nietzsche identifica a la ciencia como un desarrollo más del modelo nihilista occidental emprendido por la metafísica griega. La ciencia moderna cree acceder a un mundo verdadero a través de los hechos y de sus leyes. Pero lo único que hace es desarrollar aquello que previamente había puesto en la naturaleza como tal. Sin duda es ésta una tesis kantiana. Únicamente cuando se toma consciencia de ello es posible dejar atrás la metafísica y fundar una nueva ciencia, dirigida por una nueva filosofía, una filosofía postmetafísica. Y el papel de esta filosofía sería precisamente el de intentar introducir nuevos fundamentos en la naturaleza –en su concepción– que constituyan el cauce por el cual desarrolle su actividad la nueva ciencia. Pues bien, a juicio de Mariano Rodríguez habría que situar la tesis nietzscheana del eterno retorno como fundamento filosófico para la nueva ciencia más que considerarla fundada sobre las teorías científicas contemporáneas al de Roecken.

La crítica radical a la noción metafísico-moral de la verdad conduce a Nietzsche a pensar una nueva noción de verdad vinculada a la vida, a la voluntad de poder. El modelo de la adecuación es fallido porque

no es posible acceder a lo real, más allá del lenguaje. Verdaderos serán entonces aquellos errores que conserven y aumenten la voluntad de poder.

El conocimiento está en realidad subordinado a la vida. La razón aparece como un órgano destinado no al conocimiento de la estructura de lo real, sino a la supervivencia. Conocer no es otra cosa que el resultado de la pugna del conjunto de pulsiones del cuerpo, pulsiones con una perspectiva propia sobre el mundo. Cuando el desarrollo evolutivo e histórico del hombre le permite comprender esto y hacer de la suma del mayor número de perspectivas la objetividad

epistemológica surge el modelo cognitivo de la transición al superhombre.

Finalmente señala Mariano Rodríguez cómo extrae Nietzsche su concepto de voluntad de poder a partir de tres tesis epistemológicas tomadas de diversas fuentes: 1. todo constructo filosófico surge de la facultad de la imaginación, participando el intelecto secundariamente en su verificación y estructuración (presocráticos); 2. la materia se reduce a fuerza activa (ciencias naturales); y 3. la (virtud) moral oculta la ambición de poder y de dominio (moralistas franceses).

Ricardo Teruel Díaz

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, J. Vrin, 2011, 169 pp.

«El término imagen tiene mala fama porque se ha creído descuidadamente que un dibujo consistía en un calco, una copia, una cosa segunda»¹. Esta denuncia de Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* deviene uno de los hilos conductores principales del trabajo de Mauro Carbone. Los ensayos recopilados en este breve pero intenso libro indagan de manera exhaustiva las reflexiones que Merleau-Ponty ha establecido en torno a la imagen sensible, con el fin de desanclar a ésta de su caracterización representacionista y deslindar su valor propio. El concepto de imagen es neurálgico en las últimas meditaciones del filósofo, pues se encuentra necesariamente ligado al de visibilidad. La visibilidad, como afirma Carbone, no constituye ni el grupo fáctico de los entes visibles, ni su identificación eidética; por el contrario,

ella aparece como un tejido de diferenciaciones donde lo visible está siempre entretejido por un invisible que es indirectamente mostrado por lo visible mismo. Si la visibilidad constituye el horizonte de aquello visible, el acceso a éste siempre implica un acceso a lo latente, tesis que obliga al filósofo a rechazar el lugar tradicional de la imagen en la filosofía: la aparición de la imagen ya no se articula de acuerdo a una presentificación sino a una presentación naciente insubordinable a otra forma de acceso. Por ello, en la misma noción de imagen se pone en juego la reversibilidad entre lo vidente y lo visible que Merleau-Ponty intentó elucidar con su noción de carne. En palabras de Carbone, la imagen «se revela, de hecho, mucho más ligada a la experiencia del nacimiento que de la muerte, y ella denuncia allí el platonismo subyacente a la opinión con la que lo asocia habitualmente a ella» (p. 10).

1 M. Merleau-Ponty. *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, p. 23.

Esta experiencia del nacimiento, como releva en más de una ocasión Carbone, tiene repercusiones culturales actuales, como las presentadas por el giro icónico (con Mitchell y Boehm como primeros exponentes), que a partir de los '90 lleva a resignificar el lugar de lo visual². Esta resignificación traerá, utilizando las palabras de Merleau-Ponty, «consecuencias extravagantes» provenientes de la interrogación sobre la visión.

El primer capítulo expone las consecuencias inherentes a la noción de carne en la filosofía contemporánea. El autor, que define el concepto merleau-pontyano como un elemento originario «en estallido perpetuo» (p. 20), inspecciona, por un lado, los orígenes del término, en cuanto una potencial respuesta a la relación entre el cuerpo viviente (*Leib*) y la naturaleza entendida como suelo (*Boden*) de la experiencia. Por otro lado, el autor hace una evaluación crítica de la recepción contemporánea del concepto, como las perspectivas de Dastur, Henry, Derrida y Nancy. Si bien los primeros dos falsean la noción volviéndola sinonímica a la de cuerpo propio –algo de lo que Merleau-Ponty reniega desde el inicio–, al punto que coartar el potencial ontológico de la misma, Carbone rescata con justicia la perspectiva nancyana en *Corpus*, donde la corporalidad deviene un problema de ser: la piedra, como cuerpo, se define a sí misma a partir de su distancia inquebrantable (*écart*) con los otros cuerpos, del mismo modo que la carne despliega una reversibilidad inminente y nunca realizable entre lo sentiente y lo sensible. De hecho, esta analogía conduce a Carbone a encontrar una perspectiva política de la ontología de la carne. Aunque Sartre o Lyotard han reclamado que Merleau-Ponty esquivo el lugar

de la diferencia en su pensamiento político, lo que Nancy le permite encontrar, con la ilustración de la piedra y el testimonio del trasplante de corazón de *El intruso*, la definición de un quiasmo vital de la diferencia misma: un quiasmo entre el cuerpo vivido (*Leib*) y el material (*Körper*), entre lo propio y lo extraño que «funda toda ética y toda política posible», pues, «constituye el horizonte mismo de nuestro 'ser-en-común'» (p. 40), y lo cual repercutirá en consideraciones políticas como las de Roberto Espósito, quien reclama una filosofía de la relación una «semántica de la carne» para elucidar su carácter diferencial.

Habiendo establecido las derivaciones de la carne en la filosofía contemporánea, los siguientes dos capítulos despliegan la convergencia de la ontología de la carne con las obras y poéticas de Paul Gauguin y Paul Klee. Por el lado de Gauguin, tanto él como Merleau-Ponty hallarían en la caracterización de la naturaleza como ser salvaje la necesidad de una reanudación creadora para su captación, en lugar de la mera reproducción o imitación. El trabajo que Gauguin realiza con la cultura tahitiana es interpretado por Carbone como «una deconstrucción de la carne cristiana» (p. 54) mediante la cual lo animado y lo inanimado encuentran una co-fusión. Del mismo modo, mientras la pintura cristiana termina concibiendo a la piel y lo encarnado como un velo del ámbito suprasensible, la piel y su carácter no-interior es lo que termina definiendo la noción merleau-pontyana de carne como opacidad de mostración, opacidad dada por la *écart* y que genera los lazos míticos de lo inanimado con lo animado, de la naturaleza como el otro lado del hombre.

En el capítulo siguiente, Carbone propone avanzar sobre el concepto de estado naciente, columna vertebral de la última noción de percepción, tomando como

2 G. Boehm. *Was ist ein Bild?*, Munich, Fink, 1994, p. 19. Cit. en p. 14 n. 3.

referencia la presencia de Klee dentro las reflexiones de los cursos del Collège de France, con el fin de encaminarse a aquello que Merleau-Ponty denomina la visibilidad de lo invisible. Lo que el filósofo llama ontología contemporánea consiste en un camino que ha trazado tanto la actividad pictórica moderna como la literaria (Proust, Rimbaud, Claudel) mucho antes que la filosofía. Para sintetizar el cruce entre la percepción y lo imaginario, Carbone utiliza el término videncia (*voyance*). La visión es videncia en tanto

«consiste en secundar –un verbo que enuncia la indistinción entre la pasividad y la actividad– la auto-mostración del universo sensible dentro del cual nos encontramos a nosotros mismos y que es recorrido por un poder analogizante [...] en virtud del cual los cuerpos y las cosas se recuerdan recíprocamente» (p. 73)

La videncia invoca un «nuevo nudo» entre el hombre y las cosas que se patentizará en la pintura a partir de la imagen, y análogamente en la literatura a partir del lenguaje, detonando una trascendencia inherente a la visión. La noción de videncia enlaza, a criterio de Carbone, la idealidad con la carnalidad de la visión, donde se exhibe una intuición de esencias (*Wesensschau*) no intelectualista. Consecuentemente, el sentido mismo de la actividad filosófica requiere de un viraje que no pretenda la captación meramente externa y teórica del mundo, haciendo del problema filosófico de nuestro tiempo la necesidad de «abrir el concepto sin destruirlo»³.

El cuarto capítulo, «El filósofo y el cineasta», además de ser el más extenso, es

sin lugar a dudas el texto más sugerente de la obra al abordar una temática que actualmente está en su apogeo. En primer lugar, Carbone defiende la posición que Merleau-Ponty tiene en su conferencia «El cine y la nueva psicología» (1945) contra la acusación de atomismo que le hace Pierre Rodrigo por centrar sus análisis en el constructivismo del montaje. Sin embargo, la secuencia establecida en el montaje no es para el fenomenólogo el fundamento de la imagen entendida de manera constructivista; por el contrario, la experiencia cinematográfica, no reducida al montaje, manifiesta el carácter sinestésico de la imagen cinematográfica. El efecto Koulechov que analiza Merleau-Ponty en la conferencia –donde el montaje articula el valor semántico de la escena– es funcional a la descripción de la «forma temporal» –en sentido gestáltico– de la imagen, desde lo cual Merleau-Ponty puede equiparar la naturaleza de la percepción con la de una secuencia fílmica. En oposición a la visión de Bergson, para quien el cinematógrafo era comparable al quehacer analítico de la inteligencia que coarta la captación del devenir, el autor de *Fenomenología de la percepción* encuentra en él una expresión sintetizante análoga a la percepción, y en la cual se juega la duración inherente a la imagen.

Al enfatizar el aspecto holista y temporal de la imagen fílmica, Carbone reflexiona sobre la cuestión del movimiento, tema que toma un cariz particular en los cursos del Collège de France del '53 titulados *El mundo sensible y el mundo de la expresión*. Rechazando no sólo la concepción clásica del movimiento, sino también la alternativa bergsoniana –donde la duración es simbolizada por un movimiento sin objetivo móvil–, Merleau-Ponty analiza los rasgos del movimiento fenomenal a partir de los análisis de Wertheimer sobre el movimiento estroboscópico, donde se hará factible con más

3 M. Merleau-Ponty. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 174.

profundidad el vínculo entre el movimiento fílmico y la percepción natural. Cuando en análisis merleau-pontyano del mediotraje *Cero en conducta* (Jean Vigo, 1933) se refiere a una escena en cámara lenta, lo que para Carbone se observa no es sino «una suerte de prueba *a contrario* de la existencia de una lógica común a la percepción natural y a la cinematográfica [...] alentando las imágenes e invirtiéndose la música, [la lógica] *tiende a sustraerse*, produciendo allí incluso un efecto de des-realización» (p. 110). El cine, entonces, deviene una experiencia gestáltica en sentido fuerte, porque demuestra que el fondo participa de manera esencial en la captación del movimiento y su ser; en suma, que es un caso ejemplar del movimiento como configuración interna irreductible al mero traslado del lugar.

Gracias a estas reflexiones, Carbone logra exponer dos tesis originales: 1) la estructura de la imagen fílmica se puede concebir como una «precesión recíproca»; 2) el tiempo cinematográfico se corresponde con el tiempo mítico. La primera tesis expresa que si lo imaginario integra una germinación paralela a la visión y no subsidiaria de la misma, entonces en ella hay una estructura carnal, una precesión –cambio de dirección de un eje– entre lo que es y lo que hace ver. Aunque el término precesión tiene en el uso científico implicancias más bien espaciales, Carbone pone al descubierto un uso exclusivamente temporal del mismo en Merleau-Ponty, donde se marca un «*movimiento de anticipación mutua* de los términos implicados» (p. 121). De aquí surge la segunda tesis: la precesión recíproca, al establecer una anticipación mutua entre lo imaginario y lo real que es potencialmente infinita, ya que ambas se preceden mutuamente (y, porque no, son condición de posibilidad la una de la otra), esta anticipación carece de un pasado cronológico, posee un pasado que jamás ha

sido presente. Allí, el campo del cine está íntimamente involucrado: «sin él [el tiempo mítico], el cine no habría podido otorgar al s. xx uno de sus sistemas más potentes de mitos, así como el lugar de elaboración psicoanalítica más popular» (p. 126), mitos que entran en precesión con la propia percepción natural. Podría concluirse que el cine, por lo tanto, releva el carácter temporal de lo anteriormente se llamó videncia.

Los últimos dos capítulos de la obra son menos ambiciosos que su predecesor. El quinto es un estudio histórico sobre los conceptos de luz y luminosidad que Merleau-Ponty trabaja en la filosofía de Schelling en sus cursos sobre la naturaleza de 1959, y en ello, Carbone encuentra una conexión con Hermes Trimegisto, con el fin de entender a la carne como *chôra*. Si bien la argumentación del autor puede parecer válida, quizás el estudio no quede más que en un plano comparativo sin consecuencias para análisis de tipo problemático. Por último, Carbone cierra la obra enfatizando la importancia de los estudios merleau-pontyanos sobre las distintas áreas del saber no-filosóficas (la a-filosofía) a la hora de repensar el estatuto ontológico de la imagen, y en particular las disciplinas artísticas: la pintura, la literatura, y el cine construyen ideas sensibles a través de sus imágenes, pero en donde dicha construcción no clasifican ni una causa eficiente, ni una causa formal ni material; de manera divergente, las imágenes del arte unifican la creación con el acontecimiento fortuito, la actividad con la pasividad.

El esfuerzo de Merleau-Ponty por reubicar el plano de lo imaginario dentro de los problemas filosóficos fue interrumpido por su repentina muerte en 1961. De ello, sólo nos quedan algunos esbozos que comienzan a evaluarse e interpretarse. El trabajo que Carbone ha realizado en este texto es un aporte enriquecedor y exhaustivo sobre

los problemas concernientes al lugar de la imagen en la reflexión fenomenológica y filosófica en general. Ciertamente, podría reprochársele al autor la falta de meditación sobre la contribución que Mikel Dufrenne había realizado a la estética fenomenológica, y que produciría más resultados interesantes sobre el problema de la imagen. Con todo, *La carne de las imágenes* se revela como una obra de lectura imprescindible dentro

de los estudios merleau-pontyanos, no sólo como una introducción a algunos problemas de la ontología merleau-pontyana que no han sido profundizados; además, constata con creces la actualidad del filósofo francés.

Jorge Nicolás Lucero
(Instituto de Filosofía
«Alejandro Korn», Universidad de
Buenos Aires. lucerojn@hotmail.com)

CADAHIA, Luciana y VELASCO, Gonzalo (compiladores): *Normalidad de la crisis/ crisis de la normalidad*, Madrid, Katz, 2012, 221 pp.

El compendio de textos *Normalidad de la crisis/ crisis de la normalidad*, nos ofrece una serie de reflexiones encargadas, desde distintos ángulos, de aportar una interpretación crítica de la actual situación de crisis. En este punto, se parte de un eje fundamental que en cierto sentido vertebra los textos reunidos: a saber, cómo los discursos sobre la crisis sirven de basamento a nuevas estrategias políticas, económicas y, por supuesto, ideológicas, pasa socavar las estructuras de las sociedades occidentales. Y es que, desde la necesidad sempiterna de una ontología crítica del presente, la comprensión de cómo el mismo concepto de crisis se ha instalado a modo de «mecanismo de domesticación simbólica» en Occidente se revela como absolutamente infranqueable.

Bajo estos supuestos, la compilación aquí reseñada se estructura en función de tres ejes argumentales, cada uno de los cuáles pretende conectar respectivamente ese mismo concepto de crisis con la filosofía, la ontología y la política. Bajo el primer ámbito de esta tríada argumental, *Crisis y filosofía*, se recogen los textos de Iván de

los Ríos, «Mórbida crisis, débil gobierno: Aristóteles y la estrategia del naufrago»; de Gabriel Aranzueque, «Un solo deseo. Sentimiento y libertad en Étienne de La Boétie»; y de David Sánchez Usanos, «Modernidad, crisis y filosofía». Como puede adivinarse, en ellos se ofrecen reflexiones en torno a la crisis que, trazando una línea temporal desde la Antigüedad Clásica hasta la más absoluta actualidad, pasando por la primera Modernidad, muestran la pertinencia y frescura del pensamiento filosófico sobre el *cambio*. Y es que la crisis, en su más original y radical significado, ha estado presente en la filosofía occidental desde su mismo nacimiento, a menudo apuntando problemáticas de las que, aún hoy, no hemos logrado escapar.

En la segunda de estas líneas temáticas, titulada *Crisis y ontología*, se recogen los textos de Patxi Lanceros, titulado «Tras la modernidad. De la crisis a la intemperie»; Antonio Gómez Ramos, «La inmediatez de la crisis y la experiencia del tiempo»; el de Ana Carrasco-Conde, «Blow up. Evento, acontecimiento y crisis»; y, finalmente, el de Alberto Pirni, bajo el título «La crisis y

su 'más allá'. Conjeturas para una ontología de la posibilidad». Los textos que componen este segundo bloque, como puede apreciarse fácilmente en los títulos, nos ofrecen toda una serie de reflexiones apegadas –como antes quedó apuntado– a una *ontología crítica de nosotros mismos* –en expresión foucaultiana–, preocupadas por dar luz sobre determinadas parcelas de la realidad actual en las que se juega nuestra forma de entendernos a nosotros mismos, a los demás, y al mundo. Así, conceptos como los de posibilidad, acontecimiento, inmediatez y, por supuesto, crisis, sirven de guía a nuestros autores para dialogar con grandes pensadores como Kant, Heidegger, Foucault, Kosselleck o Bauman, en un intento crítico de reactualización realmente destacable.

En el tercer y último bloque temático que organiza el compendio, *Crisis y política*, encontramos las contribuciones de Valerio Rocco, con el título «El Estado crítico»; Luciana Cadahia, con «El dispositivo de la crisis como nuevo Orden Mundial»; Alex Colás, contribuyente con el texto «Crisis y Orden Mundial en perspectiva histórica»; y, finalmente, Gonzalo Velasco Arias, que participa en su compilación con el texto «Crisis de la construcción social de la normalidad

capitalista». Por supuesto, los textos recogidos en este último bloque temático son los encargados de reflexionar sobre la situación política actual, en la que la crisis parece guiar todas y cada una de las acciones de gobierno. Y *crisis y política* en sentido amplio, donde el gobierno no sólo es el de los demás, sino también el de uno mismo y el de los demás seres –vivos e inertes– del mundo.

Por supuesto, y como señalan los compiladores ya en la introducción de esta más que recomendable y cuidada edición, se equivocan quienes pretendan encontrar aquí una solución a la crisis. Bien al contrario, lo que se ofrece, como se deriva de lo hasta aquí apuntado, es una reflexión –o mejor un conjunto de reflexiones– sobre los distintos significados, usos y abusos del término *crisis*. Por lo demás, sólo añadir que el difícil equilibrio entre la reflexión crítica, la realidad más actual y la reactualización de muchos de los grandes hitos del pensamiento occidental, está más que conseguida en la obra que aquí se comenta, sin duda altamente recomendable.

Salvador Cayuela Sánchez
(Universidad de Murcia)