

MERLEAU-PONTY, Maurice: *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Préface de Claude Lefort. Textes établis par D. Darmaillacq, C. Lefort et St. Ménasé. Paris, Éditions Belin, 2003, 300 págs.*

En su tercer año en el Collège de France, Merleau-Ponty imparte dos cursos: uno sobre «La Institución en la historia personal y pública» y otro sobre «El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria». Ambos guardan estrecha relación. Al comienzo del curso sobre la *pasividad*, sustituye la introducción al mismo por la referencia al curso sobre la *institución*, curso principal impartido los jueves, en los siguientes términos: «El tiempo es el modelo de la institución: pasividad-actividad, ... porque ha sido instituido, no puede dejar de ser; es total, porque es parcial, es un campo». Los dos cursos tienen, además, un segundo punto en común: se trata de investigar dos problemas de la nueva ontología. ¿Cuál es el sentido del ser de la «institución»? ¿Qué papel juega la «pasividad» con relación a la actividad?

Al comienzo del *Resumen* del curso sobre la «Institución» Merleau-Ponty lo justifica con el siguiente argumento: «En la noción de institución buscamos un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia». Ahora bien, ¿qué dificultades no han sido resueltas en la exploración de la experiencia perceptiva como vía de solución al dualismo conciencia-mundo por medio del cuerpo? En el último capítulo de *Phénoménologie de la perception*, titulado «La libertad», el lector puede observar la crítica a la tesis sartriana de la libertad absoluta. El argumento de Merleau-Ponty es que la libertad (y la conciencia) no es la fuente (absoluta) de todo sentido, porque nacemos en un mundo en donde ya hay otros, plagado de significaciones sedimentadas. Pues bien, la noción de *institución* sintetiza, en sus diferentes acepciones, algunas de esas significaciones, tales como las que tienen que ver con la institución de un sentimiento, de una obra, de un saber, o de la institución propiamente histórica.

Ahora bien, ¿qué hay que entender por *institución*? «Aquellos acontecimientos de una expe-

riencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de sentido, sino como llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir», leemos en el *Resumen* del curso (p. 124), que reproduce la definición de las *Notas* (p. 38). Comenta en el «Préface» Claude Lefort que el término *institución* está tomado aquí en dos sentidos: como acción que da lugar a un comienzo, esto es, como fundación; y como cosa establecida o fundada, sea ésta de tipo social, político, jurídico, etc. En este segundo sentido, contiene al mismo tiempo la posibilidad de su perpetuación –bajo la forma de repetición–, la posibilidad de la reactivación de la fuerza instituyente.

Merleau-Ponty estudia la institución analizando cuatro tipos de fenómenos, de los cuales tres tienen que ver con la historia personal o intersubjetiva –un sentimiento: el amor; una obra: la de un escritor o pintor; un saber: la matemática– y el último con la historia pública, por ejemplo, las instituciones estatales: poderes, leyes, etc. La pregunta por la historia es el hilo conductor de los cuatro fenómenos analizados, ya que existe una historia del amor, una historia de una obra, una historia de un saber como elementos de una historia global, señalada como una línea de investigación en *Eloge de la philosophie* (1953), y como contrapunto de la filosofía de la conciencia (y de la libertad absoluta) en *Phénoménologie*.

Pero, ¿qué es lo que justifica el estudio del problema de *La pasividad*? En principio se trata de continuar la investigación de las dificultades de la filosofía de la conciencia, si bien analizando ahora aquellos fenómenos que no encajan en la noción de *institución*. «¿Cómo concebir que

el sujeto siempre encuentre obstáculos? –se pregunta Merleau-Ponty–. Si los ha puesto él mismo, entonces no son obstáculos. Y si en verdad se le resisten, nos vemos condenados a las dificultades de una filosofía que incorpora el sujeto a un orden cósmico y que hace del funcionamiento del espíritu un caso particular de la finalidad natural» (p. 267). La solución pasa por volver al núcleo de la experiencia perceptiva, con el fin de tomar conciencia y de analizar determinados fenómenos, en relación a los cuales el sujeto no es soberano o, al menos, no es totalmente soberano. En consecuencia, Merleau-Ponty analiza desde la perspectiva de la experiencia perceptiva varios fenómenos: el

sueño (y también el simbolismo y los sueños), el inconsciente freudiano, la memoria.

En definitiva, ratifico la observación de Claude Lefort, según la cual uno de los aciertos de la edición de estas *Notas* es el de mostrarnos el «pensamiento abrupto» de Merleau-Ponty –investigación rigurosa y coherente con el programa de una nueva ontología–, que contrasta con el estilo de obras ‘terminadas’, así como su arte del diálogo con autores como Husserl, Sartre, Proust, Freud, para extraer de ellos lo mejor antes de criticar sus tesis, configurando su propio pensamiento.

Eduardo Bello

MERLEAU-PONTY, Maurice: *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Apuntes del curso de M. Merleau-Ponty en l'École Normale Supérieure (1947-1948), tomados y redactados por Jean Deprun. Traducción de Jesús M. Ayuso Díez. Madrid, Encuentro, 2006, 158 págs.

Cuando todavía no se ha terminado la edición original en francés de las Notas de los cursos que Merleau-Ponty impartió en el Collège de France –de los que sólo se ha traducido al español los *Resúmenes* hechos por él mismo–, la presente traducción de un curso en l'École Normale de París ha llegado a tiempo, para que el lector en lengua española pueda ampliar la lectura del autor de *Phénoméologie de la perception* (1945) en el aniversario de su nacimiento. Merleau-Ponty impartió cursos de forma paralela en París, en l'École Normale Supérieure (1946-1949) como «Chargé de Conférences», y en la Faculté des Lettres de Lyon (1945-1948) como «Maitre de Conférences» y luego Profesor. Merleau-Ponty dedicó las lecciones del curso al problema de la unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson, porque los tres filósofos figuraban en el programa de agregación de filosofía. Jean Deprun, que eligió la versión de las Notas París, publicó la primera edición en 1968, en J. Vrin, y la segunda, ampliada, en 2002. A ésta corresponde la traducción de J. M. Ayuso Díez, que contiene dos novedades: en Apéndice, *Los sentidos y el inconsciente*, una lección que sólo figuraba en la versión lyonesa; y la

actualización bibliográfica de la *Nota complementaria: Malebranche, Biran y Bergson en la obra de Maurice Merleau-Ponty*.

Pues bien, el problema de la relación del alma y el cuerpo, un problema clásico de la filosofía, había sido tratado por Merleau-Ponty con anterioridad a este curso, concretamente en *La structure du comportement* y en *Phénoméologie de la perception*. En la primera, anuncia en la Introducción que se propone estudiar el problema de la relación entre conciencia y naturaleza, pero comenzando «desde abajo». Distingue, a tal fin, tres dimensiones de la estructura del comportamiento –el orden físico, el orden vital y el orden humano– que se relacionan dialécticamente: los órdenes vital y humano se alimentan del anterior o anteriores, a los que sin embargo integran. Al describir el orden humano, Merleau-Ponty dice que se trata de un nuevo nivel de existencia, esto es, un orden de poder simbólico y significación.

Ahora bien, si en *La structure* se ocupa principalmente de superar las conclusiones de la psicología experimental, del behaviorismo e, incluso, de la Gestaltpsicología, en *Phénoméologie* Merleau-Ponty se propone fundamentar, desde el aná-

lisis de la primacía de la percepción aquella misma relación. Se apoya, para ello, en el concepto husserliano de «percepción» y en la noción heideggeriana de «ser en el mundo» (*être au monde*, traduce Merleau). Si la conciencia se relaciona con el mundo a través del cuerpo propio, ello es posible porque el mundo no es sino «mundo perceptivo», correlativo de la «conciencia perceptiva». La conciencia intencional no se hace presente al mundo sino a través del cuerpo propio. Más aún: incorporando la temporalidad a la concepción del ser humano, sintetiza Merleau-Ponty de este modo su solución al problema de la relación: en la «espejura del presente preobjetivo» «hallamos nuestra corporeidad, nuestra sociabilidad, la preexistencia del mundo (...) y al mismo tiempo el fundamento de nuestra libertad» (*Ph.*, p. 495). ¿Satisface a Merleau-Ponty esta solución? Parece que no, si tenemos en cuenta el intento («Notas» a *Le visible et l'invisible*) de plantear de nuevo el problema en términos de relación entre Naturaleza y Logos.

Ciertamente, en el análisis del problema, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, no se tiene en cuenta el último enfoque de Merleau-Ponty, pero sí en cambio los conceptos y supuestos básicos de *La estructura* y de *Phénoménologie*, sobre todo cuando discute o critica determinados planteamientos de los tres filósofos. En el libro (las notas de Jean Deprun) encontramos una escritura muy concisa como acceso al problema y, al mismo tiempo, un estilo pedagógico dado el destino de las lecciones. La metodología que sigue Merleau-Ponty consiste en exponer el planteamiento del problema y su desarrollo en cada uno de los tres filósofos, en discutir algunas tesis, y en referir amplios textos de los autores, seguidos de su comentario que indica con el epígrafe *Comentario*. Llama la atención que, si bien el problema de la relación alma-cuerpo es el hilo conductor, el desarrollo se mueve sin embargo en un bosque de otros problemas colaterales, con frecuencia desde una perspectiva histórica y comparativa.

Según Malebranche, el *cogito* comprende: 1) la conciencia de mí mismo, 2) las ideas a las que enfoco, 3) el conocimiento de Dios sin idea. Estas tres experiencias del *cogito* completo es

la visión de Dios. En cuanto a la idea de alma, creada por Dios, sigue siendo un pensamiento a medias. El alma, como el cuerpo que es una parte de mí mismo, participa de la oscuridad que soy yo mismo. «Malebranche, según Merleau-Ponty, desembocaría en una filosofía que en modo alguno sería la suya, en una filosofía en la que no habría posibilidad de distinguir entre alma y cuerpo. (...) El sentimiento de sí será desplazado para situarlo en Dios» (p. 28). ¿Cómo entender, pues, la unión del alma y el cuerpo? Malebranche la plantea en clave teológica. Existe la misma unión que entre Cristo y la Iglesia: «Yo animo a mi Iglesia como el alma anima al cuerpo», dice el Verbo en *Méditations chrétiennes*, XII, xiv (p. 52).

Biran considera que la relación del alma y el cuerpo es evidente, pues ese vínculo es un dato primitivo de la conciencia o de la existencia del hombre. Según Merleau-Ponty, Brunschvicg anota irónicamente: «El problema de la unión del alma y el cuerpo desaparece como problema, ya que parte del supuesto de que la sustancia pensante es conocida como realidad separada, y esta concepción no es más que una ficción del entendimiento» (*L'expérience humaine et la causalité physique*). A juicio de Merleau-Ponty ello equivale a decir que Biran transforma el problema en solución (p. 59). Pero añade que es Brunschvicg quien suprime los problemas, pues «habla de una filosofía que considera adquirida, como si hubiera aparecido definitivamente en la fecha del cartesianismo. Pero la filosofía es una interrogación que no cesa, interrogación que debe poner en cuestión la evidencia ideal misma» (p. 62). Practicando su filosofía interrogativa, y antitética, se pregunta Biran: ¿Se debe separar el yo de la sensibilidad? ¿Es el yo la condición de la sensibilidad o posterior a ella? En su respuesta reafirma su principio de que la dualidad originaria es irreductible e indisoluble: no hay más sensibilidad sin yo que yo sin sensibilidad. Pero, ¿qué ocurre con el conocimiento del cuerpo? ¿Cómo fundar la dualidad primitiva de lo interior y lo exterior? Comenta Merleau-Ponty que «entrevió una espacialidad del cuerpo anterior a la espacialidad objetiva, una presencia del exterior en el seno mismo de la conciencia de sí. Vio que la conciencia de sí es al

mismo tiempo conciencia del cuerpo. (...) Biran se habría salido de la psicología únicamente si, en esa nueva dimensión, hubiera vuelto a hallar la corporeidad, el mundo de la vida y a los otros, en lugar de limitarse a tematizar una sola parte del ser (p. 76).

Merleau-Ponty encuentra, en su análisis de *Matière et mémoire* (1896) conceptos centrales de su *Phénoménologie*: cuerpo, mundo, conciencia, percepción, sujeto. Coincide con Bergson en querer mostrar la relación entre espíritu y materia, entre conciencia y naturaleza comenzando «desde abajo». Sin embargo, la acepción de los conceptos y su función no es la misma. De ahí la lectura crítica hecha en las lecciones dedicadas a Bergson. Desde la perspectiva de la atención a la vida, Bergson analiza la relación cuerpo-mundo no como un científico ante un objeto, sino desde una concepción filosófica que quiere comprender el cuerpo unido a su entorno, pero a la vez como sujeto actuante o «centro de acción real», esto es, centro de perspectiva como organismo vivo que es. Aplauda Merleau-Ponty el recurso a la percep-

ción, pero observa que no le concede la primacía. Ve positiva la función que atribuye al cuerpo como sujeto; pero advierte que «el cuerpo es impensable sin la conciencia» y que Bergson padece «una ceguera, una incapacidad para ver el ser propio de la conciencia, la estructura intencional de ésta» (pp. 94 y 95). Por otra parte, si el cuerpo es el presente, se convierte en conductor del pasado dando prioridad y originalidad a la memoria sobre la estructura cerebral. Sigue sin resolver la concepción y el papel de la conciencia –y por lo tanto del yo– cuya débil teoría es la clave de la debilidad de su teoría del inconsciente (p. 117).

En definitiva, nos encontramos con un fragmento de la historia del problema de la unión entre el alma y el cuerpo de evidente interés para especialistas y aficionados. No es Merleau-Ponty quien escribe, pero sí el que argumenta con precisión y habla con fluidez; lo que estimula a la lectura del libro e, incluso, a ampliarla en su obra fundamental todavía muy viva y actual.

Eduardo Bello

BALLESTÍN, Cristina y RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis (eds.): *Estudios sobre J. P. Sartre*. Prólogo de J. L. Rodríguez. Zaragoza, Mira Editores, 2007, 505 pp.

Tal vez sea más fácil evocar emotivamente la figura de Jean-Paul Sartre que estudiar su compleja obra (filosofía, novela, teatro, autobiografía, ensayo, etc.). Bernard-Henri Lévy refleja lo primero en el Prólogo a su libro, *El siglo de Sartre*. J. L. Rodríguez justifica, en cambio, en su Prólogo a la obra que ha coordinado con C. Ballestín, *Estudios sobre J.-P. Sartre*, la investigación de toda la obra sartreana. Lévy evoca con emoción la ceremonia del adiós, en la que miles de hombres y mujeres –insurrectos y pequeñoburgueses, europeos, africanos y asiáticos–, llegados de todo el mundo, invadieron las calles del cementerio. Rodríguez García observa con lucidez que «años después de su muerte, cuando el mundo que soñara se ha desvanecido y la propulsión de la libertad está cercada por las exigencias del neoconservadu-

rismo y las estrategias de la globalización (...), la obra de Sartre sigue siendo una referencia. Sigue siendo un interlocutor al que se le convoca». El filósofo y el escritor, el novelista y el ensayista, el crítico y el analista de la realidad social muestra su consistencia a la luz de los trabajos que configuran el presente volumen.

El lector se encuentra, en primer lugar, con un conjunto de estudios (aproximaciones) de la obra de Jean-Paul Sartre, firmados por reconocidos especialistas de diferentes países. El tema de la inspiración de Sartre en la Revolución Francesa, en determinados pasajes de la *Crítica de la razón dialéctica* es abordada por Celia Amorós. Al estudiar la polémica de Heidegger con Sartre, que sigue a la publicación de *El existencialismo es un humanismo*, Eduardo Bello no sólo trata de identificar

los ecos de la polémica, sino también el trasfondo histórico que los suscita como el compromiso de Heidegger con el nazismo. ¿Por qué rechaza éste —a diferencia de Sartre— que su filosofía de la existencia pueda calificarse de «humanismo»? Tal vez porque es consciente del lado inhumano de aquel compromiso. Este trabajo abre, pues, una vía de exploración poco investigada todavía. ¿Puede el yo ser reducido a su castillo interior, de tal modo que la identidad individual no tenga nada que ver con la dimensión social? Manuel Cruz responde a la pregunta recorriendo obras de Sartre en las que la contingencia individual (*La náusea*), la presencia de los otros (*A puerta cerrada*), la perspectiva del ser visto (*El ser y la nada*) son otros tantos problemas analizados con el brillante estilo que le caracteriza.

Particular interés tiene el ensayo de Claude Lanzmann. Tras afirmar que la fuerza de la obra de Sartre en Francia mantiene la misma intensidad que el odio que suscita, evoca dos momentos históricos muy significativos. La publicación de *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946), en el que «Sartre nos reconcilió al mismo tiempo con Francia y con nuestra situación de judíos», y la entrada en la revista *Les Temps Modernes*, en 1952, de la que es ahora su director. Precisamente dicha revista concitó, paradójicamente, amistades entusiastas en la colaboración, pero también divergencias rupturistas a propósito de la lectura de los problemas de la época. Sobre el «Sartre polemista» (con Merleau-Ponty y con Camus, con Lefort y con Levi-Strauss) hace un estudio J. L. Rodríguez con la misma lucidez con la que escribió *J.-P. Sartre, la pasión por la libertad* (2004). La hasta hace poco presidenta del «Groupe d'Études Sartréennes», Juliette Simont, analiza los problemas de la tortura y de la libertad en el teatro de Sartre, ampliando el horizonte marcado en su libro *J.-P. Sartre, un demi siècle de liberté* (1998). Acerca de la palabra, la imagen y el sentido hace una exploración Paolo Tomassia, situando a Sartre entre la modernidad y la postmodernidad. Sandra Teroni, a su vez, reconstruye los viajes de Sartre a Italia, aludiendo con el título —el «último turista»— al libro que preparaba en la década de los años cincuenta. La primera parte de *Estudios sobre*

J. P. Sartre termina con el ensayo de Pierre Verstraeten sobre «La libertad paradójica de Sartre», remitiendo el adjetivo sólo al uso de la misma, no a su afirmación en la obra sartreana.

Ahora bien, las diferentes perspectivas de aproximación a la obra de Sartre no se agotan en los trabajos reseñados, aunque contribuyen de forma significativa al conocimiento de la misma. Dado que el libro publica, además, las ponencias presentadas en el Congreso internacional, celebrado en Zaragoza en 2005, C. Ballestín y J. L. Rodríguez han distribuido los correspondientes «papers» en tres bloques temáticos.

Por una parte, la proyección de Sartre en el extranjero es estudiada por T. Golitchenko (en Ucrania), M. Bilal Achmal (en Marruecos), R. Sánchez Benítez (en México) y R. Quiroz Avila (en Perú).

Por otra, la relación de Sartre con pensadores de su tiempo es objeto de los siguientes estudios: L. P. Rodríguez Suárez y R. Bejarano Canterla vuelven sobre el par Sartre-Heidegger; M. Garcés, J. Pradas y M. Menin analizan la relación con Merleau-Ponty; R. Tejada compara a Sartre con Deleuze y Badiou; J. Fortanet, con Bataille; R. Martínez, con Blanchot; F. J. Martínez, con Guattari; M. Neveu-Agero estudia la presencia de Sartre en Luis Martín-Santos; N. Duque, la observa en Jameson; y P. Lópiz Cantó, en Foucault; E. Molina analiza la cuestión comunista; y N. Dimitrieva estudia la prosa de Sartre y la literatura del romanticismo. Este conjunto de trabajos responde con exactitud al epígrafe del Congreso: *Sartre y su tiempo*. Los debates, las polémicas, el contraste de ideas y posiciones tanto teóricas como políticas constituyen un tejido de la época de Sartre inseparable de su obra. Por lo tanto, la importancia de estas vías de investigación radica en que tienen entre otras virtualidades la de contribuir a dibujar con mayor precisión el perfil de la figura de Sartre.

Un bloque final de trabajos insiste en las variadas perspectivas de acceso a la obra del autor de *El ser y la nada*. R. Breeur analiza los conceptos de conciencia y libertad; E. González Molina, el concepto de ego trascendental en clave fenomenológica; Dick T. Vásquez, lo irreal comprometido; S. Arribas, el marxismo de Sartre. J. M. Campillo

Ortega estudia el proyecto vital en Sartre; y J. M. Cuartas Restrepo se pregunta por el Sartre viviente. M. Arias analiza *El idiota de la familia* en clave materialista; M. Jiménez estudia la perspectiva y el personaje en *La náusea*; I. Ramos Gay interroga el significado del enunciado «L'enfer c'est les autres».

¿Cómo una sola voz, la voz seca de Sartre, logró convocar a tantas personas de tantos colores y de tantos países? –se pregunta Lévy–. ¿Cómo una obra compleja suscita tantas inquietudes, tan-

tas lecturas, tantos debates? Una de las claves la proporciona J. L. Rodríguez en su Prólogo: «La figura de Sartre merece un reconocimiento que va más allá de la aceptación de su obra filosófica, de la admiración de su obra literaria y de sus participaciones políticas». Este libro es, ciertamente, uno de los signos de tal reconocimiento. Es, además, una lectura renovada de uno de los filósofos más relevantes del siglo XX y de su época.

Encarna Moya Fernández

CARBONE, Mauro: *Essere morti insieme. L'evento dell'11 settembre 2001*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2007, 105 pp.

Nella celebre conferenza dedicata alla *Questione della tecnica*, Heidegger avvertiva che se vogliamo pensare l'essenza della tecnica, non possiamo credere che essa sia qualcosa come uno strumento nelle mani dell'uomo, né che essa sia dia all'uomo come qualcosa di neutrale. Mezzo secolo separa quella riflessione heideggeriana dall'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001, ma la richiesta di de-antropologizzazione della tecnica avanzata da uno dei maggiori filosofi del Novecento appare tutt'ora essenziale e oggi più che mai estendibile alla guerra: per comprendere che cosa oggi la guerra è, occorre iniziare a pensarla come qualcosa che *non* è nelle mani dell'uomo, o almeno qualcosa che *non* è un mero strumento della politica.

Può sembrare strano, e troppo spesso non se ne è nemmeno consapevoli, ma il secolo che ha conquistato un ulteriore elemento, l'aria, come nuovo spazio per la guerra, che ha prodotto due guerre mondiali (più una Guerra fredda) e una serie illimitata di *small wars*, che ha progettato, realizzato e utilizzato la bomba atomica, il secolo degli stermini e dei genocidi su scala industriale, è anche il secolo in cui il pensiero tace o fugge dinanzi alla domanda: *che cos'è la guerra?* Con questo non intendo dire che la parola «guerra» sia poco utilizzata, che non vi siano state e non vi siano in continuazione pubblicazioni, conferenze, dibattiti in cui *si parla* della guerra. Anzi. Ma a livello

informativo, a livello politico e a livello filosofico si dà per scontato che si sappia che cosa la guerra è. In effetti proprio i testi di filosofia, proprio i capolavori dei maestri del pensiero, si sono tenuti a debita distanza dall'affrontare quello che è stato uno degli eventi caratterizzanti il secolo passato e, come è ormai assai evidente, anche il secolo che stiamo vivendo. Anche nel dibattito presente – fatte salve alcune rare e marginali eccezioni – la filosofia sembra che sulla questione *che cos'è la guerra* abbia abdicato a uno dei suoi compiti originari: porre il dubbio, fare *epochè*, combattere gli *idola*, mettere in discussione i pregiudizi che di volta in volta ottundono la capacità dell'essere umano di comprendere il mondo.

Certo che se il carattere determinante del XX secolo, come scriveva Jan Patocka, è proprio di essere «il secolo della guerra», questa dimenticanza non può essere liquidata come se fosse di secondaria importanza e pone un interrogativo assai inquietante circa la funzione odierna del sapere filosofico e dei filosofi nel loro complesso. La filosofia invece di scendere nelle strade per cercare di capire ciò che sta accadendo, rimane inebetita sulla sua poltrona e al massimo riesce ancora a muoversi fino alla finestra per dare un po' d'acqua ai vasi di fiori sul davanzale.

Eppure quei (rari) filosofi che non si sono trincerati dietro le cattedre delle accademie, non hanno faticato ad accorgersi, per esempio, che uno

dei pregiudizi più diffusi nella società occidentale contemporanea è che esisterebbe un progresso continuo e lineare nella storia delle guerre umane in grado di condurre a una mitigazione e a un controllo della violenza in ambito bellico. Dalla clava agli interventi di «guerra chirurgica», il genere umano sarebbe riuscito progressivamente a circoscrivere e a ridurre l'elemento violento all'interno dei conflitti armati con il risultato che, dal punto di vista bellico, il nostro sarebbe, almeno fino a oggi, il migliore dei mondi possibili. Questo tipo di rappresentazione della guerra non si ascolta soltanto nelle chiacchiere da bar, ma sta al fondo, in modo più o meno implicito e inconsapevole, di gran parte delle argomentazioni che consentono di giustificare i diversi interventi di polizia internazionale o di guerra al terrorismo e di cui si nutre costantemente il sistema informativo. Ma anche la filosofia e le scienze sociali non sono immuni da questo pregiudizio, non fosse altro che per il silenzio in cui si sono chiuse.

Accade così che l'intera visione filosofica-giuridica-politica in base alla quale gli Stati Uniti e/o l'Onu possono intervenire per sconfiggere il terrore e «portare la democrazia» al popolo oppresso di turno, si può reggere sull'assunto implicito, e spesso inconfessabile, che l'Occidente sarebbe in grado di gestire la guerra *come se* fosse uno strumento violento ma intelligente, cruento ma razionale, in quanto sotto il totale controllo della politica democratica e dei suoi ideali. La guerra, dunque, come uno *strumento* che quando non serve più si può riporre nella scatola degli attrezzi al pari di un martello o di un cacciavite. Corollario morale necessario di questa concezione della democrazia globale e della guerra come suo strumento doloroso ma necessario è che essa sia in fondo un rimedio estremo a mali estremi (il terrorismo, per esempio) e sia comunque finalizzata all'estinzione della guerra in quanto tale e all'istituzione di una planetaria pace perpetua. Ma la guerra permanente che abbiamo quotidianamente davanti ai nostri occhi è davvero uno strumento al servizio di una democrazia globale, interessata alla *libertà* dei cittadini del pianeta?

Il dubbio che la questione non stia in questi termini, sorge osservando gli esiti dei diversi interventi ai danni dei cosiddetti «stati canaglia»

– dal Vietnam all'Iraq – che si caratterizzano sia per il carattere estremamente cruento e poco «intelligente», sia per un processo di cronicizzazione e moltiplicazione del conflitto originario che rende difficile o addirittura impossibile porre termine in tempi ragionevolmente prevedibili alla riproduzione della violenza bellica mediante una decisione politica. Un ulteriore dubbio circa la rappresentazione della guerra come strumento della democrazia e della pace viene dall'aumento smisurato degli apparati polizieschi di controllo negli ambiti «civili» che lascia intendere che la guerra più che uno strumento politico sia divenuta lo spazio sperimentale di nuovi modelli di vita «pacifica».

Dunque guardando retrospettivamente, ci si accorge che la filosofia contemporanea si è «dimenticata» della guerra, proprio nel «secolo della guerra».

L'evento dell'11 settembre 2001, in quanto tragica esplosione della violenza bellica nel cuore stesso dell'Occidente, ha risvegliato i filosofi dal loro torpore e li ha (in parte) costretti a tornare a interrogarsi sul senso della guerra e del terrore. Guerra e terrore nell'attentato dell'11 settembre si mostrano proprio in tutta la loro dimensione esorbitante rispetto alla tradizione dello *ius publicum europaeum*, che dalla fine delle guerre di religione fino alla Prima guerra mondiale aveva determinato che la politica statale fosse l'unica detentrica del potere di esercitare la violenza bellica con la conseguente messa «in forma» della pratica della guerra. Il crollo delle *Twin Towers* mette davanti agli occhi di tutti (filosofi compresi) che la storia della universalità del diritto internazionale è giunta al termine e che guerra e violenza hanno subito una mutazione genetica tale per cui esse tendono a diventare *elementi normali* della vita quotidiana che riguardano non solo i cosiddetti «paesi del Terzo mondo», ma il pianeta nel suo complesso.

In questa nuova fase della storia mondiale, che verrà probabilmente ricordata in futuro per la normalità del terrore su scala planetaria, il libro di Mauro Carbone *Essere morti insieme. L'evento dell'11 settembre 2001* (Bollati-Boringhieri, Torino 2007, pp. 105, euro 12) si pone come una riflessione filosofica rara e necessaria.

Che tipo di evento è l'11 settembre? In che misura la (iper)rappresentazione di quell'evento incide sulla sua comprensione? L'attacco alle *Twin Towers* mette in scena la dimensione globale del terrore in cui viviamo, che sembra sfuggire alla logica della classica politica statale; è possibile oggi pensare una politica all'altezza di un evento che è «impresentabile» per gli strumenti della politica classica? Che genere di questioni impone oggi alla filosofia l'«irrapresentabilità» di un evento come l'11 settembre? E ancora, per quali ragioni estetiche e filosofiche occorre tornare a pensare all'immagine delle Torri Gemelle che crollano trasformandosi in *Ground Zero*? Queste in breve sono alcune delle questioni fondamentali che Carbone mette a fuoco nel suo volume con straordinaria profondità teoretica e chiarezza.

Molteplici ed essenziali sono i filosofi e gli scrittori con cui Carbone si confronta nelle pagine del suo testo da Heidegger a Merleau-Ponty (di cui probabilmente Mauro Carbone è oggi lo studioso più importante a livello mondiale), dalla Scuola di Francoforte a Deleuze e a Baudrillard, da Marc Augé a Slavoj Žižek. In questo senso il volume di Carbone svolge la preziosissima funzione di raccogliere tutte quelle scintille di pensiero che possono gettare un po' di luce su ciò che, come abbiamo accennato, per decenni è rimasto uno dei punti ciechi della visione filosofica. Forse gli autori più significativi nella tessitura del volume di Carbone sono Kant e Derrida: Carbone infatti intende ripercorre le tracce dell'autore della *Pace perpetua* e inserirsi nel solco del pensiero aperto da Derrida verso una nuova «figura di alleanza tra la filosofia e la politica». Tale «alleanza» deve essere eccentrica rispetto «all'orbita della filosofia politica di tradizione platonica» e deve saper radicarsi nel pianeta quell'«utopia» di «cosmopolitismo» teorizzata per la prima volta da Kant; come scrive con estrema lucidità Carbone: «Alla deterritorializzazione del politico (...) corrisponde infatti, come suo altro versante, la *depoliticizzazione del territorio*, il quale va irrimediabilmente perdendo i suoi caratteri di *polis*, appunto, ossia di un *universum* inteso quale fondamento e garante di una comune origine, per assumere piuttosto quelli di un *pluriversum* i cui

conflitti risultano sempre più probabili». (p. 12). In questo senso il volume di Carbone si pone come un fondamentale strumento di orientamento filosofico per muoversi nel mondo della globalizzazione; l'11 settembre mostra in un istante come i concetti universali che il pensiero occidentale ha elaborato non riescono a comprendere il senso di ciò che sta accadendo davanti ai suoi stessi occhi: i diritti dell'uomo che ha faticosamente elaborato per secoli si mostrano come diritti *universali*, mentre *globali* sono il conflitto e il terrore che li negano. L'11 settembre costituisce la realizzazione del definitivo s-fondamento delle categorie e dei valori universali che lasciano spazio a quella situazione che si definisce come globale. Per mettere a fuoco questo cruciale passaggio della storia planetaria è fondamentale il primo capitolo del volume di Carbone, nel quale egli ripercorre i momenti essenziali del dibattito sul postmoderno che appaiono oggi estremamente preziosi per comprendere la formazione di un pensiero all'altezza del *pluriversum* globale.

Oggi per Carbone il cosmopolitismo non è più solo un ideale utopico, quanto piuttosto uno degli aspetti del mondo così come si sta realizzando, uno dei tratti espressivi che caratterizzano il volto del presente. Certo, Carbone sottolinea come la nascita di questa comunità globale emerga dallo scenario tragico dell'11 settembre, da una tragedia che pare ricapitolare in un episodio la «banalità» del male del XX secolo: «Un evento tragico» scrive Carbone «e *simultaneamente* qualcosa come una tragedia greca svoltasi davanti a una polis allargata al mondo intero: questa è la peculiarità dell'evento dell'11 settembre 2001, con tutti gli interrogativi circa le emozioni tragiche e le loro implicazioni politiche che tale peculiarità non ha smesso di rivolgerci». In questa direzione Carbone richiama Habermas per il quale quell'episodio tragico ha rappresentato una svolta all'interno della storia del mondo: l'11 settembre è il «primo evento storico mondiale in senso rigoroso», il primo «naufragio» in cui gli spettatori sono diventati tutti naufraghi. Carbone, elaborando un elemento essenziale del pensiero merleau-pontyano osserva: «Un naufragio al quale *tutti* siamo stati spettatori, dell'essere

stati spettatori dello stesso naufragio sentendoci accomunati a quei naufraghi e fra noi, a nostra volta resi perciò naufraghi: mondo la cui carne fa di carne chi a quel mondo partecipa».

Per certi versi il libro di Mauro Carbone e quello di Antonio Scurati *La letteratura dell'inesperienza* costituiscono il *recto* e il *verso* della stessa questione. Per Scurati la guerra televisivamente rappresentata appare oggi come il luogo per eccellenza dell'inesperienza, «una serata di morte e distruzione trascorsa comodamente adagiati sul divano di casa sorseggiando birra fresca». Il racconto della guerra che per la modernità ha costituito la massima pienezza dell'esperienza, diventa oggi il suo baratro, il punto della sua totale dissoluzione. Il saggio di Carbone tende invece a scandagliare filosoficamente questa dimensione dell'irrapresentabilità e dell'inesperienza cercando di portare alla luce i segni premonitori del futuro, l'eccedenza di un evento come quello dell'11 settembre in cui emerge certo la distruttività nichilistica della violenza massificata, ma che nella condivisione planetaria del dolore per quelle

assurde morti, nel sentimento di «vulnerabilità» globale che unisce tutti, indica forse anche la possibilità di realizzazione di un sogno a occhi aperti, di ciò che di buono ci attende nel futuro. È innegabile che la telecronaca in diretta del crollo delle *Twin Towers* abbia trascinato con sé, come un fiume in piena, tutti i detriti dei «buoni sentimenti» planetari e abbia mobilitato tutte le armi della retorica televisiva fino a raggiungere il punto grottesco – come ha osservato David Forster Wallace – di «raccontare di essere stati traumatizzati da un filmato quando le persone nel filmato stavano morendo». Ma è altrettanto vero che quelle stesse immagini, mentre conducevano al limite estremo il cinismo televisivo «in diretta» sbriciolando il limite tra reale ed immaginario, sono riuscite a esporre lo spettatore a un sentimento di vulnerabilità e di com-passione: abbiamo sentito appunto di «essere morti insieme», secondo le parole di Carbone, perché abbiamo vissuto insieme la «morte di altri».

Maurizio Guerri

LEFORT, Claude: *El arte de escribir y lo político*. Edición de Esteban Molina. Barcelona, Herder, 2007.

Con la recopilación *El arte de escribir y lo político*, selección de textos prologados y anotados por Esteban Molina, aparece en España el cuarto volumen de textos del insigne Claude Lefort.

Tras sus ya clásicos *¿Qué es la burocracia?* (publicado en los 70 por El Viejo Topo) y *Las formas de la historia*, publicado en el Fondo de Cultura Económica en 1988, Lefort parecía haber desaparecido del mapa peninsular e hispánico durante la última década, justo cuando su consideración en Francia, tras la muerte de otros autores de referencia (Castoriadis, Aron,...), estaba tocando techo.

Por fortuna, Esteban Molina y las editoriales Anthropos (que lanzó en 2004 una recopilación de textos titulada *La incertidumbre democrática*) y Herder, que con *El arte de escribir y lo político* vuelve a poner a disposición del público hispano-

hablante algunos de los mejores textos del ensayista francés, han reparado parcialmente esta falta de sincronía de España con el resto del continente europeo e incluso con Estados Unidos, en donde Lefort ha visto muchos de sus textos publicados a lo largo de los últimos años.

En *El arte de escribir y lo político* nos encontramos con el Lefort más cercano a la historia de las ideas. Así, los focos clásicos y modernos del republicanismo (la Atenas clásica, la Florencia de Maquiavelo, Ginebra, la Inglaterra de la Revolución de Cromwell, los Estados Unidos de Tocqueville y hasta la Holanda de los De Witt y Spinoza) son evocados en un *totum revolutum* que acusa en ocasiones una cierta falta de rigor académico.

Cabe decir, por otro lado, que este defecto resulta inseparable de la elevada capacidad de abstracción y síntesis de Claude Lefort, virtudes

que hacen de él el mejor ensayista político francés vivo. Lefort trabaja con más soltura cuando no se centra en el análisis de un solo autor, como en el caso de los textos «Maquiavelo y la verità effettuale» o «El boudoir y la ciudad», consagrado al Marqués de Sade. Quizás en estas ocasiones, vive persiguiendo sus propias ideas en las palabras de otros. En cambio cuando libera su lengua de filósofo, cuando dirige su agudeza y su capacidad de penetración a la lectura de procesos políticos como la consolidación de la federación estadounidense o se embarca en navegaciones de largo recorrido a través de la historia de la filosofía, es capaz de crear orden y forma, construyendo ideas de un inmenso poder explicativo, acogidas con un gran placer intelectual por un lector entusiasmado.

Dos de las obsesiones particulares de Lefort quedan muy bien reflejadas en los textos publicados en Herder. Por una parte, su insistencia en la figura republicana del ciudadano-soldado, presente en todas las repúblicas que en el mundo han sido en tanto que garante de una libertad civil siempre amenazada por la posibilidad de la degeneración del monarca en tirano, del gobierno timocrático de un ejército de mercenarios o extranjeros o por las ambiciones de perpetuación de los representantes populares. El descrédito contemporáneo de esta idea, ante la que se aliaron tanto grupos pacifistas como partidarios ultraliberales de un sistema de defensa contemporáneo que deja la defensa de la República (la esencia de Occidente) en los mercenarios apátridas de Blackwater, hace muy recomendable la reflexión del punto de vista de Lefort, quien recuerda como la preservación de la idea de ciudadano-soldado contribuyó a «la extensión de los derechos políticos» en la Roma antigua o la Florencia del Quattrocento.

El otro tema recurrente de Lefort es su elogio de una forma de gobierno mixta, en la que ninguna clase social (los grandes, el pueblo, el monarca,...) detente un poder total ni ningún grupo de sabios, ancianos o prelados sean respetados de forma absoluta. Apoyándose en autores tan dispares como Aristóteles o Schmitt, quienes subrayan

la división constituyente de lo político, Lefort no permite que circulen las ilusiones en torno a ningún proyecto de reconciliación universal. El equilibrio de fuerzas a nivel internacional y la resistencia de los pobres y la moderación de los ricos, parecen ser sus consignas en un mundo condenado a que el desacuerdo, la discusión, la lucha y la guerra pervivan de forma más o menos intensa.

Sobre esta idea nos han hecho cabalgar autores como Hannah Arendt y compañeros de Lefort como Miguel Abensour, al que tuvimos el gusto de recibir en Murcia el año pasado. Estos arendtianos franceses han completado a través de sus lecturas de la historia de la filosofía y de la historia política de Europa, las intuiciones que Arendt dejara apuntadas en textos como *¿Qué es la política?* (Paidós, 1997).

La fama de los Lefort y Arendt se la debemos al arraigo más o menos consciente de sus ideas en los movimientos sociales ajenos a los partidos políticos que aspiran a formar gobierno. Decepcionados por el comunismo real y resignados ante unas instituciones políticas que parecen no poder ser otra cosa que el sistema de dominio de una minoría sobre una mayoría, estos movimientos aspiran simplemente a que esa voluntad de dominio de la minoría gobernante «choque con una oposición», se enfrente a una resistencia. La paradoja que los envuelve a todos ellos y ante la que no podemos encontrar respuestas en los Abensour o Lefort es que su honesta actitud antitotalitaria parece abocarnos sin remedio, en tanto que mayoría, a estar siempre a la defensiva, a actuar como mera fuerza de reacción. El otro ideal de Arendt, el del poder popular de crear, de dar vida a algo nuevo, se muere en los brazos de la contradicción señalada. En las perspectivas de solución a este conflicto de actitudes normativas ante lo político se encuentran algunos de los elementos más interesantes de la filosofía política contemporánea y los que la convierten en un producto de primera necesidad para todo ciudadano.

José Luis Egío García

LISCIANI PETRINI, Enrica: *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Milano, Mimesis, 2006 (2ª edición revisada y ampliada 2007), 182 págs.

Profesora de Filosofía teórica y Estética musical en la Universidad de Salerno, Enrica Lisciani ha publicado entre otros libros una excelente monografía que lleva por título: *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty* (2002). En referencia a estas dos coordenadas –la orientación de su actividad docente y su original lectura del autor de *Phénoménologie de la perception*– se entiende mejor el nuevo ensayo, *Risonanze*.

Qué es lo que resuena en el ser humano, cabe preguntar: ¿lo que la mente piensa y le ordena al cuerpo o lo que el cuerpo le pide al alma por vía psicofisiológica? Lisciani Petrini no se plantea al modo clásico la relación entre el alma y el cuerpo. Más aún: con el claro propósito de superar el modelo cartesiano, radicaliza las tesis de Merleau-Ponty «yo soy mi cuerpo», «existo en un mundo en donde hay otros», explorando la dimensión impersonal del ser humano en dos planos complementarios: en la perspectiva de lo corpóreo, esto es, de la sensibilidad y, más allá de ésta, la mundaneidad. El subtítulo del libro, *Ascolto Corpo Mondo*, define expresivamente la dirección y el alcance de lo que se propone la autora, a saber: auscultar y escuchar el cuerpo y el mundo como material geológico que constituye nuestro ser prepersonal o impersonal, sobre el que se asienta en definitiva la *persona*. En tal sentido, en *Risonanze* se contribuye a la desconstrucción de conceptos como «cogito». Pero éste no es sino el significado negativo del ensayo. Leído en clave positiva, asistimos a una búsqueda histórica y teórica de los materiales que configuran la dimensión prepersonal del ser humano.

Considera Lisciani Petrini que es imposible diferenciar lo que en el hombre hay de natural y de artificial, pues en definitiva nada hay en él que sea totalmente convencional o artificial, ni nada que sea completamente natural. De otro modo, si el ser humano no es conciencia pura, ¿qué es y qué papel juega lo preconsciente? Si el pensamiento no es sólo algo «interior», ¿hay algo en el pensamiento que provenga del exterior?

Las tesis de Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*, pero también en *Le visible*

et l'invisible, tienen un peso específico en este ensayo. Ahora bien, Enrica Lisciani recorre con habilidad y dominio otros territorios que enriquecen su investigación; por ejemplo, la obra de J. L. Nancy, *À l'écoute* (2002), que ella misma ha traducido al italiano (*All'ascolto*, 2004). Una cierta filosofía de la escucha tiene en la música un objeto de reflexión privilegiado: el sonido, la voz, la acústica son analizados no desde una perspectiva estética propiamente tal, sino desde una fenomenología del cuerpo y de la sensibilidad. Y, además de la música (relegada a segundo plano desde Platón), también la pintura, la poesía y la literatura en general. La autora analiza, para mostrar y fundamentar su tesis, fragmentos de pintores como Kandisky y Cézanne, de poetas como Valéry, Claudel y Rilke, y de escritores como Baudelaire, Proust y Simondon.

El problema del lenguaje es una de las cuestiones centrales. Siguiendo a Merleau-Ponty, se trata de ir más allá de las tesis empirista e idealista, con el fin de «recuperar aquel nivel más profundo y más originario de la expresividad, en el cual la separación entre significado y expresión, entre pensamiento y palabra, entre hombre y realidad aún no ha sido realizado. O al menos no está hecha en los términos en los que lo hace el pensamiento abstracto y el lenguaje lógico» (p. 114). Se trata de observar que antes de ser una convención lógica y verbal, la palabra, el lenguaje es una cierta estructuración de la experiencia, una cierta modulación de la existencia. El pensamiento, como el significado, no es 'interior', no nace de nuestra mente; se produce en el mundo, fuera del entendimiento humano, en el continuo relacionarse del cuerpo, en las acciones y en los gestos. De tal modo que el lenguaje lleva dentro de sí, como su propio pasado, la capa geológica y pre-humana de la que proviene: una capa «invisible». Invisible, ciertamente, pero real y efectiva.

En clave antropológica, lo que en definitiva muestra una filosofía de la «resonancia» y de la «escucha» es una concepción del ser humano entendido como relación. La escucha no es sino

el primer paso para comprender la constitución de nuestro ser humano como relación. Sobre este problema y otros como el mito y el psicoanálisis entablan un diálogo (como experiencia viva del arte de escuchar), al final del libro, la autora del mismo y

Massimiliano Finazzer. Con tal experiencia dialógica concluye este brillante y documentado ensayo denominado expresivamente *Risonanze*.

Eduardo Bello

PAREDES MARTÍN, María del Carmen: *Teorías de la intencionalidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, 305 págs.

Un libro en el que lector encuentra el problema de la intencionalidad expuesto con rigor, el más completo sobre el tema, sin duda, y bien estructurado además, lo que permite claridad en la complejidad.

Creíamos que, en el Prólogo a *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty había descifrado todo el sentido del concepto husserliano de intencionalidad. Pero ciertamente sólo estábamos en el prólogo, esto es, en la introducción a las teorías de la intencionalidad. Es un tópico comenzar rastreando una acepción del concepto en Brentano, concretamente en su libro *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), alegando la asistencia de Husserl a algunos de sus cursos. Pues bien, Paredes Martín no sólo dedica un capítulo a exponer el problema y el sentido del concepto de intencionalidad en Brentano, sino que incluso bucea más allá analizando la tradición medieval en él, por ejemplo la acepción que supone *intentio* e 'intencional'. Clarificada la formación de Husserl bajo la influencia de Brentano, en este aspecto, es mucho más fácil comprender la crítica de la perspectiva psicologista en *Investigaciones lógicas* (1900-1901), obra en la que el creador de la fenomenología esboza su primer concepto de intencionalidad.

La teoría de Husserl no sólo está expuesta genéticamente, sino a través de su evolución desde *Investigaciones* a *Ideas I* y a *Meditaciones cartesianas*, también sistemáticamente. Este doble hilo mantiene la atención del lector a los problemas implicados en la teoría husserliana de la intencionalidad, tales como la distinción entre objeto y contenido intencional, intencionalidad y conocimiento, la estructura de la conciencia como flujo de vivencias intencionales, la correlación «noesis»

/ «noema» y la referencia objetiva de éste, la intencionalidad de horizonte, así como la conciencia interna del tiempo que expresa no sólo una orientación objetiva de la intencionalidad sino también subjetiva como acontecer del sentido.

La interpretación de Heidegger no podía faltar en un libro como éste de amplio horizonte. La autora muestra una vez más su rigor histórico y conceptual al centrar el análisis no sólo en *Ser y tiempo*, sino de modo particular en las lecciones del período de Marburgo, de 1923 a 1928. «La publicación de estos cursos ha evidenciado que Heidegger conocía bien las teorías de la intencionalidad de Brentano y Husserl, así como la de Scheler» (p. 133). Paredes Martín sitúa la posición heideggeriana lógicamente en el marco de la investigación fenomenológica, en el que observa y pone énfasis en la crítica llevada a cabo de la subjetivación de la intencionalidad, el comportamiento intencional del *Dasein*, el primado ontológico de la trascendencia y el eje temporal de la intencionalidad.

Tampoco podía faltar la lectura penetrante y lúcida que de la teoría de Husserl hace Merleau-Ponty, pues «la herencia husserliana tiene en Merleau-Ponty uno de los exponentes más fieles y a la vez más independientes» (p. 163). Tras señalar con acierto la consulta de los archivos Husserl de Lovaina, a donde fueron trasladados los inéditos en 1938 para ponerlos a salvo de la barbarie nazi, la autora expone la original interpretación que del concepto de intencionalidad y de la fenomenología husserliana encontramos en *Fenomenología de la percepción*. La distinción entre intencionalidad en acto –la de nuestros juicios y tomas de posición voluntarias– e intencionalidad operante –la que constituye la unidad antepredicativa del

mundo y de nuestra vida—, lleva a Merleau-Ponty a investigar el horizonte de ésta sobre todo, esto es, la experiencia vivida, el mundo de la vida o *Lebenswelt*. De ahí la primacía de la experiencia perceptiva; de ahí la singular función del cuerpo en la relación (intencional) conciencia y mundo; de ahí la raíz teórica en el nuevo «sujeto» intencional de la expresión y del lenguaje.

Sorprende gratamente, sin embargo, que a continuación, con el título «Intencionalidad y lenguaje» (Parte III), se designa la teoría analítica de la intencionalidad. También cabe hablar de una teoría fenomenológica del lenguaje. Pero no cabe duda de que la cuestión del lenguaje ha sido monopolizada en el siglo XX por la filosofía analítica. Pues bien, lo que sorprende no es esta adscripción del tema del lenguaje, sino la inclusión en él de una perspectiva de la intencionalidad con rango de teoría. Es cierto que las cuestiones acerca del significado están estrechamente asociadas al análisis del lenguaje en clave analítica (Wittgenstein, Quine). Pero ha sido, tal vez, el libro de J. Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente* (1983), el que más ha llamado la atención a unos y a otros sobre la interpretación que la corriente de la filosofía analítica ha hecho del concepto de intencionalidad.

Por ello creo que uno de los aspectos más originales del libro de Paredes Martín se muestra no sólo en la exposición detallada de la teoría analítica de la intencionalidad, sino al hacerlo en incesante discusión con las tesis fenomenológicas del mismo concepto. El llamado «giro lingüístico» ha afectado también a la interpretación del sentido

de dicho concepto. En efecto, representantes del Círculo de Viena se han propuesto «eludir las posibles confusiones ontológicas derivadas de la concepción de Brentano, tanto por lo que respecta a la noción de ‘objeto intencional’ como al estatuto de los estados intencionales» (p. 198). Para ello se han centrado no sobre los fenómenos del mundo, sino sobre el lenguaje en el que se hacen afirmaciones sobre el mundo.

Estructurado el libro en tres partes, en la tercera, además de la tesis de Searle, se vuelve a las de Brentano divulgadas por Chisholm en el mundo anglosajón, y se analiza la interpretación de la intencionalidad desde problemas lógicos y computacionales, entre otros. La primera parte, «Teorías clásicas de la intencionalidad», está dedicada a Brentano y a Husserl. Y la segunda, «Intencionalidad y ser en el mundo», a Heidegger y a Merleau-Ponty. Comienza el libro con una amplia Introducción en la que se exponen los problemas y se diseñan las líneas programáticas.

En definitiva, la autora ha conseguido trazar por primera vez un mapa, actual y muy completo, acerca de las teorías de la intencionalidad, esto es, del concepto de intencionalidad y sus variaciones, de los problemas implicados y sus intérpretes. Un libro que, por el trazado del mapa como tal, de sus intensidades y demarcaciones, alienta sin duda la investigación al sugerir problemas nuevos en las redes semánticas tejidas por el complejo concepto de intencionalidad y las controversias al respecto.

Eduardo Bello

SAN MARTÍN, Javier: *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 343 pp.

Esta última publicación del catedrático de filosofía de la UNED se compone de once textos que tratan de acercar al lector a una idea de Europa a través de los conceptos fundamentales de la fenomenología. Los escritos provienen de ámbitos diversos y de momentos diferentes, son fruto de quince años de intenso trabajo en torno

a la filosofía de la historia y la cultura en clave fenomenológica.

Al hablar de esta corriente de pensamiento que inició Husserl, se suele pensar en teorías, ideas o procesos lógicos, pero no en cultura o historia. Son más de treinta años los que el profesor navarro lleva reivindicando una visión de Husserl

y su obra muy distinta a la que suelen ofrecer los manuales ordinarios. Desde su perspectiva, la fenomenología es una teoría de la racionalidad, un intento de fundar una razón fuerte, sólida y que no queda en simples teorías, sino que adquiere compromisos prácticos. *Para una filosofía de Europa* es un trabajo que pone de relieve cómo se entiende una fenomenología de la historia y de la cultura y cómo ésta se puede encontrar en el mismo Husserl. El moravo habla de Europa, de historia y de cultura, pero el hecho de que en vida publicara tan pocas obras, no permite conocer su pensamiento con exactitud. De ahí la importancia que tienen los textos inéditos, que con tanto empeño ha estudiado Javier San Martín, para comprender la fenomenología, sin ellos no es posible configurar una idea clara de esta línea de trabajo.

Los trabajos que encontramos en esta nueva publicación podrían agruparse en dos bloques: por un lado se pueden reunir unos ensayos que pretenden recordar y aclarar el significado de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, tales como actitud natural, subjetividad trascendental, historia y cultura; y en segundo lugar nos encontramos con un grupo de textos que relacionan de alguna forma los conceptos antes mentados con la idea de Europa, destacando finalmente las consecuencias prácticas que de ello se derivan para afrontar la situación actual de la filosofía.

Decide presentar el autor un primer conjunto de textos sobre el significado del concepto nuclear de la fenomenología, la noción de subjetividad trascendental. Con ellos desactiva desde el principio la visión de un Husserl que trabaja con una idea del ser humano cortado del mundo, de la realidad, encerrado en un mundo de representaciones, visión que todavía hoy se promueve por parte de muchos profesores de filosofía.

A continuación, el autor centra su atención en los conceptos de historia y cultura, retomando todo lo expuesto y haciendo hincapié en la estrecha relación que existe entre ellos. Lo que se pretende es realizar un planteamiento serio de una filosofía de la historia y de una filosofía de la cultura en clave fenomenológica. En esta tarea debemos tener muy presentes dos obras que presentan una

llamativa continuidad: la *Sexta meditación* de Fink y *El origen de la geometría* de Husserl, ambas ofrecen los elementos necesarios para formular una fenomenología de la historia y la cultura. Si *La crisis de las ciencias europeas* asegura que no nos basta con la ciencia del mundo de la vida y exige dar el paso a la filosofía del mundo de la vida, *El origen de la geometría* nos dice por qué tenemos que pasar de la ciencia a la filosofía y nos explica en qué consiste la dimensión trascendental de la historia.

Una vez el profesor San Martín ha dejado clara la posibilidad de realizar un análisis fenomenológico de la historia y de la cultura a partir de los dos momentos del método (análisis estático y genético), el foco de atención se centra en la idea de Europa, en su historia y su cultura. El catedrático se pregunta si la fenomenología ha aportado, y puede seguir haciéndolo, algo interesante en el esclarecimiento de esta idea y de su futuro en el mundo actual, a ello dedicará el último grupo de ensayos de la obra.

Las conclusiones más importantes de sus análisis son las siguientes:

En primer lugar, la idea de Europa está ligada al desarrollo de un pensamiento universal o de un pensamiento no étnico que pretende una validez para todos. Ésta parte del convencimiento de poder fundar la racionalidad no en convenciones, ni en mitos, ni en saberes particulares, sino en criterios de verdad universales, es una actitud fundamental en la idea de Europa según Husserl. Europa constituye así la meta y el fin de todas las demás culturas, es el telos de la humanidad como tal.

Segundo, es necesario distinguir, para no caer en malentendidos, entre mundo étnico particular o mundos particulares de la cultura (mundos de la vida particulares) y el mundo global general o universal. Este mundo universal comunica todas las culturas, todos los mundos particulares y de él se ocupan la filosofía y la ciencia. La tesis de San Martín es que tanto la filosofía y la ciencia, fundamentales en la idea de Europa, no se refieren al mundo particular europeo, sino al mundo que subyace a todas las culturas particulares, por eso la filosofía y la ciencia deben llegar a todos, porque no es cosa de unos sino de todos. Europeizar no

significa pues trasladar nuestras particularidades europeas al resto del mundo, sino ese descubrimiento de la intersubjetividad trascendental en el que se asientan las culturas, reciben sentido y que es fundamento de todo discurso racional.

Tercero, esta idea de Europa permite dar el paso hacia una ética universal que permita abordar los problemas presentes. Desde ella se puede superar el relativismo cultural y establecer unos derechos humanos verdaderamente universales.

Europa tiene mucho que aportar al resto del mundo, cuando los griegos pasaron del mito al logos estaban constituyendo una cultura no particular sino universal, no pensaban sólo para ellos sino para todos, de la misma manera que hoy hablamos de derechos universales y nadie puede

aceptar que existan países donde no se cumplen amparándose en el relativismo cultural.

El profesor San Martín está convencido de que el método más adecuado para plantear una filosofía de la cultura es la fenomenología, pues su empeño principal es la reconstrucción de un sujeto racional, el planteamiento de una racionalidad fuerte, no débil o líquida, como diría Bauman. Sólo así se pueden afrontar con seriedad los desafíos que está planteando la globalización cultural. Por este motivo, este libro puede considerarse una reivindicación del lugar de la fenomenología, y en especial de Husserl, entre las distintas filosofías de la cultura y de la historia.

Juan Manuel Monfort Prades

