

# RESEÑAS



**SARTRE, Jean Paul: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Édition de Vincent de Coorebyter. Paris, Vrin, 2003, 223 pp.**

La presente edición constituye una novedad editorial, en cierto modo, y al mismo tiempo una indudable aportación teórica a la interpretación de *La transcendance de l'Ego*. La novedad editorial no radica en la reedición de textos ya publicados y conocidos, como el ya indicado, precedido de *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, sino en la publicación revisada del primero, junto a un tercer texto, *Conscience de soi et connaissance de soi*, también revisado respecto a la versión de 1947. Aunque nos advierte V. de Coorebyter que la revisión —limitada prácticamente a la corrección o modernización de la ortografía y la puntuación— no afecta en ningún caso al sentido del texto, consideramos significativa la idea de la publicación conjunta de los tres escritos. Los dos primeros fueron redactados por Sartre siendo becario en Berlín, de 1933 a 1934, aunque hayan sido publicados en fechas diferentes. *La transcendance de l'Ego* en la revista *Recherches philosophiques*, VI (1936-37), y luego en edición de Sylvie le Bon en la Editorial J. Vrin, 1965. El breve ensayo, «Une idée fondamentale» fue publicado por primera vez en *La Nouvelle Revue française*, 304 (1939), reeditado más tarde en *Situations I*, Gallimard, 1947. De este mismo año procede el tercer escrito, «Conscience de soi et connaissance de soi». Se trata del título de una conferencia de Sartre ante la Sociedad francesa de Filosofía, de fecha 2 de junio de 1947, que se publica en el *Bulletin de la Soc. Fr. de Phil.*, 3 (1948). A la presente edición debemos, por lo tanto, la posibilidad de leer un texto que nos era desconocido.

Ahora bien, dado que los dos primeros ensayos tienen evidente relación entre sí, no sólo en sentido histórico sino también teórico, ¿se puede afirmar lo mismo del tercero —al menos desde el punto de vista teórico— con relación a los otros dos? El título mismo de la conferencia induce a una res-

puesta afirmativa. Pero la argumentación fundamental para tal respuesta se puede observar en la densa y amplia «Introducción» (pp. 7-76) de V. de Coorebyter, que constituye, junto con las «Notas» a los tres escritos (pp. 167-217), la valiosa aportación teórica arriba mencionada. El argumento fundamental es que *La transcendance de l'Ego*, que sigue siendo el núcleo teórico de los tres escritos, constituye no sólo la entrada de Sartre en la fenomenología, sino también la primera problematización de la idea de sujeto en el conjunto de filosofías del Cogito. ¿Qué tiene que ver con esto el escrito *Conscience de soi et connaissance de soi*? La contribución de la conferencia, en la que Sartre se hace eco de una parte decisiva del *El ser y la nada*, consiste en que plantea de modo más profundo la singular teoría del Cogito, que arroja la conciencia en el mundo sin reconciliarlos jamás.

V. de Coorebyter, avalado en su argumento por su reciente monografía, *Sartre face à la phénoménologie* (Bruselas, 2000), justifica también la publicación de *Une idée fondamentale* no sólo por la contemporaneidad de la redacción de este ensayo con *La transcendance de l'Ego*, sino sobre todo porque esa idea fundamental de Husserl, la «intencionalidad», constituye la base teórica de la redefinición sartriana tanto del yo (*moi*) y del mundo, como de la conciencia. En la interpretación que hace Sartre de la idea de intencionalidad se observa ya no sólo la lectura de Husserl contra Husserl, sino también el desplazamiento de Husserl a Heidegger, esto es, el desplazamiento del énfasis puesto por el primero en el *conocimiento* de la esencia de la conciencia hacia el sentido *ontológico* que el segundo desarrolla como analítica de la existencia. La tensión suscitada por este giro, iniciado por Sartre en los dos primeros textos aquí publicados, es la que se observa luego en *El ser y la nada*, cuyo subtítulo es precisamente *Ensayo de ontología fenomenológica*.

Quienes han pensado que diciendo adiós al siglo de Sartre, también despedían para siempre a este pensador controvertido, todavía han de reconocer que les persigue más de un problema. ¿Se puede estudiar la historia de la fenomenología marginando voluntariamente la versión sartriana de la misma? ¿Es posible aproximarse a las filosofías de la conciencia, sin tener en cuenta la crítica sartriana del sujeto al interior mismo de tales filosofías? Son sólo dos problemas, entre otros, que reclaman sin duda alguna volver a Sartre. Los escritos, exquisitamente editados por V. de Co-

rebyter —una versión crítica definitiva—, son hoy como ayer la expresión de una toma de posición ante tales problemas. Es cosa, pues, del lector y más aún del investigador, el tener en cuenta dicha toma de posición, aunque sólo sea para contrastarla con otras más. Leer estos escritos por primera o por séptima vez puede ser cuestión de simple curiosidad, estimulada por la versión del editor, pero también se puede tomar como ineludible responsabilidad.

Eduardo Bello

**NOUDELMANN, François et PHILIPPE, Gilles (dirs.): *Dictionnaire Sartre*, Paris, Éditions Champion, 2004, 542 pp.**

Cuando nos proponemos conocer algo, queremos verlo todo de golpe, y por la vía más rápida. Internet nos ha contaminado. Pero la cultura editorial se resiste a dejar su espacio. Lo reconstruye. Propone soluciones. Una de ellas es sin duda el *diccionario*, un producto editorial de este tiempo frenético en el que vivimos. Ciertamente, el diccionario nos proporciona un conocimiento sintético con pretensión de totalidad y preparado para ser asimilado en pequeñas dosis, esto es, con la rapidez que reclama nuestro tiempo. Lo podemos tener a mano para consultarlo. Se puede convertir, además, en nuestro principal asesor cuando se trata de conocer la vida y obra de un pensador, como en el caso presente la de Jean-Paul Sartre (1905-2005). La cultura francesa, que ya inventó en el siglo XVIII la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* con carácter general, está aplicando el mismo procedimiento —como en otras culturas— a cuestiones concretas tales como la política o la filosofía moral, la ciencia o la psicología; pero también a facilitar el conocimiento de filósofos clásicos como Voltaire, Diderot y Rousseau. Jean-Paul Sartre es uno de ellos, no cabe duda, de cuyo reconocimiento es signo evidente su publicación en la Pléiade. La presentación del pensamiento de un filósofo en forma de diccionario es un acierto, evidentemente. Podemos leerle desde múltiples puntos de vista sin fatigarnos. Podemos elegir dis-

tintas entradas conceptuales como vías de acceso a la obra original.

Pero es obvio que no hay que leer el *Dictionnaire Sartre* por orden alfabético. ¿Acaso no ridiculizaba Sartre, en el Autodidacta de *La Náusea*, la pretensión de adquirir todos los conocimientos humanos siguiendo el orden alfabético?

Los directores de esta excelente edición, F. Noudelmann y G. Philippe, exponen en el «Avant-propos» los criterios que han guiado la configuración del *Dictionnaire Sartre*. En primer lugar, aun conscientes de que un diccionario no lo dice todo —y en Sartre el concepto de ‘totalización’ fue casi una obsesión—, se han propuesto una aproximación muy completa a Sartre, pero sin ser exhaustiva. Así, entre las ochocientas entradas están presentes todos los conceptos del pensamiento sartriano, todos los textos (títulos) importantes de su producción filosófica y literaria, todas las influencias registradas a lo largo de su vida y pensamiento, todos los combates, todos los amigos, críticos y enemigos vinculados a su nombre y obra, así como las fórmulas célebres que han dado lugar a polémicas y controversias. En segundo lugar, tratándose de una obra colectiva, compleja, han logrado reunir reconocidos especialistas de diferentes disciplinas (filosofía, literatura, historia, psicología, lingüística), de diversas sensibilidades incluso opuestas. Entre estos colaboradores no sólo están prestigiosos intérpretes de la obra

de Sartre, sino también doctorandos prometedores; no sólo se ha tenido en cuenta a diferentes generaciones de la crítica, sino también a las diversas tradiciones nacionales: M. Contat, M. Rybalka, M. Sicard y A. Cohen-Solal de Francia; J. Simont, P. Verstraten, B. Denis y V. de Coorebyter de Bélgica; G. Farina, S. Teroni y P. Tamassia de Italia; W. McBride, E. Bowmann, T. V. Stone y J. Ireland de EE UU; D. Drake y A. N. Leak de Reino Unido; V. de Wroblewski de Alemania; A. van den Hoven de Canadá; J. M. Aragüés de España; E. Galtsova de Rusia; N. Sawada de Japón; N. Lamouchi de Túnez, son sólo algunos nombres de reconocido prestigio de los más de sesenta colaboradores. Y, en tercer lugar, aun teniendo en cuenta que el orden alfabético —este recorrido sinuoso— deja espacio al azar, han querido responder al problema fundamental, que Sartre formula en varias obras, pero sobre todo en *Flaubert*: «¿Qué podemos saber acerca de un hombre hoy día?».

El *Dictionnaire Sartre* responde, sin duda, a la pregunta sobre lo que podemos saber hoy acerca de Sartre. Pero deja planteada otra de mayor alcan-

ce significativo, a saber: ¿qué queda de Sartre hoy día? De otro modo, si el *Dictionnaire Sartre* muestra con claridad que Jean-Paul Sartre es una figura indiscutible del siglo XX, ¿cabe afirmar que también lo seguirá siendo —aunque con menos intensidad lógicamente— en el XXI? Entre las múltiples vías de respuesta que sugiere la lectura del diccionario, me atrevo a poner énfasis en al menos una. La pasión por la libertad (evocando el título del libro reciente de J. L. Rodríguez), sin la cual no se puede entender el problema moral, es inseparable del fundamental combate de Sartre. La pasión por la libertad, pues, bien en términos de postulado kantiano-sartreano para el debate moral actual, bien como exigencia de liberación y autonomía individual, o bien como principio indispensable —siempre en conflicto con otros principios como los de igualdad o seguridad— para poder plantear y llegar a acuerdos tanto sobre el problema de la convivencia de los individuos como sobre el de la coexistencia de los pueblos.

Eduardo Bello

### ARAGÜÉS, Juan Manuel: *Sartre en la encrucijada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

La obra sartreana se revela, según transcurre el tiempo, como más y más inabarcable. Así sucede con las obras de los filósofos que se han arriesgado a proponer interpretaciones para su presente y propuesto establecer el diálogo con la posteridad. Y yo comenzaría afirmando que, al respecto, la obra de Sartre es modélica. Su proyección se hace más potente conforme se diluyen las condiciones que la animaron. J.L. Ezine, colaborador de *Le nouvel observateur* y de *France cultural* afirmaba a comienzos de febrero que «de sa philosophie reste presque rien». Afirmación imposible de mantener, radicalmente desorientada.

Al contrario, la publicación en los últimos años de numerosos inéditos —obras filosóficas como los *Cahiers pour une morale* o *Verité et existence*, pero también manuscritos literarios— no sólo ha venido a enriquecer sustancialmente el archivo sartreano, poniendo de relieve la centrali-

dad de obsesiones y conceptos de indudable actualidad, sino que también exige una revisión de interpretaciones certeras cuando dichos inéditos no eran conocidos. Y son éstos, por otro lado, los que han venido a acentuar la impresión de una problemática evolución del discurrir sartreano. Finalmente, los que han acentuado la posibilidad de restablecer el diálogo con nuestra actualidad. Siendo éstas las tareas que limitan la presencia de Sartre debe reconocerse el sobresaliente acierto de la obra que comentamos de J. M. Aragüés —quien ya había dedicado un estudio fundamental a los póstumos filosóficos en *El viaje a Argos* (1995).

Pues se ocupa en sus páginas, por ejemplo, de algunos de los conceptos emergentes en los *Cahiers*, sin olvidar la relectura obligada de antiguos y conocidos textos, como los referidos a la aproximación sartreana al concepto de imaginario, plenitud primaria de la expresión de la libertad

ontológica del existente. Especialmente, Aragüés considera el esfuerzo por abandonar el hobbesianismo de la obra del 43 (pp. 52, 66), reto asumido con valentía y escasa consideración consigo mismo, aunque, como se indica en el texto, con resultados imprecisos: tres líneas presentes en el póstumo, conflictivas entre ellas, evidencian, por lo mismo, que el manuscrito no es sino un campo de pruebas (Vestraeten) o, más propiamente, de batalla, como subraya Aragüés. Una de las virtudes de *Sartre en la encrucijada* radica en revivir y situar la obra sartreana: siempre conflictiva, atravesada por la tensión que anima a conjugar libertad y proyecto intersubjetivo, la ideología existencialista —como terminó por caracterizar Sartre su propuesta filosófica en la *Crítica*— vive en permanente ansiedad, en continuo conflicto consigo misma. Saber transmitir esta verdadera vida y actividad filosófica es uno de los méritos incuestionables de la obra de Aragüés.

Sin embargo, no es el único, ni acaso el más provechoso. Pues, como era obligado, propone Aragüés algunas claves esenciales para la comprensión de la «constante movilidad» (p. 15) que aqueja al sujeto Sartre y a su obra, y que le sume en un estado de perplejidad (p. 53) dado que no son invisibles los desajustes que se plantean al considerar simultáneamente las conclusiones ético-políticas de la obra del 43 y los posicionamientos sociales del propio Sartre, ya abocado a la defensa de un socialismo comunitarista que se explicita marcadamente en *El existencialismo es un humanismo*. En este sentido, algunos capítulos de *Sartre en la encrucijada* se centran en la propuesta de explicaciones para el proceder sartreano. Tres vectores son remarcados: por un lado, la propia capacidad autocrítica de Sartre, quien retorna perpetuamente a la reconsideración de sus escritos, sabedor a la postre de que su vivencia cultural y política es deudora de los acontecimientos que vive. La filosofía plegada sobre el calendario... Esto conlleva peligros, esta proximidad que hiere y ofusca, y la ruptura con Merleau-Ponty, como hoy sabemos, no fue ajena a las diferentes reivindicaciones de proximidad-distancia que sostenían uno y otro. De tal capacidad autocrítica son el testimonio más cálido los *Cahiers*, alimentados de

residuos de *El ser y la nada*, y, a un tiempo, de reinterpretaciones y de novedades esenciales. Muchas veces nos hemos preguntado por qué Sartre cambia. Estamos en disposición de ir arrojando alguna luz sobre el asunto. Aragüés lo hace, precisando dos aspectos absolutamente esenciales: los diversos procesos autocríticos son necesarios por el desplazamiento político de Sartre a lo largo de la década de los años 40 —cuestión abordada de manera central en el capítulo 2— y alimentados por las polémicas en que Sartre se ve obligado a intervenir o el mismo provoca. Éstas son numerosas —de Lefort a Merleau-Ponty. Pero, sin lugar a dudas, es la confrontación con Lukács, interminable por otra parte, la filosóficamente más arriesgada y reveladora, y, por lo mismo, la que merece un capítulo especial y que, remontándose a la provocadora intervención del filósofo húngaro, anuncia el encono político implicado en la perversa y dilatada Guerra Fría. Páginas de muy rigurosa exégesis, Aragüés vendrá a ser contundente y certero: «Sea como fuere, Lukács yerra de extremo a extremo en sus previsiones de evolución del existencialismo sartreano» (p. 142), se apunta.

¿Horizontes clausurados? ¿Ya no sería posible dialogar con Sartre? El empeño del autor, ya adelantado en *Líneas de fuga* (2002), es el de recuperar las voces distantes que puedan arrojar alguna luz sobre los entresijos de la «sociedad idiota». Y, en este sentido, el último capítulo de la obra, titulado «La sociedad de la mentira. Derivas sartrianas», sugiere la pertinencia de apelar a Sartre para el análisis de nuestra actualidad, de esta sociedad de la mentira en la que la potencia del simulacro baudrillardiano reconfigura lo real para convertir lo virtual en la presencia paradójica de lo inexistente, de lo actual. Otras alusiones podrían haberse incorporado, es verdad. Pero acaso en ningún aspecto como en éste se detecta la utilidad del complejo archivo sartreano. Camino que es preciso alargar.

Nueva entrega sobre Sartre... Rigurosa, útil, destilando el sabor de la ilusión teórica que, más allá de las pertinentes críticas, convoca a engrandecer la sombra de Sartre y, sobre todo, de acentuar su presencia.

J. L. Rodríguez García

**CAEYMAEX, Florence: *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Zurich, Olms Verlag, 2005, 333 pp.**

Se trata de una monografía audaz, bien escrita y mejor documentada. ¿En qué consiste la audacia de este excelente libro? En vincular los nombres de tres filósofos célebres o, mejor, los nombres de Sartre y Merleau-Ponty a Bergson con el que, aparentemente, aquéllos tienen muy poco en común, excepto la pertenencia al mismo país y la dedicación a la filosofía. Sartre y Merleau, coetáneos, eran tres generaciones más jóvenes que Bergson. En el escrito-homenaje a Merleau-Ponty confiesa Sartre que la *fenomenología* y la *existencia* fueron los nuevos conceptos mágicos con los que ambos ahuyentaron los fantasmas del pasado y crearon una filosofía nueva: una versión original de la fenomenología, leyendo a Husserl, y una corriente de moda, el existencialismo, leyendo no sólo a Heidegger. Ninguna referencia explícita a Bergson. Implícitamente hay una fecha, 1941, el año que fallece el autor de *L'évolution créatrice* (1907), la época del derrumbe con la guerra de un mundo cuyos valores han naufragado. Bergson culmina lo que se suele llamar la corriente «espiritualista» de la filosofía en Francia, en el siglo XIX. Nada que ver, en principio, con los creadores de la ontología fenomenológica, que aun tienen a su derecha a apologistas católicos y a los neotomistas.

Sin embargo, Caeymaex rastrea en las fenomenologías existencialistas de Sartre y Merleau-Ponty la huella bergsoniana. Lo hace con soltura, con dominio de los caminos que recorre en múltiples sentidos. Conoce muy bien las obras de unos y otros. Pero en su denso estudio no se propone hacer historia de la filosofía, aunque el resultado constituya una buena aportación a un fragmento de la misma. Tampoco busca justificar filiaciones. Sería un fracasado empeño pretender que los filósofos del existencialismo ateo son hasta cierto punto ‘discípulos’ de un espiritualismo atemperado. La mirada perspectivista de Caeymaex encuentra algunas continuidades, es cierto, pero señala con habilidad los desencuentros, las confrontaciones transversales, las discontinuidades. Su propósito «no es probar que Sartre y Merleau-Ponty son bergsonianos a pesar de ellos, sino ante

todo mostrar cómo —es decir, *al precio de qué transformaciones— actualizan determinadas virtualidades de la filosofía bergsoniana»* (p. 10).

Es sabido, por otra parte, que cuenta con cierta complicidad de Sartre y de Merleau-Ponty. El primero confiesa a Michel Rybalka, en 1972, que fue la lectura del libro de Bergson, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, propuesta por su profesor de filosofía, para responder a la pregunta: «¿Qué significa durar?», lo que le llevó a hacer filosofía. «Nunca he sido bergsoniano, pero mi primer encuentro con Bergson me ha revelado una manera de estudiar la conciencia que me ha decidido a hacer filosofía». Reconoce Sartre que la reflexión bergsoniana sobre la duración y la conciencia le han influido; pero añade: «Sin embargo, me he distanciado rápidamente de Bergson» ese mismo año. El impacto del autor de *Matière et mémoire* (1896) sobre Merleau-Ponty es, en cambio, más duradero. Le dedica un espacio significativo en *Éloge de la philosophie* (1953), su conferencia inaugural en el Collège de France, del que Bergson había sido un profesor de prestigio a comienzos de siglo. Evoca algunos conceptos centrales —intuición, duración, vida, Dios, espíritu, cuerpo—; pero sobre todo recuerda que «si Bergson quiere terminar con los problemas tradicionales, no es para eliminar lo problemático de la filosofía, sino para hacerlo revivir». Pocos años más tarde, en el Congreso Bergson, Merleau-Ponty, saliendo al paso de los analíticos que sólo ven en Bergson a un místico o poeta, considera que «es filósofo por su manera de volver a descubrir toda la filosofía como sin saberlo», examinando problemas como el de la relación entre espíritu y materia, conciencia y naturaleza. Pero el sentido de la relación no es el mismo: mientras Bergson da prioridad al espíritu, contra el positivismo, Merleau se propone investigar dicha relación «desde abajo», contra el intelectualismo o el espiritualismo. Aunque es probable que en el horizonte de la búsqueda del ser primordial de Merleau-Ponty opere como una luz auxiliar la intuición bergsoniana de la vida y su evolución, pese a que este último Merleau lee y

relee a Husserl y a Heidegger, iluminando, por ejemplo, la noción de *Lebenswelt* con las aportaciones recientes de la biología.

El libro de Caeymaex, investigadora de la Universidad de Liège, está organizado en torno a los siguientes problemas. En primer lugar, explora las críticas de Sartre y Merleau-Ponty a Bergson. Recorre, a tal fin, libros tan significativos como *L'Être et le néant* y *La structure du comportement*; a la luz de dicha crítica, analiza las respectivas posiciones acerca de la relación alma-cuerpo. En segundo lugar, investiga lo que cabe entender como «herencia bergsoniana»: el problema de metafísica y su crisis, así como la noción de conciencia señalan algunas de las líneas teóricas por las que se puede auscultar esa herencia. En tercer lugar, un estudio comparativo entre Bergson y la fenomenología permite observar los lugares de confluencia: por ejemplo la noción de *intuición*, central en las respectivas filosofías de Bergson y Husserl, el naturalismo vitalista del primero y la reducción fenomenológica del segundo. En cuarto lugar, bajo el epígrafe *duración existencial*, se analiza un concepto importante de la filosofía de Bergson impregnando la filosofía de la existencia, para la que las nociones de duración y temporalidad son inseparables de las de contingencia y finitud, no menos que del concepto básico de libertad. La quinta y última parte está dedicada al estudio de la *duración ontológica*.

En definitiva, lo que se califica de «herencia bergsoniana» en las fenomenologías existencialis-

tas se puede resumir en lo siguiente. Por una parte, se observa una batalla para llevar a la filosofía al campo de lo concreto, esto es, a la experiencia. Se trata de liberarla tanto de las abstracciones vacías como del positivismo de la ciencia. Por otra, si la intuición primera de la experiencia es la existencia humana, el problema para la filosofía de Sartre y Merleau-Ponty es el de no perderse ni en una psicología empírica, ni en una metafísica espiritualista. Bergson, calificado incluso de «filósofo maldito», enseñó a interrogar de nuevo los problemas que nos atañen, pero a condición de no quedarse en el mero bergsonismo. Al afirmar el valor de la finitud, al tener que contar con nuestra inscripción primordial en el ser, Sartre y Merleau-Ponty han cortado «el nudo, anudado pacientemente por Bergson, entre la experiencia concreta de nuestra conciencia y el positivismo espiritualista; anula la ambición metafísica que presidía a esta alianza» (p. 314). Finalmente, desde la perspectiva de Bergson, formula Caeymaex una nueva pregunta sobre el conflicto entre Sartre y Merleau-Ponty: aunque es «incontestable que Sartre cerraba la página del espiritualismo, ¿no se puede afirmar, por el contrario, que Merleau-Ponty proporcionaba un último aliento a la «tradición del espíritu»? Preguntas como ésta constituyen, sin duda alguna, no sólo una invitación a la lectura, sino sobre todo a nuevas investigaciones sugeridas en este importante libro.

Eduardo Bello

**MILLER, Jacques-Alain: *Un comienzo en la vida. De Sartre a Lacan*. Traducción de Antonio Milán. Madrid, Síntesis, 2003, 253 págs.**

Este libro es un compendio de la primera parte de la evolución formativa de Miller y arranca con dos entrevistas hechas en 1960, cuando el autor tenía dieciséis años: una a Jean-Paul Sartre y otra a Sergi Reggiani, seguidas de una serie de reflexiones ordenadas en dos partes que datan de la misma época.

Ya en el prefacio, escrito con posterioridad, se pone de manifiesto la temprana vocación psicoanalítica del autor. Cuenta cómo su padre, radiólogo,

lo hace pasar por una pantalla radioscópica destinando a su hijo, sin saberlo, a una vida de sacrificio, de sacrificarlo todo, de exponerse, con tal de llegar al núcleo de las cosas, de dar en el blanco, asumiendo cualquier riesgo.

Pero no hay lugar a preguntarse aquí si no será que la causa definitiva y esclarecedora, la responsable de una serie de acontecimientos, está buscada a propósito en detalles insignificantes, diseñada convenientemente para dar ese alo de complejo

misterio psicoanalítico a la concatenación de acontecimientos que forman la trayectoria del individuo, pues es recomendable que el libro se lea con el respeto y la atención con la que se escucha una confesión.

Es posible que sea condición propia de los psicoanalistas el sentirse un instrumento, un bisturí que compromete su filo al diseccionar los sentimientos del otro y sean dominados inevitablemente y en todo momento por este afán; como el matemático que, sin querer, se distrae haciendo operaciones combinando las cifras de las matrículas de los coches que se detienen en los semáforos. Hay algo de esta tendencia en el libro, un texto escrito por un adolescente apasionado por el psicoanálisis al que se uniría pocos años después en santo matrimonio<sup>1</sup>.

Es sabido que Jean-Paul Sartre nunca fue seguidor incondicional de la teoría y práctica psicoanalítica, que expresó sus desavenencias cuestionando tanto ciertos aspectos del psicoanálisis como la figura del psicoanalista. Sin embargo, la entrevista a Sartre vertebra el texto y esto resulta en cierto modo paradójico, no sólo por la posición que adopta Sartre con respecto al psicoanálisis.

Sartre insiste en la necesidad de distanciarse de uno mismo; en la entrevista reclama la importancia de un hueco, de la cámara de aire esencial para la reflexión, la que nos enseña a distinguir el acto del gesto; lo que, en definitiva, nos permite manejarnos con la razón.

Más que sus escritos puramente filosóficos, es el teatro lo que permite al autor existencialista

exponer el yo trascendental de una manera plena y directa. Esta particularidad hace que sus obras no sean fáciles de interpretar.

Con Sartre, dice Sergi Reggiani, no pasa como con la mayoría de los escritores, cuyos guiones mecenas al actor y lo conducen hasta el final de la representación. En el teatro de Sartre son los actores quienes acarrear con su pesada carga, pues impide que éstos coincidan con su personaje. Esta conexión es labor del público, el actor es obligado a ser juez de sí mismo.

En los 10 pequeños ensayos que completan el libro, Miller muestra cómo poner la fenomenología de Husserl, la lógica de Frege, el deconstruccionismo de Derrida, el estructuralismo de Levi-Straus, el idealismo de Hegel, el existencialismo de Heidegger y, en definitiva, a la filosofía, al servicio de la explicación psicoanalítica, de su búsqueda del subconsciente allí donde el lenguaje se quiebra.

Dejo al lector la posibilidad de averiguar por sí mismo si este manejo de la filosofía se hace con soltura o con ligereza, pero sí quiero hacer constar que Miller se llama a sí mismo filósofo.

Cabría preguntarse, y aquí está lo paradójico, si, después de todo, existe ese distanciamiento en la figura del psicoanalista o si resulta que el psicoanalista, teórico de las distancias, es incapaz de salirse ni por un momento de su papel de solemne observador, buscador de causas.

*Encarna González Molina*

**RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis: *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004, 447 pp.**

Imaginar. El libro que aquí se va a reseñar se abre con una dedicatoria, al hijo, Gabriel, del autor, en la que se habla de un mundo imaginado, y se clausura, como cronológicamente corresponde, con una referencia al último libro de Sartre, el *Flaubert*, en el que se observa «el fortalecimiento de la potencia de la imaginación» (p. 400). Imaginar. Imaginar nuevos mundos. Bucle político que

estructura el libro. Pues el Sartre que en los primeros setenta, tras la derrota de las barricadas parisinas del mayo del 68 y los sinsabores del socialismo real, redacta su última obra, abre las puertas para una reflexión ético-política que fundamenta la praxis en la potencia de la imaginación. Así lo subraya José Luis Rodríguez, tras las huellas de Negri, en la página final de su libro, al negar cualquier fundamento a la acción política: «No hay otro fundamento para la praxis política

1 Miller contrajo matrimonio con la hija de Lacan.

que la apuesta moral» (p. 434). Palabras mayores, posición acaso extremada en la que debería apuntarse que esa apuesta moral es hija, como ya subrayó Lukács en sus obras juveniles, de una materialidad social, de un mal-estar, que la propicia. Porque si bien es cierto que el materialismo, y ése es uno de los problemas que Sartre aborda en sus últimas obras y que se prolonga en el filosofar posmoderno, se ve atenazado por la paradoja de que la moral, que debería llevar a la transformación social, es efecto isomórfico de esa misma sociedad, como subraya Sartre, también lo es que la negación, moral, de esa misma sociedad se asienta sobre los malestares que ella misma provoca: «La moral no es, entonces, —matiza Rodríguez—, reproducción de las condiciones, sino producción de los irreales opuestos a lo que Es» (p. 429). Imaginación, nuevamente, pero sobre la base de una materialidad repudiada.

Primeras líneas para subrayar, más allá del recorrido de la obra sartriana que, evidentemente, da razón de ser al libro, los elementos de actualidad político-filosófica que también lo surcan y que convierten al libro sobre Sartre en pieza del debate de nuestro tiempo.

Pero, lo fundamental, ese recorrido por la obra sartriana. Un recorrido que, sin ningún género de dudas, debe calificarse como la aproximación más profunda y documentada a la obra de Sartre que se haya escrito en nuestro país. A lo largo de casi 450 páginas, José Luis Rodríguez hace una prolífica y minuciosa disección del conjunto de la obra del autor de *El ser y la nada*. Del conjunto de la obra, y esto debe ser especialmente subrayado. Del conjunto de la obra por cuanto en el libro, aunque filosófico, se acude a todo el entramado textual sartriano. Tomando como hilo rector las obras filosóficas, se integran en el análisis las múltiples disciplinas trabajadas por Sartre: novelas, obras de teatro, ensayos, entrevistas, guiones, cartas, diarios, conferencias. A ello se debe añadir que es la primera lectura global en la que se introducen los póstumos sartrianos, sin cuyo conocimiento resulta complicado entender la evolución del autor.

Porque si de algo no cabe duda al aproximarse globalmente a la obra de Sartre es de la existencia de una evolución, de un cambio, a lo largo de la

misma. Pero, ¿qué tipo de cambio? ¿Ruptura? ¿Continuidad? Rodríguez plantea tres posibles modelos de cambio: el que representa el modelo hegeliano de despliegue evolutivo, el marcado por la radical ruptura, y aquél en el que, como le sucede a Marx, las evidentes rupturas pueden ser integradas en una preocupación unificadora (p. 43). Rodríguez adjudica a Sartre este tercer modelo, pues entiende que, más allá de las innegables transformaciones del discurso, que le harán hablar de cinco periodos en el devenir sartriano, alienta en todo él una, por decirlo con el título del libro que nos ocupa, pasión por la libertad que unifica la experiencia sartriana. Pasión que es también la que fecunda la prolongada relación de José Luis Rodríguez con Sartre, pues él mismo reconoce que «el objetivo vertebral de nuestra relación con Sartre (...) no es otro que el valorar la posibilidad de una fundamentación filosófica de la proyección política de la libertad» (p. 331).

Rodríguez subraya la constante puesta en cuestión de sí mismo que Sartre realiza. Sartre es su más acerado crítico. En el libro se apuntan tres causas para explicar ese afán sartriano: en primer lugar, las críticas de los cercanos, de las que la de Nizan puede ser un ejemplo válido; en segundo, los acontecimientos, los acaeceres históricos, que marcan rupturas, o discontinuidades vitales, como la muy mencionada guerra mundial o el brillante mayo parisino; finalmente, y más importante en la lectura de José Luis Rodríguez, la insatisfacción de Sartre con su propia obra, su propia puesta en cuestión, la distancia, en numerosas ocasiones, de las que *El ser y la nada* se erige en paradigma, entre escritura y posición política (p. 69).

Si el fascinante libro de B-H Lévy, *El siglo de Sartre*, abre todo un abanico de resonancias de Sartre con su universo cultural circundante, el magnífico libro de José Luis Rodríguez García se presenta como pieza indispensable para el conocimiento, global y minucioso, de la obra de Sartre. Cuando nos hallamos a las puertas de la celebración del centenario de Sartre, Rodríguez nos regala con su texto la posibilidad de un conocimiento exhaustivo, bibliografía secundaria incluida, de uno de los escritores más apasionantes del pasado siglo. Y si de recomendar la lectura de este libro se

trataba, no puedo sustraerme a la tentación de proponer, asimismo, la lectura de la última novela de Rodríguez García, *El hombre asediado* (Hueraga-Fierro), aparecida al mismo tiempo que el libro

sobre Sartre. Pues el sartrismo de Rodríguez se expresa también en su carácter polifacético.

Juan Manuel Aragüés Estragués

**SCANZIO, Fabrizio: *Sartre et la Morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Napoli, Vivarium, 2000, 371 pp.**

Es tal vez el mejor estudio sobre la filosofía moral de Sartre hasta la fecha, teniendo en cuenta los límites cronológicos que el autor se impone. Aporta claridad analítica en un período en el que Sartre anuncia y se aplaza reiteradamente el proyecto de una «Moral», a la vez que publica obras de contenido moral. Está escrito con rigor metodológico, muy bien documentado, una vez publicados los póstumos referidos a ese período. Y, sobre todo, F. Scanzio propone, en *Sartre et la Morale*, un hilo conductor que guía la «reflexión sartriana sobre la moral de 1939 a 1952». En la justificación del subtítulo, que el profesor italiano justifica como propuesta, podemos observar tanto la dificultad del problema sartriano para efectuar su proyecto, como la originalidad de la tesis y estructura del libro.

¿Existe una sola «Moral» o más bien cabe hablar de varias «morales» en la obra de Sartre? Para comenzar a resolver este problema distingue el autor entre *moral sartriana* y *reflexión sartriana sobre la moral*. La primera designa generalmente la moral existencialista que se ha interpretado como moral de situación (J. L. Aranguren) o se conoce ahora como moral de la autenticidad (Y. Salzman). «Pero al lado de esta moral se encuentra una reflexión sobre la moral que se desarrolla a lo largo de la obra de Sartre y que pasa por diferentes etapas» (p. 15). La historia de esta reflexión, referida a los ensayos filosóficos publicados en vida o como obra póstuma, constituye el hilo argumental de un libro que se estructura según las diferentes fases de dicha historia.

En la primera Parte, muestra F. Scanzio que hacia 1939 tiene lugar un importante cambio en el planteamiento teórico de Sartre en cuanto a la filosofía moral. Tanto los *Carnets de la drôle guerre*, como las cartas de Simone de Beauvoir de ese

momento, permiten observar el propósito de desprenderse de las «morales de juventud» para dar paso a un plan que, apoyado en Husserl y Heidegger, está esbozado con sello personal en el gran ensayo de ontología fenomenológica, que es *El ser y la nada*. En las páginas finales de esta obra anuncia, como se sabe, la elaboración de una «Moral», sobre dicha base.

Por lo tanto, la segunda Parte está dedicada a investigar la moral *ontológica*, que Sartre esboza a partir de 1943 en ensayos como *El humanismo es un existencialismo*. El libro de F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1947), abrió la vía de exploración de la relación de una posible filosofía moral fundamentada en las tesis de la ontología fenomenológica. Pero se desconocía entonces los escritos póstumos en los que se apoya Scanzio para continuar la investigación de esa etapa. Ahora bien, ¿Se puede fundar una moral sobre la base de una concepción del para sí, cuyo destino es irrealizable, porque la nada que constituye al para sí es un obstáculo insuperable? ¿Es posible concebir una filosofía moral a partir del conflicto o relación interna de negación recíproca entre el para sí y el otro? ¿No es, acaso, una empresa imposible la de superar la contingencia de la conciencia para alcanzar la solidez del ser? Es cierto que del intento fallido de una moral *ontológica* Sartre mantiene la idea básica de libertad, sin cuyo fundamento toda teoría moral es simple ficción. Pero también es cierto que la idea de libertad ha de ser transformada, si se pretende superar la moral de situación, individual, para que la moral tenga un alcance universal. Para ello, la libertad de cada uno ha de estar mediada por la libertad del otro. Tal es uno de los problemas a resolver en las notas para una moral de la fase siguiente.

En *Cahiers pour une morale* (1947-1948), objeto central de estudio en la tercera Parte, Sartre se compromete a fondo en la redacción de una Moral. Se propone desplazar, a tal fin, la descripción ontológica de las relaciones humanas en términos de reciprocidad conflictiva hacia la interrogación de dichas relaciones desde dos nuevas perspectivas: de un lado, el análisis del círculo vicioso entre opresión y alienación; de otro, el estudio del principio de reciprocidad en términos de reconocimiento o de solidaridad. Sin embargo, en las múltiples notas sobre la «Gran Moral» se entrecruzan dos líneas de investigación: por una parte, la que vuelve una y otra vez sobre los problemas planteados en *El ser y la nada*; y, por otra, la que trata de pensar la Historia y la situación *presente* de la moral. De otro modo: la moral como «reflexión ontológica sobre la alienación, la conversión y la relación humana» se alterna con la reflexión *sobre* la moral como estructura histórica concreta» (p. 256). Ahora bien, ¿es posible esperar una conversión individual sin la transformación de la estructura opresivo-alienante social? ¿O acaso se puede hacer depender del cambio de ésta aquella conversión?

En la cuarta Parte, observamos el estudio del último intento sartriano por superar este 'impasse'. Ello significa que aunque Sartre decide dejar de

lado el manuscrito sobre la «Moral», no renuncia por ello a escribir sobre filosofía moral. Este nuevo intento no lo formula en un proyecto como el de *Cahiers*, sino en obras como *Le diable et le bon Dieu* (1951) y *Saint Genet* (1952). Se trata de la constitución social del individuo y de sus categorías éticas, que supone además la interrogación de las relaciones entre acción política y moral. Una ética de la praxis o una lógica de la acción efectiva debe sustituir, ahora, a la ontología moral. Ahora bien, *la generosidad*, concepto central de este momento, lejos de suprimir la estructura social de la alienación humana, contribuye a consolidarla, porque la generosidad no es sino la «virtud cardinal del propietario». De ahí la conclusión de Sartre en *Saint Genet* de que la moral es a la vez necesaria pero imposible.

Hemos de felicitarnos, pues, por la publicación de un libro indispensable para conocer los cimientos, los materiales y los avatares del proyecto de un edificio —la «Gran Moral»— que Sartre no llegó a construir. Pero cuya teoría —la filosofía moral de Jean-Paul Sartre— será preciso reconstruir. A tal efecto, no cabe duda de que *Sartre et la Morale* es una pieza fundamental.

Eduardo Bello

**VASSALLO, Sara: *Sartre et Lacan. Le verbe être: entre le concept et le fantasme. Préface de François Regnault. Paris, L'Harmattan, 2003, 324 pp.***

No es un proyecto fácil el de comparar a Jean-Paul Sartre y a Jacques Lacan. No es fácil emprender un estudio comparativo entre un filósofo y un psicoanalista. ¿Qué puede haber en común entre un filósofo de la conciencia y un investigador del inconsciente? El lenguaje, cabría responder. En todo caso, Sara Vassallo nos advierte que nuestro lenguaje, las palabras que usamos incluso técnicamente, no siempre traducen con claridad las cosas a las que refieren. ¿Qué sucede, por ejemplo, con el verbo *ser* (être)? ¿Es sólo un concepto transparente que nos entrega toda la cosa cuando lo pronunciamos o lo escribimos en sus diferentes acepciones? ¿A qué se refiere, pues, Lacan con su *La logique du fantasme*?

En su novedoso estudio, *Sartre et Lacan*, Sara Vassallo sale al paso de la dificultad poniendo en juego todos los elementos que unen y separan a estos dos pensadores. En principio les une Freud, el psicoanálisis, la comprensión del ser humano. Sin embargo, la interpretación que hace Sartre, en *El ser y la nada*, le lleva a distinguir entre la posición empírica de Freud, esto es, la de una mirada científica, y su versión filosófica conocida como *psicoanálisis existencial*. Según Sartre, lo que constituye al ser humano, que no es sino *se hace*, no es la «libido» sino la «elección fundamental» que uno hace de sí mismo. La elección fundamental, a partir de la cual se pueden explicar las demás opciones, supone una comprensión radicalmente

individual del ser humano que contrasta con la perspectiva estructuralista de Lacan. Tras el éxito de la lingüística saussuriana, el método estructural se impone en todo el campo de las ciencias sociales y humanas. Desde tal metodología Althusser lee a Marx, como Lacan a Freud: el individuo se diluye en la estructura como una sombra en las arenas del mar, viene a decir Foucault.

¿Estructuralismo contra existencialismo, pues? El amplio análisis de Sara Vasallo no oculta este aspecto, pero muestra muchos más. El autor de *El ser y la nada* había impactado en Lacan como en Foucault y su generación. Lacan invitó a Sartre a su Seminario. Ciertamente, el psicoanálisis existencial no coincidía con la orientación lacaniana. Pero no por ello *Sartre et Lacan* es un estudio hecho desde el punto de vista del segundo. «Trata más bien a Sartre con Lacan —leemos en el Prefacio— como Lacan ha tratado a Kant con Sade. En cualquier caso, Sartre no es ‘superado’ por Lacan, ya que precisamente no sólo la obra relata, y a veces revela, todo lo que el existencialismo de Sartre ha podido, no ya inconscientemente, sino más bien invenciblemente, inspirar a Lacan, homenajes y críticas mezclados, sino que explica también cómo Sartre, a vueltas con la verdad (teórica) y con la ficción (novelesca), situado constantemente en ese lugar en el que los conceptos pueden intercambiar sus poderes con los poderes de la ficción, contribuye, sin pretenderlo, al avance del psicoanálisis, lo que siempre fue el deseo de Lacan con relación a los artistas, sino su expectativa con relación a los filósofos» (pp. 5-6). Como filósofo, Sartre sabe del concepto; como escritor, sabe utilizar la ficción; por medio de ambos saberes se ha aproximado al fantasma de los psicoanalistas. Lacan coincide con Sartre en que la función del analista no es la de descifrar el lenguaje del deseo en sus manifestaciones observables biológica o empíricamente, sino en las expresadas en el orden de la representación o simbólico. Pero mientras para Lacan el inconsciente se muestra estructurado como un lenguaje, Sartre ha eliminado dicha noción de su versión del psicoanálisis.

El libro, bien documentado, se estructura en tres partes en las que se estudia sucesivamente el problema de la *imagen*, el de la *existencia* y el pro-

blema del *Otro*. En la primera, se remiten los estudios biográficos de Sartre (Baudelaire, Mallarmé Genet, Flaubert) a la investigación sobre la imagen que culminan en *Lo imaginario* de 1940. ¿Acaso no son los sujetos de tales biografías —incluido el mismo Sartre de *Les Mots*— los portadores de un imaginario que, según los contextos está más allá o más acá de la teoría? Si bien en la teoría de *Lo imaginario* está más presente Husserl que Freud, en la biografía sobre Flaubert, el psicoanálisis existencial constituye uno de los métodos para responder a la pregunta: «¿Qué se puede saber de un hombre hoy?» Lacan, por su parte, ha hecho un estudio especial de la imagen del niño ante el espejo (*Écrits*, 1966), que supone la conquista de una imagen el cuerpo.

Si Sartre se distancia de Freud, es porque entiende que la *existencia* no se define por una colección de deseos empíricos, ni por la suma de los mismos, sino por un *deseo* fundamental, que es el *deseo de ser*: si el para-sí no es sino que se hace, tal acción (fundamental) no es sino deseo de ser lo que aun no es, porque el para-sí es básicamente falta de ser. De otro modo, el para-sí es deseo fundamental de ser-en-sí. Ahora bien, el proyecto de ser-en-sí-para-sí es un proyecto irrealizable, porque ello supondría que el para-sí puede fundar su propio ser, es decir, puede ser causa de sí. Ello significaría ser Dios, en el sentido tomista o de Spinoza. Pero Sartre es plenamente consciente de que el esfuerzo —correlativo del deseo— por ser el fundamento de sí mismo es imposible, es pura ficción, porque ha excluido en *El ser y la nada* la explicación creacionista del ser. Que el para-sí *existe* quiere decir que se mantiene fuera de sí, que no puede suprimir la pura contingencia que es, que el esfuerzo por lograrlo es una «pasión inútil». Observa Vasallo que el deseo metafísico de fundarse, en *El ser y la nada*, tiene su correlato en el verbo *ser* de las descripciones biográficas, ya anticipadas en *La náusea*. ¿Qué significa desde esta perspectiva ser escritor, ser criminal, ser homosexual?

El problema de *ser* no se refiere sólo al problema de ser sí mismo, sino también al problema de ser para-otro. Tal es el tema de la tercera parte, el otro, en el que Sara Vasallo contrasta las respectivas posiciones de Sartre y Lacan. Mientras

Sartre elogia «la intuición genial» de Hegel en la *Fenomenología*, Lacan duda de ella. Sartre considera, en efecto, que dicha intuición consiste en que la génesis de la conciencia de sí es inseparable no sólo de la existencia del otro, sino además de la lucha por el reconocimiento y, finalmente, del efectivo reconocimiento recíproco. Ello supone la reduplicación de la conciencia de sí en la unidad intersubjetiva. Lacan piensa, en cambio, que la reciprocidad en la unidad no es tal, si se distingue entre mirada y visión. Aunque concede a Sartre el mérito de situar la mirada más allá del campo de la representación, entiende que ello supone moverse

en el doble plano de la realidad y de la ficción, de la mirada y de la visión. Según Lacan la falta de ser que el yo busca en el otro está ya en el Otro: está ya en el otro antes de que uno lo vea. El ya es fundamental. La interpretación que hacen de Hegel tanto el autor de *El ser y la nada* como el del *Seminario X* de 1962-1963, es apasionante.

Como es apasionante el libro de Sara Vasallo, escrito con profundidad, precisión y amenidad, sobre un abanico de problemas más amplio que el aquí relatado.

Eduardo Bello

**GRACIA, Jordi: *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2004, 404 pp. [XXXII Premio Anagrama de Ensayo].**

Este libro de Jordi Gracia (1965), Profesor de Literatura en la Universidad de Barcelona, ha obtenido el XXXII premio Anagrama de Ensayo de este año, no es un tema nuevo para el autor, ya en anteriores publicaciones<sup>1</sup> ha acreditado su conocimiento de los problemas, cuestiones y escritores abordados. Jordi Gracia quiere realizar «un homenaje imperfecto a las formas sutiles, indirectas, de resistir y combatir la mentalidad franquista». De ahí que no pueda ser un libro jovial porque trata de una historia de resistencias, éticas e intelectuales, en un tiempo en el que la libertad y los derechos humanos se eclipsaron en aquella España que vivía «una paz acuartelada».

La primera víctima fue la tradición liberal española, escaldada, perseguida a lo largo de tantos años por el tradicionalismo recalcitrante hispánico, «putrefacta y acabada» en ese erial descrito por Gregorio Morán. Esos pocos que resistieron tozudamente (hoy se apuntan un montón), no dando el brazo a torcer frente a amenazas, riesgos, etc. no porque fueran héroes sino porque su dignidad consistía precisamente en eso: resistir silenciosamente frente a tanta ignominia. Ellos serían fundamentales para la tarea de

reconstrucción de la razón, posibilitada tras la defenestración del falangismo, entrando el régimen franquista —a mediados de los cincuenta— en una fase de pretendido «liberalismo económico», aunque la represión política seguía, aunque más selectiva.

Los falangistas descarriados (nunca los llamaría «liberales» ni por asomo) son protagonistas de una parte del libro, donde destaca —como siempre— la personalidad de Dionisio Ridruejo con su cambio de mentalidad, estilo y valores, sin parangón entre ese grupo, su vuelta de Rusia a donde ha ido para demostrar-se que él también es un combatiente y no sólo un jefe de propaganda desde la retaguardia en la Salamanca del 36 al 39. La cita de Joan Maragall («*Pensa en la vida que tens entorn...*»), le pone frente «a un proceso depurador de la lengua y el pensamiento que el fascismo ha diseminado como gas tóxico, como si fuese el régimen de Franco un intento desafortunado de refundar una civilización anacrónica e imposible, una vaga contrautopía, sobre la base de un lenguaje encubridor, barroco, funambulista».

La retórica, el cartón piedra, quiere cosificar a ese espíritu de la tradición liberal que se ha metamorfoseado en otras líneas de pensamiento que se han nutrido de ese talante (institucionistas, socialistas de cátedra, etc.); e incluso se cae en la «reconceptualización del liberalismo» por el

<sup>1</sup> Gracia, Jordi. *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo (1940-1962)*, Toulouse, Universidad de Toulouse, Le Mirail, 1996.

falangismo descarriado<sup>2</sup>, los Torrente, Tovar, Laín, Maravall o Aranguren siguiendo el impulso de Ridruejo. Ortega, prisionero en su «desolado vivir», ofrece una versión de ese nuevo estilo que con tan mala fortuna intentó llevar adelante como empresa política.

La reconstrucción de la razón, metáfora de libertades y derechos, por parte de esa «razón silenciosa» pero constante, derrotada pero consciente de que machadianamente el mañana es suyo, aquí radican los esfuerzos de infinidad de personajes (no hay grupos ni partidos) que desde Madrid y Barcelona, con destacados francotiradores inician las bases intelectuales para ir poniendo los jalones decisivos para llegar a esa *España de todos* que en palabras de Bosch Gimpera (1952): «España no es ni puede ser una religión con dogmas impuestos por los que se arrojan su representación de tal manera que si no se somete uno a ellos lleva consigo la excomunión o el dictado de traidor. España será de todos, hecha por todos, o no será».

Los ecos de la España peregrina, desde Francisco Ayala a Juan Ramón Jiménez, pasando por Luis Cernuda, Machado o Salinas, eran testimonio de esa «conciencia de lo ausente» como la llamó el desaparecido Joan Perucho. No sólo lejanos por sus credos políticos sino también por sus posicionamientos religiosos, lo cual nos dice todo de la Iglesia del momento. Todos estos herederos del erasmismo no eran sospechosos para la dictadura, los enemigos eran otros. De ahí que no comparta esa tesis de que Azorín, Baroja, Ortega, Marañón, Perez de Ayala o Josep Plá eran modelos de un liberalismo. Eran la constatación de lo que fue el franquismo, que ellos —liberales conservadores nada democráticos— tuvieron que ausentarse de España (los que lo hicieron) pero en los cincuenta más que estar tolerados son colaboradores<sup>3</sup>. Ahora

han devenido monárquicos que quieren «que el régimen evolucione». Un liberalismo no democrático que quiere «templar» los regímenes totalitarios y autoritarios en un período exacerbado por la guerra fría, un liberalismo rara vez conservador y mayoritariamente reaccionario que desconfía de las posibilidades y «capacidad civil» de todos los españoles para afrontar el futuro.

A grandes trazos se ofrece el trasfondo ideológico que fundado en Maeztu y *Acción Española*, después en la *Revista Arbor* y en el núcleo del catolicismo integrista del Opus Dei. El catecismo es la *Defensa de la Hispanidad* de don Ramiro, todo lo que está al margen de esa idea sacrosanta del nuevo imperio es, lisa y llanamente, la antiespaña. Entre medio, la caída del jumento de Cambó, desertión del liberalismo y adhesión inquebrantable al régimen del general Franco. Los disidentes vienen del falangismo literario, de la cultura del SEU, trata a destacados protagonistas de esta intrahistoria intelectual de la posguerra, con desigual fortuna. Pienso que a Ledesma Ramos lo caricaturiza en exceso, siendo el ideólogo fascista de más calado intelectual, sin comparación a un Jose Antonio, preso de su apellido y de su apoyo financiero por los sectores más ultramontanos del tradicionalismo monárquico (los mismos que habían respaldado a su padre).

Resalta la figura de Marañón como el muñidor de ir construyendo una urdimbre de intelectuales leales a Franco, con los otrora liberales (Azorín y otros son los figurantes de esta pantomima, más próxima al género chico que a otra cosa); con un Baroja pasmado y más escéptico y reaccionario que nunca. Trata con dureza a D'Ors por su cinismo, a Marañón por su excesiva vanidad o a Laín Entralgo<sup>4</sup> con la rémora de sus propios escritos entusiastas de la guerra civil (prisionero siempre de ellos, aunque se descargue en el tiempo) que le condenan —pese a su mala conciencia cristiana— por su fundamentación, loa y glosa del Nuevo estado y los valores del nacionalsindicalismo.

2 Llamarle liberal siempre me ha supuesto una contradicción en los términos y un escarnio para tantos liberales que sufrieron persecución por serlo. Es de justicia decir que muchos de ellos facilitaron el trabajo a jóvenes que no compartían su ideario, entre ellos Ruiz Giménez, J. A. Maravall o F.J. Conde.

3 Ver correspondencia entre Ortega y Marañón.

4 Destaca el «maquillaje de una biografía ni asumida ni deplorada», p. 81.

Jordi Gracia traza un panorama de los maestros liberales, de aquellos que resistían el franquismo donde no están todos los que son y que alterna Madrid y Barcelona como focos de esta resistencia. José M<sup>a</sup> Valverde, Manuel Sacristán, provenientes del falangismo, entienden que «Europa es la matriz intelectual de la cultura española», Barcelona y sus grupos son decisivos en esta cuestión. Encontramos una detallada relación de revistas, personajes y autores de esta época en la dura Barcelona de la posguerra donde la resistencia silenciosa consistía en: «Pensar rectamente, rehuir la mentira retórica, rescatar la tradición liberal y exiliada, actuar en conciencia y repudiar la adulación franquista no fueron formas del posibilismo; todo ello sirvió más bien para reactivar y poner en circulación los mimbres de una modernidad laica y

racionalista menos amordazada o expoliada de lo que el régimen se propuso infatigablemente».

El llamado «quindenio negro» por el autor abarca desde el final de la guerra a 1953, es claramente dominado por los autores de ideología fascista, destacando el falangismo literario, como vanguardia que oponerse a los viejos maestros. Como siempre las grandes obras del periodo las escribieron los francotiradores, los *outsiders* de turno. Aunque desigual en su desarrollo se agradece este texto que sirve para ese caleidoscopio del franquismo, en unos tiempos en que demasiados tienen la tentación de reescribir la historia... para que olvidemos algunos episodios de la nuestra y el papel de algunos —nada pasivos— en la misma.

Jorge Novella Suárez

**LEFORT, Claude: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Edición de Esteban Molina. Barcelona, Anthropos, 2004, 281 pp.**

Con el título *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* la editorial Anthropos (Barcelona) ha publicado —a finales del año 2004— un libro en el que, con excelente trabajo de edición y presentación de Esteban Molina, se recoge una selección de textos del filósofo francés Claude Lefort. Éste, que en su día tuvo una presencia más que relevante en revistas como *Les Temps Modernes*, *Socialisme ou barbarie*, *Libre*, o en el Centro de Investigaciones Políticas «Raymond Aron», asociado a la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, del que fue fundador y en el que enseñó hasta su jubilación, es ya hoy un clásico del pensamiento político del siglo XX. Entre las muchas virtudes del libro, no es la menor la de conceder a los lectores en castellano la posibilidad de comprobar el suficiente peso específico que tiene la obra Lefort: la aventura del pensamiento y de la escritura adquieren en ella una singular renovación de lo que significa el ejercicio del *pensar*.

Esta edición a cargo de Esteban Molina, quien también ha publicado un magnífico libro sobre la obra de Lefort (*La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, 2001), incluye una docena de textos claves para com-

prender el devenir de las sociedades democráticas contemporáneas y el fenómeno totalitario. Tanto el estudio de presentación de Molina como los dos primeros ensayos de Lefort ponen de manifiesto cómo la edición del libro se pliega bien a los criterios straussianos de comprender a un autor tal y como él se comprende a sí mismo. Por otra parte, la disposición del material —que evidentemente podría haberse realizado con otros criterios— facilita la tarea de aprender no sólo *sobre* el autor, sino *del* autor, enseñanzas que raramente se encuentra entre los divulgadores al uso de la teoría política. El contenido de los ensayos se concentra en torno al dispositivo simbólico de la democracia y de su correspondiente negación, a saber, el totalitarismo. El ir y venir sobre estas cuestiones estimula a reflexionar, a volver a desplegar el pensamiento, recogiendo el asunto siempre abierto de la democracia como cuestión. A lo largo del libro, incisiva aventura del pensar y del escribir, irán sedimentándose certeros análisis sobre el poder comprendido como «institución de lo social», donde la primacía de lo simbólico hace de aquel un «lugar vacío» basado en la constitutiva división de lo social, operativizada en la «institucionalización

del conflicto». Desde esta concepción nuclear Claude Lefort desentrañará temas tales como los derechos humanos, la libertad, el problema teológico-político, el Humanismo, el Estado de Bienestar, etc. A despecho de pensamientos sobre lo originario y de construcciones positivistas, Lefort se mueve con singular intención filosófica entre lo político instituyente y la política instituida. Un discurso elaborado para levantar los cimientos de una filosofía política en la que emergen —en autónoma concomitancia con los denominados «héroes del espíritu», entre los que se encuentran Kantorowicz, Quinet, La Boétie, Michelet y Merleau-Ponty— los problemas fundamentales a los que se ven confrontadas las sociedades democráticas. Es, ciertamente, un mérito del autor de estos ensayos haber sabido señalar como esenciales algunas características que otros pensadores sólo valoran como unos componentes más entre otros, que forman parte de taxonomías descriptivas. Para Lefort la reflexión sobre lo político no puede reducirse a una mera acción aditiva de un determinado número de conceptos que nada acaban diciendo sobre lo fundamental. El «enigma de la modernidad», girando en torno al par revelación-creación, hace que en su obra se resitúen conceptos claves en función de «la idea de un imposible cierre de la humanidad sobre sí misma».

En la actualidad vivimos un momento en el que, al hilo de la dinámica y contradictoria conformación de nuestra sociedad, se aglutinan fuerzas dominantes en torno a tres cuestiones: una defensa sin matices, y hasta dogmática, de la laicidad, del ejercicio de los derechos, del alcance del diálogo, de la absolutez de los criterios de las ciencias médico-biológicas (1); una apelación irresponsable al relativismo identitario e individualista (2); y una vertiginosa adopción de medidas proteccionistas autodenominadas progresistas, pero que en realidad dan cobijo a un serio peligro de regresión (3). Pues bien, ante una época como esta viene muy bien la audacia de un pensamiento como el de Claude Lefort, que se afana por resaltar «la indeterminación» como constitutiva de una sociedad instituida democráticamente, por accionar «la denuncia del relativismo sin abandonar el sentido de relatividad que el totalitarismo se

empecinó en destruir», y por «reconocer que, en tanto la aventura democrática prosiga y los términos de la contradicción se desplacen, el sentido de lo que acontece permanece en suspenso». Por esto mismo, la democracia permanece para este filósofo como cuestión de un pensar que, en tanto ejercicio del «derecho de pensar», sólo puede llevarse a cabo como «trabajo de pensamiento» en referencia a lo que excede en relación con lo que se muestra en el mero aparecer. Este ejercicio reflexivo y expresivo se cuele como «un repensar lo político», con el riesgo de dar un nuevo sentido a la política, desde lo que Esteban Molina llama *la incierta libertad*. En definitiva, se está ante un modo de pensar que se quiere crítico, sin por ello tener que caer en las garras del idealismo de la trascendencia ni en las fauces del realismo inmanentista. En efecto, la mirada crítica de Lefort está atenta a *lo otro* pero sin admitir ningún tipo de «figurabilidad» —ya sea trascendente, ya inmanente— de dicha alteridad. Además, la reflexión lefortiana —asida con los frágiles anclajes de la indeterminación— aboga por igual a favor de una oposición al nihilismo y al escepticismo político.

Con los textos aquí editados, los lectores interesados en llevar a término eso que Leo Strauss llamaba un diálogo entre los grandes pensadores, pueden ensayar —entre otras tareas hermenéuticas— el desciframiento de las diferencias que en filigrana existen entre la concepción que Lefort tiene de lo político y la que es sostenida por el que en su día fuese su discípulo, Marcel Gauchet. Pero si esos lectores desean comprobar de modo más diáfano que las disputas filosóficas, más allá de asuntos nominalistas o personales, afectan a la sustancia de la humanidad, entonces pueden muy bien indagar en las diferencias entre la filosofía de Sartre y el pensamiento de Lefort. En efecto, en la relación de aquél con éste encontramos un ejemplo de cómo una cierta comprensión del interlocutor puede llevar al error más extremo en la valoración de las ideas objeto discusión. Cuando la reflexión del «heroísmo espiritual» envuelve con su manto el pensamiento del filósofo Lefort, algunos sólo perciben a éste como un loco o como un perro, pero no como alguien dedicado a explicitar «la contradicción del hombre por encima o

por debajo del él mismo». Precisamente esto es lo que Sartre no podía valorar acertadamente, pues no supo o no quiso entender que el Partido también podía ser pensado desde la fórmula *major et minor se ipso*. Sartre miraba con algo más que resquemor a todo aquello que Lefort estimaba como el «exceso de la vida social sobre la organización del poder».

Nada nos asegura que el pensamiento de Lefort vaya a ocupar el lugar que merece en el espacio

editorial y académico. Pero de lo que no cabe duda es de que sin prestar atención a las reflexiones escritas por este renovador de la filosofía política, el pensamiento que tiene por objeto lo político no logrará reinventarse en la dirección que nunca debió abandonar: la obligada tarea de seguir orientando en medio de esa esencial característica de la democracia que es la «disolución de certezas».

Tomás Valladolid Bueno

**NIETZSCHE, Friedrich: *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871. Introducción, traducción y notas de Vicente Serrano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 192 pp.***

Disparejos son los motivos y abigarradas las razones que nos pueden aguijar hoy en día a múltiples lectores y filósofos castellanoparlantes para allegarnos hasta Friedrich Nietzsche. Desde aquellos que lo abordamos persuadidos de estar ante el padre de la filosofía hermenéutica —su frase «no hay hechos, sino interpretaciones» (*Frag. póst. 1886-87, 7 [60]*) bien podría ejercer, como ha indicado más de una vez Gianni Vattimo, de digno *motto* de la misma—, hasta esotros que buscan en él a un soberano crítico del nihilismo y la cultura contemporáneos, pasando por querencias más o menos deleuzianas, foucaultianas o derridianas (y sin excluir a sus leedores cristianos o helenizantes), lo cierto es que el filósofo de Röcken sigue dándonos a todos qué pensar. Por este motivo resulta una excelente nueva para muchos el empuje con que el profesor Jacobo Muñoz está llevando a cabo, desde hace unos años, la colección editorial en la cual se inserta el texto que aquí nos disponemos a reseñar.

Se trata de la colección Biblioteca Nietzscheana, que se propone acopiar dos tipos de volúmenes tan atractivos como necesarios. Por un lado, Biblioteca Nietzscheana habrá de aglutinar traducciones españolas de la obra completa del autor cuyo epónimo la nombra; por otro lado, aspira a reunir estudios monográficos sobre ese mismo pensador elaborados por filósofos hispanos. Ambos ánimos son tan suculentos como prometedores, y una prueba magnífica del buen hacer con

que Jacobo Muñoz está abordando parejo empeño es la obra que aquí nos ocupa, *El pensamiento trágico de los griegos*. Pues habría que empezar por afirmar que este libro es mucho más que una simple traducción de un escrito de Nietzsche nunca antes vertido por completo al castellano —lo cual, por lo demás, no sería por sí sola menguada virtud—. El editor y traductor, Vicente Serrano (quien ya nos deleitara anteriormente con sus versiones españolas de Hegel, Fichte o Jacobi), convierte estos trataditos, merced a su soberbia introducción y a sus siempre instructivas notas a pie de página, en una obra que casi mereciera figurar dentro del otro género que la colección Biblioteca Nietzscheana pretende atesorar: el de las investigaciones en torno a Nietzsche.

Para entender como acomete Vicente Serrano similar empresa, es preciso ubicar primero *El pensamiento trágico de los griegos* en el marco de la producción del filósofo alemán. La obrita reúne cuatro ensayos titulados respectivamente «El Drama musical griego», «Sócrates y la tragedia», «La visión dionisiaca del mundo» y por último el más luengo de todos ellos, «Sócrates y la tragedia griega». Los cuatro fueron escritos entre 1870 y 1871, esto es, en los dos años anteriores a la aparición de *El nacimiento de la tragedia*, con el cual guardan una relación temática insobornable —de hecho, buena parte de esos materiales serían incorporados luego a este texto de 1872—. Se trata, pues, de las huellas (sólo póstumamente publi-

cadás) que el pensamiento de Nietzsche fue dejando mientras germinaba su primera publicación, repletas (como toda huella) de pistas para el inquiridor curioso que anhele escudriñar los avatares de tal gestación.

Y ese inquiridor se llama aquí Vicente Serrano. Con la minuciosidad que sólo puede permitirse quien extraordinariamente conoce el Idealismo alemán, Serrano no sólo dispone este texto en el contexto del primer Nietzsche (pp. 13-24, *Introducción*), sino que es capaz asimismo de delinear las sendas que lo enlazan con la filosofía clásica alemana de finales del Setecientos y principios del Ochocientos (pp. 24-64, *ibíd.*), e incluso traza algunas interesantes observaciones sobre la recepción nietzscheana en la postmodernidad (pp. 64-69, *ibíd.*), que seguro que dejarán a muchos, no saciados, con deseos de saber más sobre sus sugestivos análisis a este respecto. Donde sí sacia él los requerimientos académicos e intelectuales más estrictos es en lo que atañe a la investigación de las rentas que Nietzsche recaba del Idealismo germano. Pues Vicente Serrano expone en estas páginas minucioso, convincente, una tesis que al principio puede parecer arriesgada, pero que será difícil desmontar tras su lectura. En suma, nuestro editor arguye que el núcleo de las ideas defendidas por el de Röcken en estos cuatro ensayos (y, consiguientemente, luego en *El nacimiento de la tragedia*) no sólo pertenece al ambiente de las discusiones que los románticos tudescos llevaban entabladas ya varios decenios, sino que, más concretamente, pueden identificarse sin dificultad en dos obras de F. W. J. Schelling salidas a la luz no mucho antes de la composición de tales escritos: nos referimos a su *Filosofía del arte* y su *Filosofía de la mitología*. Las correspondencias entre los argumentos de Schelling y los de Nietzsche son a veces tan acusadas y sorprendentes que Serrano llega a insinuar que «estamos en el límite de lo que podría considerarse un plagio» (p. 43, *ibíd.*). Y se ocupa de demostrarlo luego punteando su traducción con trabajadísima notas en las que va señalando, una por una, las coincidencias entre los desarrollos nietzscheanos y los razonamientos schellingianos.

Esas concomitancias podrían resumirse en las siguientes: en primer lugar, desde un punto de vis-

ta general (y por fuerza acaso demasiado superficial), Nietzsche compartiría con Schelling factores como el haber idealizado la Grecia antigua, concebir la poesía como el arte que aún todas las demás, aspirar una y otra vez a reunificarse con la Naturaleza, y estimar a Eurípides como un momento (vinculado a la figura de Sócrates) que marca la transición hacia la comedia ática (*ibíd.*, pp. 42-45). En segundo lugar, empero, las concurrencias entre ambos alemanes llegarían hasta un pormenor mucho más preciso (*ibíd.*, pp. 45-64), lo cual merma las probabilidades de una simple casualidad en sus respectivas exploraciones, y engruesa la tesis de una influencia directa entre el primero y el segundo, rayana en el remedo: nos referimos a principios como la contraposición nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco (paralela a las explanaciones de Schelling, a partir de Schiller, sobre el par formado por lo bello y lo sublime); la función de las divinidades helenas (que en entrambos fungen como ilusiones estéticas que ansían alejarnos de la tragedia que es la vida, sin rastro alguno de roles moralizantes, pues); el juicio sobre Esquilo y Sófocles, bien anejo en los dos casos; la loa a la tragedia como aquello que manifiesta en toda su crudeza el conflicto entre libertad y necesidad (conflicto que no viene luego a ser resuelto mediante la derrota de una de estas, sino a través de la bizarra victoria de ambas); el papel de la música como transformadora de las apariencias en símbolos; la oposición entre Dionisos y Sócrates...

Se verá que parejo elenco congrega muchos de los elementos que se suelen reputar característicos del primer Nietzsche: de ahí la importancia del estudio «genealógico», si se nos permite la expresión, al que les somete Vicente Serrano. Sus aportaciones nos parecen en este sentido tan relevantes, que dejan en el rango de simples anécdotas algunos factores que sería deseable que una edición tan notable como la presente enmendase en las numerosas reimpressiones que le auguramos; nos referimos a detalles como el hecho de no haber traducido al español algunos nombres propios griegos, que se dejan en su grafía germana o en otra no correcta —como «Kadmo» (p. 170) por «Cadmo»; «Philemon» (pp. 100, 150...) por «File-

món»; «Memmon» (p. 163) por «Memnón»—, lo cual resulta incongruente con los casos, ahí sí correctamente, en que los nombres más habituales sí que se traducen como es menester —así, se hace bien en repetir «Sócrates» y no «Sokrates»; «Prometeo» y no «Prometheus»; «Maratón» y no «Marathon» (p. 103)...—. También habría sido aconsejable evitar alguna confusión entre «deber» y «deber de» (p. 168, línea 9); prescindir de más de alguna coma que separa injustificadamente el sujeto del predicado de su respectiva oración (v.g. p. 15, línea 24; p. 23, línea 26; p. 156, nota 8; p. 186, línea 10...); y soslayar alguna expresión extraña como «Es a partir de esa necesidad a par-

tir de la cual...» (p. 128, línea 29) o «no falta nada en ellos que no esté en esa obra» (cuando se quiere claramente decir «no hay nada en ellos que no esté en esa obra»; p. 16, línea 11). Mas, en suma, semejantes perfeccionismos acaso digan menos del libro reseñado que de la manía purista de este su reseñador, y de cualquier forma en nada empañan la estimación con que hemos venido sazonado las presentes líneas: la convicción de que emprender colecciones parejas, traducciones símiles y ediciones semejantes dice mucho y bueno de nuestra comunidad filosófica en español.

Miguel Ángel Quintana Paz

**SONTAG, Susan: *Ante el dolor de los demás*, traducción de Aurelio Major, Madrid, Alfaguara, 2003, 151 pp.**

«La enfermedad es el lado nocturno de la vida, una ciudadanía más cara. A todos al nacer, nos otorgan una doble ciudadanía, la del reino de los sanos y la de los enfermos. Y aunque preferimos usar el pasaporte bueno, tarde o temprano cada uno de nosotros se ve obligado a identificarse, al menos por un tiempo, como ciudadano de aquel otro lugar».

Así comenzaba Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas*, una obra desgarradora que nos acerca al lado más vulnerable de la condición humana. La autora combatió a lo largo de su vida, contra varios tipos de cáncer, pero este diciembre de 2004 la enfermedad se la llevó definitivamente. Una leucemia, provocada por un tratamiento anterior de quimioterapia para combatir un cáncer de útero, acabó con su vida. Tenía 71 años. El año anterior la habíamos visto recoger el Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2003, junto con la escritora marroquí Fatema Mernissi. Y lo que nos llamó la atención fue su entereza, esa presencia mantenida hasta el final que hizo de ella una de las intelectuales más sobresalientes de nuestro tiempo.

Susan Sontag estudió filosofía. Su formación le dio pie a reflexionar sobre diferentes formas de la vida urbana. Sus intereses han ido desde la estética homosexual (*Notas sobre el camp*, 1964), la

novela (*El benefactor*; *El amante del volcán*; *En América*), hasta la realización de películas cinematográficas o el montaje escénico, en 1993, bajo las bombas, en la asediada Sarajevo, de *Esperando a Godot*. Pero sus referencias a pensadores, desde Platón a Thomas Mann, nos muestran esa capacidad de saber aunar lo nuevo con el sentido de la realidad que aparece en los grandes filósofos.

Fue una intelectual comprometida, pero tiene toda la razón Manuel Cruz al señalar que su estilo no era el de tantos de sus colegas «empeñados en seguir oficiando, apenas con nuevos ropajes, de predicadores, de portadores de una verdad que sólo a ellos les ha sido revelada. Frente a semejante actitud, la escritora neoyorquina manejaba una noción de la política y del compromiso extremadamente simple en apariencia, pero de una enorme eficacia: se esforzaba por hablar «como ciudadana del mundo y como ser humano» y se sentía obligada a prestar su voz a los sin voz».

En 1977, Susan Sontag publicó el libro *Sobre la fotografía*, un conjunto de ensayos que reflexionaban sobre el sentido y el poder de la imagen gráfica. Una obra que ya es todo un clásico. La obra que aquí nos ocupa de alguna manera es continuación de aquellas meditaciones, si bien se centra principalmente en las imágenes del sufrimiento a consecuencia de los conflictos bélicos.

Vivimos en la era de la imagen. Las revistas gráficas, el cine, la televisión, las imágenes virtuales, los videojuegos, Internet, etc. Pero entre todas las imágenes, según Susan Sontag, las que más nos obsesionan son las imágenes fijas, las fotografías. Son como «una cita, una máxima o un proverbio». Algunas de ellas forman parte del inconsciente colectivo. La fotografía del soldado republicano en el instante de su muerte, de Robert Capa; el beso de una joven pareja que se besa en las calles de París, de Robert Doisneau; el hongo atómico; la niña huyendo de la aldea bañada con napalm estadounidense, en la guerra de Vietnam; el disparo de un general a un sospechoso del Vietcong; o más recientemente, el soldado talibán arrastrado y ejecutado por los milicianos de la Alianza del Norte en Afganistán, son algunos de los ejemplos de lo dicho. Nuestra memoria es un pequeño almacén donde se registran imágenes. Como dice Susan Sontag: «Recordar es, cada vez más, no tanto recordar una historia sino ser capaz de evocar una imagen».

El interés principal de la autora en esta obra es la reflexión sobre la guerra, una guerra que compartimos con las víctimas, pero tan sólo a distancia, como «espectadores». Este es el sino de nuestra modernidad.

Cuando en 1938, Virginia Wolf recibe imágenes donde aparecen víctimas republicanas de la guerra civil española, lleva a acabo una reflexión sobre la guerra, que verá la luz en su libro *Tres guineas*. Para la escritora inglesa estas imágenes causan horror. Su mera contemplación crea un sentimiento de rechazo de la guerra, y de compasión con aquéllos que sufren. Las fotografías de la contienda son un fuerte argumento contra la guerra, un alegato pacifista. Pensar o sentir lo contrario es sólo propio de un monstruo moral. Sin embargo, corrige Sontag, el objetivo principal de las fotografías de guerra no es sublevarnos ante el horror, sino quizá el activismo a favor de un bando. Las primeras imágenes de un conflicto bélico, el de la guerra de Crimea, tenían como misión crear un clima favorable a la misma, tal era la misión de Robert Fenton, fotógrafo oficial del Gobierno británico. En sus fotos no mostraba cadáveres, sino la vida cotidiana de la tropa. Su objetivo era

claro: fomentar el valor y sacrificio de los soldados. Desde un principio las imágenes han vivido bajo control. En la Primera Guerra Mundial los mandos alemanes y franceses sólo permitieron unos pocos fotógrafos previamente seleccionados; en abril de 1982, Margaret Thatcher no permitió la retransmisión en directo por televisión de la guerra de las Malvinas y sólo dos fotoperiodistas pudieron documentarla; en la guerra del Golfo de 1991 tan sólo pudimos contemplar el cielo iluminado sobre las posiciones enemigas, pero nunca el destino de los reclutas iraquíes exterminados con napalm, proyectiles radioactivos y bombas de fragmentación; en los atentados del 11 de septiembre de 2001, sobre el *World Trade Center*, se prohibieron las imágenes de las víctimas.

Pese a la censura, la fotografía es el testigo de la historia. En las instantáneas se unen dos atributos aparentemente contradictorios: la objetividad, dado que registran lo que ocurre, y el punto de vista del reportero o de la persona que realiza la fotografía. Pero ese testimonio personal muestra, o debe mostrar, la realidad. Cuando en París, en 1947, Henri Cartier-Bresson, Robert Capa y Chim crearon la agencia *Mágnun*, se fijaron un código ético que a partir de entonces es un modelo para los fotoperiodistas: «hacer la crónica de su tiempo, sea de paz o de conflicto, como testigos imparciales libres de prejuicios patrioterros». Sólo la independencia y la autonomía pueden ser garantía de confianza. Sin filiaciones nacionales. De alguna manera, el fotoperiodista recogía el ideal cosmopolita del pensamiento ilustrado. Robert Capa documentaría la guerra civil española, el desembarco de Normandía, el nacimiento del Estado de Israel, la guerra de Indochina, donde una mina anti-personas acabaría con su vida en 1954... Más adelante, fruto de este ideario de denuncia, las instantáneas de la Guerra de Vietnam movilizarán a la opinión pública americana en contra de su gobierno.

Tal es el poder de la imagen. Así, a pesar de que el Comité Internacional de la Cruz Roja llevaba un año denunciando mediante informes la existencia de torturas sistemáticas de presos iraquíes, sólo a mediados de 2004, tras aparecer en los medios de comunicación las fotografías de torturas realizadas por soldados estadounidenses a los prisioneros,

pudo el gobierno de Bush reconocer lo que ya era voz en grito. La fotografía evidencia, tiene valor de prueba empírica. Susan Sontag publicó a propósito un extenso artículo titulado «Imágenes de la infamia» (en España se publicó en el diario *El País* el día 30 de mayo de 2004, en traducción de Aurelio Major) que revalidaban las tesis de *Ante el dolor de los demás*. Pese a los esfuerzos del Presidente norteamericano George Bush y el infame Rumsfeld por ocultarlas, la historia recordará la guerra de Irak por las imágenes de la soldado Lynndie England arrastrado por el suelo a un detenido iraquí con una correa para perros, por la pila de hombres desnudos unos sobre otros, vejados sexualmente, por la imágenes de presos encapuchados y colgados por las axilas, por la imagen de los perros guardianes amenazantes frente a los genitales de los prisioneros. Recordaremos los rostros de los soldados estadounidenses divirtiéndose mientras humillan a seres humanos. Esas imágenes ya forman parte de nuestro recuerdo indeleble, del imaginario universal.

Susan Sontag reflexionaba en este artículo sobre las nuevas formas de la cultura, a la que cali-

fica ahora como «cultura de la desvergüenza», dado el afán, vía *Internet*, por llevar a cabo un registro filmado de la vida más íntima (desde que nos levantamos, bostezamos, comemos... hasta que nos dormimos), como si de un *reality show* se tratara,... y añadía: «Las fotografías que hicieron los soldados estadounidenses en Abu Ghraib reflejan un cambio en el uso que se hace de las imágenes: menos objeto de conservación que mensajes que han de circular, difundirse. La mayoría de los soldados posee una cámara digital. Si antaño fotografiar la guerra era terreno de los periodistas gráficos, en la actualidad los soldados mismos son todos fotógrafos —registran su guerra, su esparcimiento, sus observaciones sobre lo que les parece pintoresco—, se intercambian imágenes y las envían por correo a todo el mundo».

Lúcida hasta el final, la obra de Susan Sontag permanecerá como un sólido e indestructible *skyscraper* frente a las fuerzas del mal, que ella denunció.

Adiós Susan Sontag. Un abrazo.

*Antonio José Cano López*