

RESEÑAS

ARAGUES, J. M. (coord.): *Volver a Sartre: 50 años después de El ser y la nada*, Zaragoza, Mira Editores, 1994, 123 pp.

Hay que *Volver a Sartre*. La consigna se ha enunciado a propósito del 50 aniversario de una de las obras que han marcado época en el siglo XX: *L'être et le néant* (1943). Es válida, también, como invitación a leer de nuevo al fundador de *Les Temps Modernes* (1945) -paradójica invitación en un tiempo que se atreve a calificarse de postmoderno-, en cuya Presentación no sólo expone el manifiesto de la literatura del compromiso, sino que sueña con "haber combatido apasionadamente en nuestra época", con la "intención de contribuir a que se produzcan ciertos cambios en la sociedad que nos rodea".

Volver a Sartre, pues, no sólo para preguntarnos si en determinados cambios descubrimos su huella por leve que sea -todo aquello que se dice con la palabra *libertad*, *liberación* lleva su sello-, sino sobre todo para apropiarnos de la actitud de Sartre, que J.L.Rodríguez, escritor y filósofo, autor de *Sartre: poder, violencia y revolución* (Madrid, 1987), define en el prólogo como "conciencia airada de nuestro siglo".

Volver a Sartre, en esta ocasión, no significa encerrar al lector en la hermenéusis de *El ser y la nada*. Algunos textos, es cierto, auscultan los problemas centrales de la obra. Otros, los más, o bien exploran las tensiones que se descubren en la evolución del pensamiento sartriano a partir del ensayo de ontología fenomenológica, o bien se aproximan a un determinado problema desde la perspectiva de otro filósofo amigo (Merleau-Ponty), intérprete crítico (Deleuze) o clásico contemporáneo (Heidegger y Marx).

Entre los primeros, J.M.Aragüés ("El exis-

tencialismo contra la historia de los *Cuadernos para una moral* de J.P.Sartre") entra en *Cahiers* con decisión y habilidad al mismo tiempo, con el fin de descubrir en este 'banco de pruebas' la consistencia o inconsistencia de las tesis del 43, sometidas a revisión por Sartre tras la experiencia de la guerra. Aragüés, autor de *El viaje a Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.P.Sartre* (Zaragoza, 1995), confirma su hipótesis según la cual lo que parece un salto en el vacío entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* resulta más comprensible si uno se adentra en el laberinto *Cahiers*. A.Ariño ("El problema de la alteridad en *L'être et le néant* y los *Cahiers pour une morale*") hace un viaje similar, pero se detiene lúcidamente en el análisis de un problema complejo, actual: el problema del otro, la alteridad. Según A.Ariño, autora de *Libertad absoluta y libertad condicionada en J.P.Sartre* (Barcelona, 1994), la imposible moral del proyecto del 43 encuentra al menos una salida viable en *Cahiers*: "frente a la posibilidad de la *violencia*, Sartre contempla ahora la posibilidad de la *solidaridad* como mutuo reconocimiento de las libertades" (p. 49). Por su parte, A.González -coordinador con J.L.Rodríguez del núm. monográfico "Jean-Paul Sartre. Filosofía y Literatura" de *Anthropos*, 165, 1995- prefiere subrayar una vez más ("La realidad humana como proyecto") la lectura antropológica de *El ser y la nada*, fundamentada en la noción central de la existencia como proyecto de ser: frente a la necesidad en la naturaleza, la libertad en la acción; frente a la pesa-

da carga del pasado, la invención del futuro; frente a la inmovilidad de lo que es, la creatividad de lo que se hace.

Un segundo núcleo temático sugiere volver a Sartre desde una metodología comparativa. Así, M.C.López Sáez ("El marco de la polémica entre Sartre y Merleau-Ponty") contrasta las posiciones teóricas de quienes no sólo fueron amigos y colaboradores, sino además agudos críticos tanto de su propio tiempo como de sus posiciones. Pese a la evocación que hace del libro *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido* (Murcia, 1979), del que suscribe, la autora consigue poner al descubierto nuevos pliegues de la productiva relación teórica de ambos pensadores: la interpretación del marxismo y el problema del otro constituyen dos de los hilos conductores que guían al lector por los mil senderos de la polémica, que sugiere la autora de *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (Zaragoza, 1994). Según F.J.Martínez ("La conciencia como campo trascendental: lectura deleuziana en la *Trascendencia del ego*"), G.Deleuze en *Lógica del sentido* "retoma la noción sartriana de campo trascendental reprochando a su inspirador el que no haya desarrollado este concepto hasta sus últimas consecuencias" (p. 86). Lo que subyace a la crítica deleuziana es el rechazo de cualquier forma de idealismo. De ahí su tesis: el sujeto no es nunca constituyente, sino siempre constituido. Con todo, Deleuze también ha escrito: "Por suerte existía Sartre. Y Sartre era nuestro Exterior, una verdadera corriente de aire fresco...".

Si no hay un salto en el vacío entre *L'etre et le néant* y la *Critique*, puesto que media entre ambos momentos el trabajo teórico que hoy reconocemos en *Cahiers*, ¿podría hablarse, en cambio, de un salto o paso de Heidegger a Marx? En su clarevidente trabajo, publicado inicialmente en *Les Temps Modernes*,

N.Tertulian ("Entre Heidegger y Marx") se pregunta cómo pudo conciliar Sartre el universo intelectual que construye sobre el 'ser-en-el-mundo' heideggeriano con las categorías marxianas basadas en la concepción del hombre como ser social. La respuesta no va precisamente en la dirección de la conciliación. El punto central de la evolución del pensamiento sartriano es aquél en que, apoyado en la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, se separa definitivamente tanto de la 'apertura al ser', que 'olía a alienación', como del materialismo dialéctico trascendental o 'del afuera'. Sartre "no estaba dispuesto a hacer la menor concesión a los que sacrificaban la autonomía del sujeto a su heteronomía" (p. 105). En todo caso, si la *Critique* establece "las bases de una verdadera ontología del ser social", esa puede ser registrada como la mayor contribución de Sartre a la filosofía contemporánea.

Finalmente, cabe señalar el original análisis de un problema actual -el racismo- desde la perspectiva de una obra de Sartre bastante olvidada: *Réflexion sur la question juive* (1946). I.de la Vega ("Una reflexión sobre el racismo a partir del concepto de 'mala fe'") identifica al antisemita como al prototipo de la mala fe, describe la situación del judío en la época y sintetiza las propuestas sartrianas para solucionar la denominada 'cuestión judía', una de las cuales se realizó -contra los que 'descubren' como H.Lévy que Sartre siempre se equivocó- dos años después, a saber, el establecimiento de los judíos en Palestina como una nación soberana.

Volver a Sartre, pues, no para obviar la polémica y el conflicto de las interpretaciones, sino para recuperar -con la corriente de aire fresco impulsado por estas lecturas- la conciencia airadamente crítica de nuestro siglo, el talento del filósofo de la libertad, la valentía del escritor comprometido.

Eduardo Bello

ARENDRT, Hannah: *La condición humana*, Introducción de M. Cruz, Paidós, Barcelona 1993, 336 pp.

Hannah Arendt (1.906-1975), escritora de origen judío nacida en Hannover. De formación existencialista; fue discípula de E.Husserl y M.Heidegger, y protegida de K.Jaspers. Su obra, sin embargo, no se incluye en ninguna de las clasificaciones tradicionales de la filosofía. Practica lo que ella misma denomina como un "pensamiento sin barreras".

Tras la ocupación alemana de Francia, Hannah se traslada a Nueva York, (1941). La experiencia del nazismo despierta en ella una clara inquietud política, que la llevará a convertirse en la pensadora política y la analista del totalitarismo que conocemos.

Siete años más tarde de la publicación de su famosa y voluminosa obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951), donde se analizan los caracteres propios del totalitarismo, así como los factores que hicieron posible su surgimiento, H.Arendt publica *La condición humana*, que irá seguida de otros textos relevantes: *Sobre la revolución, Hombres en tiempos de oscuridad, La vida del espíritu, La crisis de la república ...*

La cuestión principal en *La condición humana* es aquello "que hacemos", esto es, lo que se ha llamado la "vita activa" del hombre; entendiéndose que éstas son las actividades que, convencionalmente, todo hombre es capaz de realizar, y que son la labor ("labor"), el trabajo ("work") y la acción ("action"), que constituirán los tres apartados fundamentales de este libro. Mediante la exposición de su propia concepción del hombre, Arendt realiza un análisis de la sociedad contemporánea diagnosticando lo que denomina la alienación del Mundo Moderno: la doble huida del hombre, de la Tierra al universo y del mundo al yo. La propuesta de Arendt consiste en la recuperación de la condición humana por el hombre, la recuperación con ella del espacio específicamente político, el espacio de la "pluralidad", donde son posibles el discurso

("lexis") y la acción ("praxis"). La autora resume lo que propone: nada más que pensar en lo que hacemos.

El libro consta de un prólogo y seis capítulos, tras cada uno de ellos encontramos un apartado extenso de notas. En la presente edición se ha añadido una introducción de Manuel Cruz que realiza una contextualización respecto a la evolución del pensamiento completo de la autora, utilizando la categoría de "paria" como el eje donde radica, no sólo la propia vida de la pensadora, sino también su obra.

Arendt sitúa la problemática realizando un acercamiento a las expresiones "vita activa" y "condición humana", (págs. 21-36). Aborda las esferas pública y privada del hombre recurriendo al modelo griego como punto de referencia (la ciudad-Estado frente al hogar, "Oikia"); muestra preocupación por la situación del Mundo Contemporáneo donde esta contradicción entre privado y público se ha extinguido y ambas esferas han sido absorbidas por el "auge de lo social", (págs.37-96).

A continuación comienza el cuerpo central de la obra que es dedicado a profundizar en estos tres conceptos, (condiciones del hombre): "labor", "trabajo" y "acción". La "labor" ("labor") es la actividad del hombre para satisfacer sus necesidades vitales, es el hombre en cuanto especie; es el denominado "animal laborans", la condición humana de la vida, (págs.97-156). El "trabajo" ("work") es la actividad por la que se produce el mundo artificial de las cosas; es el "homo faber", y la condición humana propia del trabajo es la "mundaneidad", (págs.157-198). Por último, la "acción" ("action") que es la condición política del hombre, puesto que por ella éste accede a la "pluralidad" que es el único factor material indispensable para la generación de poder ("vivir unido al pueblo"). La pluralidad se erige así frente a los totalitarismos, donde la

dominación total pretende que el individuo se convierta en un individuo único, suprimiendo la espontaneidad y la libertad, y con ellas la responsabilidad, (págs.199-276).

Arendt completa su estudio de la sociedad contemporánea diciendo que en ella vivimos absolutamente alejados de nuestra propia existencia humana, pues en la última etapa de la sociedad laboral lo que se exige de sus miembros es una función puramente automática, (págs.277-359).

Lo que encontramos, pues, tras esta caracterización de la vida activa (condición humana del hombre), es un análisis y diagnóstico de la sociedad contemporánea que aún sigue vigente y que podemos concretar del siguiente modo: la sociedad ha invadido tanto la esfera pública del hombre, político, como su esfera privada, su singularidad; con ello se ha producido lo que se conoce como "sociedad de masas", (págs.37-96).

La labor ha sustituido al trabajo, o dicho de otra manera, el trabajo ha adoptado el carácter de labor, generándose así la llamada "sociedad de consumo". En ella, se han derribado las fronteras que protegían el artificio humano; los ideales propios del "homo faber", señor y dueño de la Naturaleza, de sí y de sus actos, son sacrificados por el ideal del "animal laborans", la abundancia, sujeto a las necesidades de su propia vida, (págs.120-164).

Pero, considerar el "homo faber" como la posibilidad más alta de ser hombre, no es la solución que propone Arendt; sino que éste es el error típico de "Yanquilandia", donde la utilidad se ha adoptado como modelo para la vida y para el mundo de los hombres mediante la generalización de la experiencia de fabricación; es un intento de excluir al hombre político de la esfera pública, quedándose ésta reducida al mercado de cambio, ámbito del "homo faber", (págs.171-188).

Lo que se ha hecho es reemplazar el "actuar" por el "hacer", introduciéndose con ello en la política la dialéctica de medios y fines, que permite que sea justificado cualquier medio. Por ello, la democracia misma está en peligro, pues la pluralidad ha sido expulsada del ámbito de la política, no se ha soportado la precariedad propia de la acción (la no predecibilidad de su resultado; su irrevocabilidad en cuanto proceso; y el carácter anónimo, por plural, de sus autores), (págs. 241-255). Así, el fantasma del totalitarismo sigue aún sobre nosotros. Cada nacimiento, cada nueva vida es un nuevo comienzo del que pende la historia, una historia frágil en la que puede otra vez irrumpir la barbarie.

La vida activa ha perdido su referencia en la vida contemplativa, en el pensar; la misma vida ha quedado como único punto de referencia del "animal laborans". Es la victoria del "animal laborans" y por ello la vida es el valor supremo; la vida activa de todo hombre queda sometida al propio proceso de la vida; ha triunfado el hombre en cuanto especie y su supervivencia. La contemplación ha pasado a ser una experiencia desprovista de significado; el pensamiento se ha convertido en mero cálculo de consecuencias; la acción terminó por entenderse casi exclusivamente como hacer y fabricar, siendo considerada, en último término, como otra forma de laborar, una función más complicada pero no más misteriosa del proceso de la vida.

Por todo lo expuesto, *La condición humana* sigue siendo una obra importante para la comprensión de la sociedad actual, una de las mejores interpretaciones de la historia contemporánea, que no sólo diagnostica, sino que anuncia hacia donde se dirige la contemporaneidad, y hace una propuesta política de profundo alcance filosófico.

Mercedes Gotor Heras

DOMÍNGUEZ A. (comp.): *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid 1995, 297 pp.

Al término de un breve seminario celebrado en la Facultad de Filosofía de Murcia en la primavera de 1995, sobre Spinoza y la cultura clásica, el profesor Atilano Domínguez confesó a los asistentes que su propósito no había sido convertirse en la referencia académica inexcusable de los estudiantes de Spinoza en España, en el erudito minucioso de un gran pensador, pero esta reserva hubo de entenderse entonces, sin duda, como una profesión de humildad o aun de ironía, pues a él se debe la mayor concernencia respecto a Baruch de Spinoza llevada a cabo en castellano. Ha de entenderse ahora, desde luego, como una lección de sabiduría o de cautela similar a la de su escogido maestro. Prueba de ello es la edición rigurosa de la mayor parte del cuerpo spinozista (en la misma editorial en que aparece la obra que se reseña, desde 1985) y también los dos volúmenes, *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (1992) y *Spinoza en España* (1994), en que junta las aportaciones de los dos congresos internacionales dedicados a la figura del pensador holandés, organizados por el propio profesor Domínguez en la Universidad de Castilla-La Mancha; habría de apuntarse, todavía, que el Seminario Spinoza de su Facultad de Filosofía alberga, así mismo por su iniciativa, una vasta biblioteca spinozista, quizá la más completa en España. La última, hasta el momento, dedicación a este empeño por "estudiar la biografía del filósofo y la génesis de su obra a fin de comprender la estructura del sistema y su sentido histórico", es la compilación de las biografías más antiguas de Spinoza y de una serie de noticias que complementan lo que sabemos acerca de lo que, a la manera (desapasionada) de Spinoza en su *Ética* (cf. IV, Ap., XXXII), podríamos llamar las "causas exteriores", cuya "potencia" demuestra suficientemente la lectura de esta colección en forma de animadversión o desentendimiento. El profesor Domínguez no

puede negar su contribución a la verdad en el caso Spinoza y al menoscabo de la enemistad de aquella potencia, y ésta ha sido la pauta que le ha guiado: "Hacemos nuestra la opinión crítica e integradora de aquéllos que no excluyen ningún documento, sino que los someten todos al propio análisis y al contraste mutuo" (p. 35).

Las biografías que el profesor Domínguez publica involucran desde el Prefacio a la *Opera Posthuma de Spinoza*, de Jarig Jelles (1677), pasando por las semblanzas de Pierre Bayle (1697, 1702), Kortholt (1700) y Colerus (1705), hasta la de Lucas (1719), en un espacio de tiempo que comprende casi medio siglo desde la muerte de Spinoza hasta el exilio en Inglaterra de Voltaire. Cualquier lector advierte de inmediato que son los años anteriores al largo siglo de la Ilustración, de modo que lo que había comenzado como un ensayo de interpretación de una filosofía francesa, la cartesiana, prepara el desarrollo argumental de la agitación de los *philosophes*. Entre estas dos concepciones o mentalidades se sitúa, delicada y coherentemente, Spinoza, la vida de Spinoza. Esta última ilación señalada, que va de la *Bibelwissenschaft* al anticlericalismo (con su correspondiente descaecimiento del vigor intelectual en aras de las solicitudes de los tiempos) se ha estudiado acaso menos, y quizás es la más venturosa en lo que a la mera vida toca: en cualquier caso, las dificultades por que, en materia de intransigencia o persecución, atravesará Voltaire, ya las había vencido Spinoza. (Pueden apodarse al respecto estas *Vidas* con la biografía volteriana de Condorcet.) Lo que quedaba por hacer pertenecía al terreno, mucho menos aprehensible, del pensamiento y a la consecución de la libertad de las instituciones más que de los individuos, del logro de la democracia de la multitud; lo que quedaba por hacer, ciertamente, dependía de otras vicisitudes, harto menos revolucionarias,

aunque eminentemente filosóficas y políticas: dependía de la inteligencia de Lessing y de Kant, de otra recepción distinta del sosiego de La Haya (de la rosa que, en la posteridad, florece sin cuidado) en la soledad de Wolfenbüttel y en el gabinete de Königsberg.

Sin embargo, de la libertad del individuo y de su independencia de toda asamblea o congregación (incluso de la universitaria) tratan, precisamente, las biografías tempranas de Spinoza. La enemistad y suscepción que en todas es notoria, salvo en la de Lucas, es circunstancial: delata sólo un temor de la época, una angustia secreta, una admiración provisional, pero no presupone en los antagonistas inteligencia alguna de lo que verdaderamente estaba en cuestión y que ahora podemos reconocer como nacimiento de la modernidad. Señalaré dos aspectos.

El primero está estrechamente relacionado con la alusión de la *Ética* precitada: "La potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente" (versión de Vidal Peña). El capítulo XXXII es un documento por sí mismo: es el orbe antiguo y, con él, el renacentista, el que se desmorona aquí, el mundo de la armonía y de la concordia, de la integración y del centro del hombre, el mundo de la *polis* y también del Imperio; el mundo, en suma, de la teología. Como conclusión, no queda sino conocer el nuevo orden, el de la "naturaleza entera", una naturaleza de la que dos siglos de retestinamientos religiosos habían eliminado las atribuciones de bondad y racionalidad al eliminarlas de Dios mismo, y con la que el hombre habrá de concordar en el futuro por vez primera en la medida en que actúe, y no por su propia medida; pero cumplir el deber es un requerimiento, incluso políticamente, menor. Hasta aquí, las direcciones de las diversas éticas barrocas convergen, siendo, como son, ominosas intenciones fácticas subordinadas a una validez inescrutable. La diferencia entre ellas podría trazarse según los grados de desesperación con que se comprometen los individuos o según el acrecentamiento irracional de

la certidumbre de salvación. Spinoza redargüye y, como Shaftesbury, denuncia en todo ello el mismo origen, el origen bíblico de la alianza incondicional de los *electi* (ahora calvinistas o católicos, además de judíos), y se decanta por una solución de origen opuesto: la del estoicismo, ligeramente sostenido por toda una teoría de la alegría, incompatible entonces e incluso después por quien habría de ser el intolerante Voltaire. Perseverar en semejante contento exonera al individuo de su carga mortal y le enfrenta de pronto e identifica finalmente con la "naturaleza total". Jacobi, o Chesterton (por citar dos reacciones muy distintas, aunque esencial y virulentamente sean la misma), repudiarán, con el mismo aliento con que lo hacen los biógrafos spinozistas, esta dicha incomprensible. En vano buscan los biógrafos en los hechos menudos, cotidianos todos, de la vida de Spinoza el *vehemens vulnus* que confirmara sus deseos.

Pero la denuncia estaba hecha, y la había hecho un judío, o, al menos esto era innegable incluso por el pronunciamiento del anatema de la sinagoga, un hombre de ascendencia judía: Spinoza no había de maldecir, como Job, su *día*. La acusación posterior de ateísmo (lanzada como objeción final por los biógrafos a los que asombra e irrita la parsimonia de Spinoza) no podía tampoco pasar por alto esta previa e inmemorial instancia de fe. Este es el segundo aspecto que me interesaba mencionar. La relación de Spinoza con la religión de sus padres (su filial "Chirim Leabboth") no es la menos fecunda de sus menas. Lo que Spinoza había rechazado era la obediencia, era el temor y el temblor; había renunciado a lo que, incluso si sólo se veía desde el estricto punto de vista racional, no era sino defecto e imposibilidad y, por tanto, necesidad de redención, de interrupción y de nueva creación. (En nuestro siglo, Franz Rosenzweig podría haber reiterado el sino de Spinoza; pero Rosenzweig perseveró, por el contrario, en un judaísmo que nada dejaba a la filosofía y que ni siquiera veía esta resignación como un drama, una vez que se caminara con claridad por la fe.)

La decepción de Spinoza, sin embargo, es la posibilidad de la filosofía: lo que ha desaparecido y falta en su construcción geométrica permite ver la realidad y su perfección. Aquí comienzan el inaudito calvario y la moderna satisfacción y la escrupulosa lectura de los contemporáneos (y, por tanto, su desatención genuinamente filosófica hacia los antecesores y su crítica bíblica, que casi podía ser una defensa de la actuali-

dad) por la que reconocemos a Spinoza, pese a los cargos de gravedad que estas biografías, también de contemporáneos suyos, le han imputado: cargos, desde luego, ciertos en la leyenda de las vidas e imaginarios en la realidad de la vida de Spinoza, cuyos efectos son otros y se han de buscar (como nos enseña el profesor Domínguez) en su obra.

Antonio Lastra

LOBATO, A. (Dir.), SEGURA, A., FORMENT, E.: *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy - I. El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, EDICEP, 1994, 954 pp.

El filósofo, a diferencia quizás de otros estudiosos, no puede darse por dispensado de entrar a fondo en las obras de sus antecesores. En esta convicción se presenta ahora la obra, dirigida por el prestigioso tomista contemporáneo, Abelardo Lobato con referencia al pensamiento filosófico de Tomás de Aquino. El mismo Tomás hizo algo similar con la filosofía griega, sobre todo con el pensamiento aristotélico. Esa labor de regreso a las fuentes del pensamiento y a sus filones más conspicuos, para repensarlos desde nuevas situaciones y con nuevas perspectivas, sigue siendo obligatoria y sumamente fecunda.

Se trata, pues, en esta obra de repensar el legado doctrinal de Tomás de Aquino, enfrentándolo positivamente a las nuevas investigaciones y aportaciones, sobre todo desde el campo de las ciencias humanas y naturales. Es lo que hubiera hecho el mismo Tomás, si, por una ficción imaginaria, pudiera asomarse a las conquistas de los últimos siglos.

En este primer volumen de la obra total — que constará de tres — se analiza el pensamiento filosófico, en torno a la antropología tomista; de ahí el sugestivo título: *El hombre en cuerpo y alma*. La estructura del volumen, —después de una visión general de la “antropología esencial de santo Tomás de Aquino”— comprende tres

aspectos, correspondientes a tres dimensiones fundamentales del hombre: la corporeidad; el alma humana, especialmente en sus funciones de conocimiento y libertad; y la persona humana. Cada uno de estos tratados ha sido elaborado cuidadosamente por prestigiosos especialistas en la filosofía tomista, respectivamente por los profesores Abel Lobato, coordinador de la obra, Armando Segura y Eudaldo Forment.

Cada tratado consta de una parte expositiva, seguida de otra en que se recogen en cuidada traducción los textos tomistas más significativos acerca del tema tratado primeramente. En total, nos hallamos ante un grueso volumen de 954 páginas, bellamente impresas en papel de color ahuesado. Destacamos en términos generales la presentación casi exhaustiva que se hace en cada tratado del pensamiento tomista, indicando sus diversas fuentes de inspiración, su sentido preciso, su encuadramiento en el sistema filosófico, y eventualmente teológico, de santo Tomás; así como su alcance y significación para nuestro tiempo. Como carácter singular, respondiendo al objetivo de presentación “para el hombre de hoy”, se ofrece un diálogo constante con el pensamiento moderno posttomista, tanto filosófico como científico. Ello demuestra que los autores han recorrido repetidamente ese camino de ida y vuelta a que aludíamos al principio, con gran

dominio de los temas, de los autores y de las ideas. Lo que no es poco mérito; ni el único de esta obra, que pudiéramos calificar de "monumental"; y no sólo por su extensión, sino principalmente por su calado doctrinal. Pues hay que señalar también muy positivamente la arquitectura elegante con que se presenta cada tema, así como su limpia exposición literaria.

Dada la amplitud de la obra y las limitaciones de esta presentación, a continuación nos limitamos básicamente a la parte que Abelardo Lobato designa como "antropología esencial" de Tomás de Aquino y su doctrina acerca de la corporeidad. Dejando los otros dos tratados para otro momento.

En todo caso, lo que vamos a decir no se refiere tanto a la exposición del pensamiento tomista, que consideramos correcta y hasta sugestiva, sino más bien a la temática o problemática de fondo. Por tanto, aunque no coincidente con la doctrina expuesta, sí, según creo, en la línea de una discusión abierta sobre estos temas desde nuestro tiempo.

Por mi parte, pienso que la antropología de Tomás de Aquino, como fruto también de su tiempo y de presupuestos encontrados, se halla sujeta a no pocas estridencias de fondo, a ambigüedades insuperables y dificultades no resueltas. Ya el tema del hombre, por confesión de todos los autores, es un tema sumamente difícil, complejo y ambiguo. En Tomás, a esta dificultad temática, se une la sobreañadida de querer conciliar o sintetizar dos antropologías difícilmente conciliables: la filosófica, que proviene de Aristóteles y la teológica, que procede, aparentemente de la revelación bíblica, realmente de la interpretación clásica, platónico-agustiniana principalmente, de dicha revelación.

La fidelidad a la razón aristotélica le lleva a mantener sin reservas la tesis del alma, como forma substancial del cuerpo; con lo que parece superado el dualismo accidentalista platónico y salvada la unidad del sujeto humano. Esto se completa en profundidad con la noción de "persona". Mas la dependencia de san Agustín y la

interpretación usual de la revelación bíblica, le lleva a mantener a todo trance la perfecta espiritualidad del alma humana. Y ello para salvar lo que cree dogmas de fe: la inmortalidad natural del alma, su creación inmediata por Dios y su destino eterno. Sin embargo, en la revelación difícilmente se encuentran bases para afirmar como dogmas, ni la espiritualidad perfecta, ni la inmortalidad del alma humana. Lo único que la fe cristiana exige es la esperanza en la futura resurrección en cuerpo y alma; y ello, no por exigencias de la naturaleza, sino por la mediación y los méritos de Cristo. Esto, ya se ve, no implica ni la inmortalidad del alma, ni su completa espiritualidad.

A ello, se añaden otras dificultades procedentes de la interpretación literal e histórica del pecado original y de sus consecuencias en el hombre. Con lo que se pretende edificar una supuesta antropología teológica, que casa mal con la filosofía y con la ciencia y hasta con los datos que actualmente poseemos acerca de la interpretación bíblica del pecado original. En resumen, a través de san Agustín y de una determinada interpretación de los dogmas, resulta que la antropología platónica, dualista y accidentalista, se reinstala en el pensamiento occidental, no exceptuado el mismo Tomás de Aquino.

Las estridencias de fondo las perciben todos los que hayan meditado sobre el tema. Así p. e. la tesis de la perfecta espiritualidad del alma casa difícilmente con la idea de forma substancial del cuerpo. Por más equilibrios que se intenten, y Tomás no ha dejado de hacerlos, son dos concepciones difícilmente compatibles. Si la idea de "forma" tiene un sentido, es la de ser *forma en y de...* Es el acto primero, que constituye, junto con la materia, un sólo ser substancial. Una forma puramente o *totalmente* espiritual en un cuerpo material es un elemento extraño, desproporcionado e incoherente. Es como pensar en una forma de triángulo, subsistente fuera de la materia. Que era, como es sabido, la teoría platónica. La unión de estos dos principios substanciales de orden muy diferente es,

cuando menos, estridente. Y ello cuarteja la unidad del compuesto humano.

El mismo Tomás ha sentido esta dificultad y ha tratado de darle una respuesta; la dificultad no está ahora en el hecho de que sea forma, sino que lo sea, siendo forma espiritual (Cf. I, 76, 1; C. Gent. II, 68; Q. D. De spir. creat. 2). El principio de solución suena así: "Cuando una forma es más noble, tanto más domina a la materia corporal y tanto menos está inmersa en ella". En definitiva, lo que se prueba es que no está totalmente inmersa en la materia. Lo que se concluye es que "emerge" *totalmente* de la materia o que es espiritual. Hay, pues, un salto considerable, un hiato insalvable en este modo de razonar. Además, ese lenguaje de la "inmersión" ¿no resulta de sabor platonizante y dualista?

Ni los argumentos aportados para probar la perfecta subsistencia y espiritualidad del alma son del todo concluyentes, a mi juicio: no se prueba suficientemente la independencia *total* en el obrar, mientras se admita que la mente humana tiene como objeto propio la esencia de lo material ("essentia rei materialis") y no puede conocer directamente, ni por intuición ni por abstracción, ninguna esencia espiritual.

Otro aspecto se refiere al comienzo del ser humano, en cuanto tal, o al momento en que el alma racional se une al cuerpo. Pues bien, A. Lobato, después de una exposición clara y fiel de la doctrina de santo Tomás en este punto opina que, si bien los principios tomistas conservan todo su valor, pero "la aplicación que Tomás hace al común de los mortales, apoyado en la biología rudimentaria de su época, ya no es sostenible" (p. 191). Es, pues, uno de los puntos en que, según el expositor A. Lobato, no puede seguirse la doctrina de Tomás. Y quizás sea el punto crítico más llamativo de esta exposición. En lo cual, podría mostrarse la sinceridad del expositor, así como que la fidelidad a un maestro no puede ser a costa de la verdad; sino que debe limitarse a ser fiel intérprete de su pensamiento. Pero dicho esto, creo que se puede romper una lanza en favor de la teoría tomista, y ello

justamente en base a los conocimientos científicos más modernos.

En efecto, sea cual sea el origen del alma, si por creación o de otra manera, nadie puede afirmar que un embrión unicelular o apenas multiplicado es ya el individuo *en acto*, ni en el hombre ni en otro animal. En otras palabras, la posesión del genoma o mapa genético completo significaría posesión de un "alma" como principio vital, mas no necesariamente de alma "racional". La razón fundamental es que el alma humana es forma de un cuerpo "organizado". Por tanto, no puede hallarse presente en un cuerpo sin un *mínimum* de organización. Y esto requiere, claro está, pluralidad de partes y un mínimo de desarrollo. Y si esto es así, es claro que apunta hacia una animación retardada. Por tanto, no parece que la ciencia biológica moderna esté en contra de la teoría tomista de infusión del alma posterior a la fecundación del óvulo o animación retardada. Al menos, esto es también una cuestión abierta y discutible.

Con todo esto lo único que queremos decir, por ahora, es que dentro del sistema tomista debe seguir abierta la puerta a nuevas investigaciones, vengan de donde vinieren. En particular, nos falta una "filosofía de la forma", debidamente elaborada. Y, pienso, es posible que el mismo Tomás haya puesto ciertas pautas, que pueden y deben prolongarse, en conformidad con investigaciones actuales. Mas no a base de una mezcla confusa de materia y espíritu, ni tampoco a base de una "inmersión" de la forma espiritual en la materia. Más bien, a base de una "emergencia" de la forma; pero en sentido auténtico, esto es, de una "emergencia" que implica la liberación de lo material o un determinado grado de inmaterialidad; mas a partir de la misma materia y sin pensar en una perfecta espiritualidad. No es lo mismo haber conseguido una liberación de la materia, un cierto grado de inmaterialidad, que ser perfectamente espiritual o totalmente inmaterial. Esta es la dificultad y ese parece ser el camino.

L. Vicente Burgoa

LORITE MENA, José: *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros.* Madrid, Edic. Akal, 1995, 70 pp.

Cuando un estudioso de la Historia, como es mi caso, se "enfrenta" a un ensayo de cultura como el que nos ocupa, encuentra dificultades añadidas ya que, a la riqueza conceptual -y a su compleja terminología- exhibida por el prof. Lorite Mena, se suma la diferenciación metodológica y procedimental de la Historia. Acostumbrado a los procedimientos descriptivos y más superficiales -se reconoce- del método histórico, no es fácil adentrarse en la complicada heurística del problema de los "otros" seres humanos y de las "otras" sociedades.

Si, como decía Lucien Febvre, consideramos la Historia como "ciencia del hombre" no podemos por menos que dar al hombre una dimensión totalizadora desde el punto de vista espacial y temporal. Y, en ese sentido, las ciencias que tratan del hombre deben integrarse si, de verdad, se quiere "conocer" en su dimensión más profunda. Por ello pienso que la opinión de F. Braudel es definitiva: "¡Cuántas sugerencias inapreciables respecto del método y de la interpretación de los hechos, qué enriquecimientos culturales, qué progresos en la intuición surgirían entre los diferentes grupos gracias a intercambios intelectuales más frecuentes!".

Venciendo, pues, mi tendencia cognoscitiva, me sumerjo en el riquísimo panel de interrogantes filosóficos que, como una catarata, van invadiendo nuestro espíritu, acongojándonos, por poco que poseamos una mínima sensibilidad espiritual.

Frente a la linealidad del humanismo renacentista o del realismo decimonónico, José Lorite representa una posición rupturista, tanto en sus formas terminológicas como en el fondo filosófico del problema del hombre, de este "otro hombre", por supuesto. Lorite afronta el problema con un enfoque claramente ético, más desde el "deber-ser" que desde el "ser". El reconocimiento de la evolución de la antropología hacia un análisis más "justo" no le colma plena-

mente; de ahí su búsqueda insaciable (y reconozco que abrumadora) hacia formas de interpretación que, posiblemente, nunca lleguen a ser asumidas...pero tiene, o cree tener, la obligación moral de denunciar la falsedad ética que se convierte en fraude epistemológico.

El libro que nos ocupa tiene tres partes:

En la primera o Introducción, el autor, de manera brillante, nos plantea un problema lleno de aristas, de caminos convergentes y divergentes, de idas y regresos, de fracturas y continuidades, de sinuosidades sin fin, de manera que el lector puede sentirse agobiado por no saber resolver lo que, a mi juicio, es irresoluble. Una cultura vista "desde dentro" o "desde fuera", por más que se pretenda la mayor objetivización, puede dar resultados, no ya asimétricos sino contradictorios, desde el momento en que los presupuestos con los que se afronta el análisis están en planos distintos, sin posibilidad de líneas secantes, ni siquiera tangenciales, que puedan constituir un punto de partida más o menos "consensuado". El mito de Covadonga, por ejemplo, aún siendo mito en ambas representaciones, tiene soluciones contrapuestas cuando es visto por los cristianos que cuando lo es por los musulmanes (Crónica de Alfonso III versus *Nafh al-tib* de Al-Maqqari).

Pero ¿es posible una cierta convergencia metodológica en el análisis del problema o, por el contrario, estamos condenados a "no entender" -mito platónico de "la caverna"- por el hecho de "no pertenecer" a la orilla auténtica?. Y, por otra parte, ¿cuándo podría, el filósofo, encontrarse satisfecho en sus descubrimientos antropológicos?. Me temo que nunca. Esa es la diferencia con el historiador: el relativismo.

Las dos partes siguientes, que constituyen la exposición y toma de posturas, son abordadas por el prof. Lorite bajo la expresión de dos espacios:

1) El otro: su desorden en nuestra historia.

2) El desorden en su orden.

En el primer espacio introduce, inicialmente, dos ejes de desorden que nos perturban e inquietan. Por un lado, la concepción de Europa, como hipótesis de una unidad superior: creo que no necesita comentarios la comprobación de una fractura social, política y económica en torno al proyecto de Europa. Por otro lado, el refugiado se nos presenta como un elemento de desorden de difícil solución, si es que se quiere mantener el "orden establecido". Con mucha razón dice el autor que la Antropología se repliega hacia nosotros, es decir, ya no se sitúa en la lejanía, sólo abarcable filosóficamente, sino que forma parte de nuestro propio espacio vital.

Desde nuestras vivencias espacio-temporales, Lorite, nos traslada a unos espacios y a unos tiempos que desbordan nuestra actualidad espacial, en la que el "otro", ese otro múltiple espacial y temporalmente, se desarrolla: el infiel, el salvaje, el primitivo, el colonizado, el esclavo,...el refugiado. Esos "otros" no tienen historia, o, no tienen "su verdadera historia". De manera lúcida, el prof. Lorite insiste en su tesis de que la mirada nuestra sobre el otro no es más que una mirada "exteriorizante" que intenta expresar y justificar, todo lo más ¿compasivamente?, las diferencias entre ellos y nosotros. Pero ¿no se expresan de manera simétrica el abertzalismo vasco, o los nacionalismos -incluso los no fundamentalistas- de cualquier signo? ¿No decimos lo mismo los demócratas de los que no lo son, los socialistas de los no-socialistas, los conservadores de los no-conservadores y así...hasta el infinito?.

El "orden" fundamentado en el pensamiento greco-cristiano: libres-esclavos; amos-siervos; burgueses-proletarios (recordemos a Marx) pasa su primera aduana con el descubrimiento de América. La solución puede ser teológica o cultural: hay que traer al "otro" a "nuestro orden" pero como eso es un imposible fáctico, y tampoco se pretende, lo más que se hace, y esto ya es mucho, es "aproximarlo", "liberarlo". Desde ahora, por medio de esa "liberación", el

"otro" sirve de justificación ¿moral? a ese "orden comprensivo" (en el sentido paternalista, de condescendencia, no en el de comprensión como integración). Desde fray Bartolomé de las Casas hasta, por pronto, la Declaración de Derechos de Virginia (1776), el abolicionismo tiene ese significado, que no es poco.

Al contrario que con Hegel, las "simpatías" del autor, como no podría ser de otro modo, se inclinan nítidamente hacia Rousseau. Cuando se trata de elegir entre la Razón hegeliana y el Estado de la Naturaleza de Rousseau, la opción es clara. Y aquí surge la idea de civilización y de progreso. La multivocidad de ambos conceptos es indubitable. Y lo que "nuestro sentido común" europeo-occidental nos dicta no tiene por qué ser lo definitivo, ni siquiera lo "lógico". Para E.H.Carr, "el progreso ni significa ni puede significar progreso igual y simultáneo para todos...Pero, si hemos de retener la hipótesis de progreso, creo que tenemos que aceptar la condición de la línea quebrada". Y, en otro momento, afirma que "...esta subordinación de la razón a los axiomas del orden existente me parece totalmente inaceptable a la larga". En todo caso, F. Braudel es rotundo: "es necesario que los historiadores -extiéndase el término- vayan contra corriente...Y no se limiten a estudiar el progreso, el movimiento vencedor, sino también su opuesto".

La tercera parte del libro: "El desorden en su orden" intenta ser una reflexión sobre las manifestaciones más explícitas de esas otras sociedades. Así, la magia, según Lorite, ocupa el intersticio orden/desorden; se convierte en el laboratorio del orden y de su desorden: es el refugio epistemológico y moral contra la ignorancia y el mal. No se olvide que el mago, es una pieza indiscutible de identidad espacio-temporal; lo que sucede es que, como tantas veces, nos quedamos exclusivamente con la ritualización, que despreciamos o ridiculizamos (como si otras ritualizaciones "civilizadas" no tuviesen, objetivamente, los mismos elementos). Y, en todo caso, la acción ritual, como diría Braudel, perte-

nece a la corta duración (que es la más caprichosa y engañosa de las duraciones) cuando lo que importa es la "larga duración", es decir, su sistema de creencias que, por otro lado, se conecta con la simbología y el linaje. El linaje lo designa el autor como "pensamiento totémico". Pero si el totemismo representa, para el pensamiento occidental, la forma irracional o infantil del pensamiento de "los otros", para "esos otros" se incluye en una categoría trascendente, y constituye el fundamento de su orden social.

Finalmente, se aborda el problema del mito y se muestra crítico con su identificación con la no-razón. Con gran osadía intelectual, el prof. Lorite, da la vuelta a este argumento tradicional. Con la autoridad que le otorga su amplia dedicación a la filosofía griega asegura que el pro-

blema de los filósofos es llegar al mito de los "otros" a través, o tomando como base, el mito griego. Los griegos (Homero, Platón), dice, escriben el mito pero...la escritura mata el mito: la fuerza del mito está, pues, en la transmisión oral. Por el contrario, para los "otros", el mito es "la persistencia de la vida por continuar, la resistencia permanente al desorden —contra el caos—. Esta es la verdad del mito y su poder. Por eso las sociedades elementales producen "extremadamente" poco desorden...El logos produce desorden (mientras que) el mito aparece como una sólida palabra definitiva. En el mito descansa el pensamiento. Y la verdad".

¿Acaso se puede ser más provocador?

Antonio Fernández Arévalo

NUSSBAUM, Martha C.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995.

En las primeras palabras del prefacio de este libro, la autora anuncia que "puede leerse de dos maneras": de una manera lineal, continua, totalizante, o de una forma fragmentaria, pues cada uno de sus capítulos es una unidad independiente. Esta presentación trajo a mi memoria el comienzo de otra obra que también se inicia con una guía de lectura: *Rayuela*. Las primeras palabras de su autor, Julio Cortázar, son indicaciones sobre los modos en que puede leerse esta novela: "a su manera, este libro es muchos, pero sobre todo es dos libros, el lector queda invitado a elegir". Pensé que estas palabras podían haber encabezado el hermoso y riguroso texto de Martha C. Nussbaum, para quien la literatura es una fuente de verdad tan valiosa como la filosofía.

Proponer el ejercicio de una elección, como comienzo del desarrollo de un análisis sobre el pensamiento ético griego, es poner a los lectores ya de lleno a practicar uno de los elementos fun-

damentales sobre los que se va a centrar la reflexión. Y es que la reflexión central de este libro es el problema de la vida buena en el pensamiento griego.

A lo largo del texto, se van descubriendo las condiciones fundamentales de la excelencia humana: por un lado, la fortuna (*tyché*), lo exterior, aquello que simplemente nos sucede, y por otro lado el deseo de escapar de ese suceder mediante el poder de la razón. La vida humana se presenta así, a través de los textos que se analizan (poesía, tragedia, filosofía), como producto de la dependencia de lo exterior y simultáneamente como resultado de un plan racional de vida, ligado a la propia elección, y que intenta hacernos invulnerables a los avatares de la fortuna. Los factores que los seres humanos no dominan, a los que están sometidos, y la búsqueda de la autosuficiencia en el ejercicio de la razón, se presentan en trágico conflicto, y sobre este conflicto no es posible reflexionar sin recu-

rrir a las obras literarias. La tragedia es el núcleo de investigación de la primera parte de la obra. Tres son las tragedias que se analizan: *Agamenón* y *Los siete contra Tebas*, de Esquilo, y *Antígona*, de Sófocles.

En la segunda parte, son los diálogos platónicos los sometidos a examen (*Protágoras*, *República*, *Banquete* y *Fedro*). El escenario dramático del diálogo manifiesta la continuidad del pensamiento platónico con los textos trágicos, tanto en el aspecto formal como en el tipo de problemas que se plantean. Si los trágicos han puesto de manifiesto la fragilidad de la bondad, Platón, en cambio, busca una razón autosuficiente e invulnerable, un bien que esté más allá de toda contingencia y de toda relatividad.

En la tercera parte, el pensamiento ético de Aristóteles es analizado en su contraposición con Platón y en su continuidad con los trágicos. Los textos aristotélicos se presentan como una crítica a la pretensión platónica de una razón autosuficiente e invulnerable. Aristóteles recupera, según Nussbaum, la contingencia inherente a la búsqueda de la vida buena. Al igual que los trágicos, señala la fragilidad de la virtud, al considerar que la vida buena está sometida a elementos que el ser humano no controla. Esta insistencia en afirmar que hay cosas que no dependen de nosotros en el ámbito de lo moral, lleva a Aristóteles a considerar como fuentes valiosas de aprendizaje la compasión y el temor, como lo eran también para el poeta trágico. Para Platón, en cambio, la vida buena depende exclusivamente del ejercicio de la razón, y por tanto la compasión y el temor se rechazan como inútiles e irracionales.

Pero Martha C. Nussbaum no se limita, en este libro plural, a la investigación sobre el pensamiento griego, sino que va confrontándolo continuamente con los problemas que nos encontramos en el presente, en el campo de la

acción y la reflexión moral. La autora muestra, de un manera espléndida, que los problemas morales planteados por el pensamiento griego siguen teniendo vigencia para nosotros.

La pluralidad de las fuentes que utiliza en su investigación pone en cuestión, asimismo, la tradicional escisión entre filosofía y literatura, y muestra la pertinencia de recurrir a los textos literarios para comprender la complejidad de la experiencia humana. La autora, profesora en Harvard y experta en estudios clásicos, aborda con rigor y amoroso cuidado la lectura de los textos. El cuidado lo manifiesta también con los posibles lectores de su obra, a los que explica detenidamente el tipo de escritura que utiliza, cómo la forma de expresar un problema implica ya una toma de posición con respecto a él, y por qué emplea un método y no otro para abordar cada texto determinado.

Este libro es una prueba de que la riqueza especulativa no está reñida con la claridad y la sencillez. Es un libro poco convencional, escrito en un estilo directo, que rehuye el rebuscamiento y las jergas académicas, con la pretensión de ser un instrumento lo más útil posible para aquellas personas preocupadas por los problemas que en él se plantean.

La traducción es correcta, aunque el título castellano no transcribe adecuadamente el sentido de la expresión inglesa, en la que se enuncia la tesis central de la obra: en *The fragility of goodness*, la fragilidad de la que se trata no es la del "bien", sino la de la "bondad", no la del objeto sino la del sujeto moral. Es de lamentar que esta obra, publicada en 1986, haya tardado casi diez años en traducirse a nuestro idioma. Espero que esta iniciativa de la editorial Visor sea seguida de la traducción de otros importantes textos que la autora ha venido publicando en los últimos años.

Alicia Poza Sebastián

Rodríguez Magd, Rosa María: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia.* Barcelona, Anthropos. 1994, 205 pp.

Los escritos que componen este libro abarcan la década de los ochenta, estampas de una época que todavía hoy no podemos pensar como pasado sino como presente inmediato. Más cerca ya de ese fin de siglo se nos hace reconfortante el acudir a estos escritos, auténticamente críticos, no por sus afirmaciones sino por lo que en ellos se cuestiona. Más allá del discurso puramente ideológico del feminismo de turno, el de izquierdas por ejemplo, la autora nos propone una reflexión acerca de lo femenino desde la resistencia a todo orden discursivo, construida no a partir de citas sino de incertidumbres perentorias agudizadas hoy para los lectores de los noventa en esa noche de los tiempos en que parece haberse sumido el pensar. Desde una perspectiva eminentemente foucaultiana, R. M. Rodríguez Magda sumerge su genealogía en el fondo de los tiempos para hacer emerger la producción de la verdad que del sexo femenino discretamente se ha ido imponiendo desde el poder masculino, obviamente. El hombre en su afán de definirse como tal ha ignorado a la mujer como Lo Otro, definiéndola desde él mismo, desde el otro. La mujer verá ir creciendo su identidad de género en unos discursos que ella no formulará, "caminará a ciegas con la palabra prestada, como una extranjera, como una nómada cuyas raíces son siempre un malentendido".

El presupuesto filosófico principal del que parte la autora, y que le otorga una genial originalidad, es el del rechazo a cualquier rectificación de esa definición de la mujer formulada por el hombre. El único punto de partida válido, más que lo indefinido, será lo no dicho: lo indecible. Desde ese silencio se apuesta por el querer vivir una diferencia, no ya como mujer, esa mujer que forma parte del hombre, sino liberada de la mujer. Desde esta línea de fuga, se proponen modos de pensar los conceptos con "una lógica de fin de siglo, sin que los modos que

fenecen y la bárbara ignorancia agosten la inteligencia de saberse cuerpo, caricia y diferencia", en la búsqueda de lo genuinamente femenino. El problema entonces, que se plantea apóriticamente como "¿Quién soy?", se reconduce desde el polo de la relación amorosa, desde el sujeto del deseo. "La realidad del Yo como una plenitud vivenciable, dice la autora, aun cuando al límite de su disolución como identidad definida se encuentra en el entrecruzamiento de la pasión, el desasosiego del enamoramiento, la particularidad de un cuerpo que seduce desde sus gestos propios". Esta vivencia instalada en los límites de la fragmentación del Yo no destruye su particularidad ya que se instala en una sensibilidad excacerbada: tan sólo amenaza la definición del Yo como concepto abstracto, al mismo tiempo que amenaza la vigencia abstracta del Amor y del Deseo en cuanto modelos ideológicos y hueros. Más allá de lo definible, este aspecto se elevaría como "la única plenitud intuitiva que constituyera una arma frente al Poder que esteriotipa y desentraña".

Si el Amor ha sido trampa irónica, vacío y decepción, y sólo desde la ausencia de aquél se vive el desasosiego del enamoramiento, la autora apela a la seducción fraguada en esa ausencia del amor. Esteticamente reconstruido, el/la seductor/a desencadena el instante irrepetible: "La seducción es la imagen de lo inasible, nada sino su ráfaga y sus efectos especiales. Es la estela de un cometa que no existe, el polvo dorado del astro que no estaba cuando pasó". La seducción sería el triunfo de la diferencia; lo otro, lo duradero, sería conquista. La seducción se cumple cuando más se aleja de los roles estandarizados, en los cuales, los sujetos no pueden aspirar más que a desempeñar, con cierta soltura y poca gracia los papeles universales del galanteo que los constituyen como un sexo determinado. La seducción es la creación de una atmósfera que intenta atraer, enamorar, hacer visible y deseable

algo que fuera de ella no existiría. Guardaría un fondo de reto, crueldad y dureza no reductible a una suave ternura de caricias. Desajustaría el cambiante y precario estatuto de poder, haciendo reversible cualquier seguridad radical y cualquier criterio objetivo para dilucidar qué nos

hemos jugado, perdido o ganado. Una ausencia de código que no nos lleve al engaño, y si esto es imposible, "un trajinar de papeles, mensajes velados y contrapuestos".

Francesc Calvo Ortega

REBOUL, Olivier: *Nietzsche, crítico de Kant*, prólogo de Julio Quesada, traducción de Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona, Anthropos, 1993, 161 pp.

En la Introducción refiere Reboul una lista de los epítetos con que Nietzsche caracteriza la filosofía de Kant. Desde el calificativo de "alemán" (que alude a la inmadurez y a la carencia de estilo), pasando por el de "profesor" (funcionario esclerotizado al servicio del Estado) y por el de "sabio" y "plebeyo" (falto de distinción, representante de la moral del rebaño) hasta "Der grosse chinese", el "gran chino" (que simboliza la mediocridad).

Los tres capítulos de la obra corresponden a las tres preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, que aparecen en los exergos junto con una respuesta de Nietzsche.

Frente a la confianza kantiana ante la ciencia su crítico responde, en palabras de Reboul, que "la ciencia, gracias a las categorías subjetivas, no nos da el conocimiento de las cosas, sino el poder sobre las fuerzas naturales, la posibilidad de dominarlas" (pág. 17). A este respecto critica los grandes conceptos de la metafísica de la ciencia: en especial la idea de sustancia y la idea de causa. Superación de Hume en lo que se refiere a la idea de causa porque no responde solamente a la necesidad de la especie sino porque esa necesidad no es de orden intelectual; es decir, Nietzsche da razón de la costumbre, punto en el que se detiene Hume. Última razón: espejismo del lenguaje que iguala lo desigual o que forja sustratos debajo del cambio. No menos engañoso es el conocimiento de sí, que se basa en el hábito lingüístico

de asignar como "nuestras" la multiplicidad de las experiencias. La conciencia está al servicio de los instintos, más capacitados para la supervivencia de la especie. Se ve la deuda con Schopenhauer. En cuanto a la cosa en sí, Nietzsche delata la incoherencia lógica que existe en pensar lo absoluto, pues pensar lo absoluto es relativizarlo. Por tanto, Kant es un platónico que sigue presuponiendo la superioridad de lo otro para denigrar el mundo terreno. A continuación, Reboul expone la tesis de la "verdad como prejuicio moral", tan caro al filósofo del Zarathustra, denunciando no sólo el carácter moral de la metafísica, sino el carácter reactivo de la moral que inspira determinada metafísica. Tras una disquisición sobre la locura de Nietzsche y sobre la persona de Nietzsche como caso de locura, se recorren otros lugares comunes: el perspectivismo, el carácter instintivo de la filosofía (que Kant ignora), la oposición de la verdad y la mentira (frente a la oposición de la verdad contra el error), etc.

En el capítulo II (la moral) se repasan los caracteres de la moral del filósofo de Königsberg. No hay moral universal, no hay moral desinteresada ("imponer el desinterés como un deber equivale a mutilar a los fuertes", pág. 61). Y, siguiendo a Schopenhauer, no hay moral racional, pues, la moral es el lenguaje cifrado de las pasiones. Reboul califica de naturalismo la propuesta nietzscheana: la moral se reduce a la inmoralidad natural, está al servicio de la vida. Expone un largo excursus referente a

la genealogía, "el origen del valor prueba el valor del origen", pág. 67: noble y vil, inversión de valores, venganza de los débiles, etc. Kant no vio el papel positivo del mal en la historia y menos aún la motivación oculta del dualismo Bien-Mal, basada en la debilidad del instinto. En esa historia el filósofo de las críticas se sitúa en una fase avanzada de la decadencia (el ideal ascético renuncia a la mitología y se convierte en una razón universal). Frente a la identidad comunitaria el rival se sitúa dentro de una moral elitista y creadora. El aristócrata crea valores y posee la lucidez suficiente sobre sus adversarios para no caer en la trampa. El autor distingue tres tipos extremos: el aristócrata, el esclavo y el creador. Este último es genealogista, hace luz sobre los móviles ocultos de la moral imperante y por ello supera al aristócrata.

En fin, detrás del telón, la voluntad de poder (principio que recorre todos los órdenes de la realidad): "Afirmar la voluntad de poder equivale a negar totalmente el desinterés" (pág. 88). Se trata también de no distinguir entre el deber ser y el ser (dualismo que es la expresión de la ilusión de los trasmundos), se trata de ver la culpa como lo inoportuno. Un juicio concluye esta parte de la exposición; la ética de Nietzsche es una estética: "no niega la libertad humana pero la concibe como el privilegio del creador, según el modelo del arte" (pág. 100) y no como la capacidad de obrar de otro modo.

En el capítulo III (la condición humana), tras repasar el ideal de ilustración como mayoría de edad se estipula la aceptación del azar como el verdadero ser del "Aufklärer", y los conceptos afines de "inocencia" y "juego". Los dos filósofos estuvieron de acuerdo en distinguir al Jesús histórico del Cristo de los teólogos, siendo el segundo el verdadero representante de la moral del resentimiento según Nietzsche. A este respecto Reboul sugiere una cuestión: "Hay que preguntarse si Jesús no constituye para Nietzsche el símbolo de lo que podría ser la moral de los débiles si éstos aceptaran su condición: la moral de los débiles sin falsificación, sin

resentimiento, sin mala conciencia..." (pág. 108). En la interpretación del eterno retorno el autor nos desvela su sentido como "pathos" del sí a la tierra y como rechazo de la trascendencia; también en el eterno retorno está el elitismo de Nietzsche, pues la creencia en el eterno retorno divide a los hombres entre los que dicen sí a la existencia y todos los demás. Dice Reboul que "el eterno retorno es, sin lugar a dudas, lo más antikantiano que hay en el pensamiento de Nietzsche" (pág. 122).

En la cuestión política, según Reboul, Kaufmann acierta en su argumentación sobre el no racismo de filósofo del superhombre: no hay una superioridad biológica, pues el valor del hombre está en su potencia creadora. No obstante, es claro que los hombres no son iguales y el ideal igualitario de Rousseau y Kant es denostado con frecuencia, pues la desigualdad es la ley misma de la naturaleza. Resumiendo su postura: "la contradicción de las doctrinas democráticas y socialistas está en proponer la igualdad como una realidad científica, mientras que no pasa de ser una mística sin más objetividad que la de Dios que la funda" (pág. 136). Reboul objeta a Nietzsche que hay una igualdad del no resentimiento, aquella que permite una diferencia sin jerarquía. Hay un cierto fatalismo, sigue el autor, en el concepto de raza que Nietzsche utiliza; se trata de la creencia lamarckiana de la herencia de los caracteres adquiridos en tanto que el carácter plebeyo o aristocrático se transmite.

En la conclusión vemos un juicio general de Nietzsche hacia el filósofo de las críticas: no haber ido hasta el final, haber dejado sin cuestionar la verdad de la ciencia y la universalidad de la moral. El comentarista objeta a la filosofía de Nietzsche el haber defendido la más escandalosa de las desigualdades, la cultural, que permite a los pocos desarrollarse. Además, expone el interrogante del valor de la idea de superhombre, acaso un fantasma compensatorio, otro ideal de Occidente. Tras estas razones propone un Nietzsche sin nietzscheanismo, una interpre-

tación de Occidente siguiendo las pistas del filósofo pero sin atender a la literalidad de las grandes palabras de que hizo uso. Por lo demás, este libro es una buena exposición del pensamiento

del filósofo errante pero no sirve para conocer a Kant, cuya filosofía exhibe una mayor riqueza de matices.

José Ramón Romero López

SCHLEGEL, F.: *Filosofía y poesía*, Estudio preliminar y notas de D.Sánchez Meca, traducción de D.Sánchez Meca y A.Rábade Obradó, Madrid, Alianza, 1994, 170 pp.

La relación entre filosofía y poesía ha experimentado diferentes transformaciones en el desarrollo de la historia de Occidente. Los primeros poetas fueron los que abrieron el horizonte al pensamiento, a otra forma de vivir allende la experiencia y la cotidiana certidumbre del instante, a un mundo heroico y divino, que redimía la efímera existencia perpetuándola. Homero fabulaba y justificaba así algunas de las inquietudes humanas, cauterizándolas con el alivio de los dioses y el destino. La tradición logocéntrica arranca de la fábula, de la narración transmitida oralmente. El que ama los mitos -alguien ha dicho- es en cierto modo filósofo. Los primeros filósofos se hallan en esa frontera del lenguaje a caballo entre la reflexión y la metáfora. El propio Platón gusta acompañarse de mitos y, sin embargo, nos pone en guardia contra el pensamiento petrificado -enemigo del diálogo- y contra el engañoso oficio de poeta.

La escisión platónica va a convertir en caudales separados -filosofía y literatura- lo que en principio tuvo un común origen en la fuente de la palabra. La filosofía determinará su territorio negativamente, separándose de la creencia y, curiosamente, de la narración literaria. Por su parte, la creación artística mantendrá un status y un proceder distinto al discurso de la razón.

La historia de esta divergencia pasará por diversas etapas y vendrá a cruzarse nuevamente bajo los auspicios del Idealismo alemán. La filosofía romántica planteará un intento de nuevo engarce y complementariedad entre los distintos saberes: filosofía, poesía, religión, arte, etc. El acceso a la realidad se realizará también por vías no estrictamente cognoscitivas. Se hará preciso

abordar la experiencia estética y la religiosa desde esta nueva perspectiva. En esta clave hay que situar la obra de Schlegel objeto de este comentario.

La presente publicación consta de dos partes diferenciadas. La primera parte está constituida por un estudio preliminar sobre el autor, realizado por Diego Sánchez Meca, en el que plantea el punto de vista de Schlegel sobre el arte, lo poético, lo filosófico y lo religioso dentro de la corriente romántica, justificando el influjo en su obra de autores como Goethe y Schiller y caracterizando el pensamiento del filósofo frente a algunos de los otros miembros junto a los que formó el 'círculo de Jena': Schleiermacher, Novalis, Schelling, Dorothea Veit. Pone de manifiesto, además, la actual sensibilidad respecto a la obra de este autor a partir de la revisión que Körner, Finke y especialmente Walter Benjamin han realizado sobre su filosofía. Esta nueva valoración destaca su concepción de la verdad abierta a todo lo posible y la consideración de la poesía como "médium de interpretación de la realidad que comprende el momento subjetivo y dinámico de la producción, y el momento objetivo y universal del producto poético" (p. 15). Se acompaña este estudio con unas notas cronológicas y una selección bibliográfica.

La segunda parte es una traducción, muy cuidada, de cuatro escritos de Schlegel bajo el común denominador de lo poético. En dos de estos trabajos -*Fragmentos del Liceum* (1797) e *Ideas* (1800)-, escritos con carácter fragmentario, plantea en una colección de sentencias, la crítica a un modelo de racionalidad excesivamente analítico, recomendando la apertura del

pensamiento a lo impulsivo, la imaginación, el ingenio, el entusiasmo. En palabras suyas, "la historia entera de la poesía moderna es un continuo comentario al breve texto de la filosofía: todo arte ha de transformarse en ciencia y toda ciencia en arte; poesía y filosofía han de estar unidas" (frag. 115, p. 64). Se extiende también en la conexión del arte y la filosofía con el ámbito de la experiencia religiosa: "La religión será el centro de toda cultura" (frag. 14, p. 153).

Completan esta publicación dos escritos más: *Sobre la filosofía* (1799) y *Diálogo sobre la poesía* (1800). Ninguno de ellos tiene el carácter fragmentario de los anteriores. En el segundo ensayo, el más extenso, Schlegel combina el diálogo entre varios personajes -que algunos críticos han identificado con ciertos miembros del 'círculo de Jena'- con breves dis-

ursos de algunos de ellos reflexionando sobre los siguientes temas: los distintos géneros de poesía a lo largo de la historia (épica, trágica, pastoril, romántica...), la necesidad de crear una nueva mitología afín a la poesía actual (tarea que ha de abordar el Idealismo), lo que debe definir a la novela romántica, y un análisis de los momentos más significativos del arte de Goethe. El primero, *Sobre la filosofía*, es un escrito epistolar a Dorotea, donde desarrolla una concepción de la mujer novedosa, a la que le es indispensable la filosofía.

Entre las múltiples aportaciones de esta edición, subrayamos especialmente el hecho de abrir camino, dada la exigua publicación de Friedrich Schlegel en castellano.

Encarna M. Moya Fernández