

RESEÑAS

BURGOS, Juan Manuel: *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico.* Madrid, Fundación E. Mounier, 2006, 177 págs.

Es de agradecer el esfuerzo, logrado ampliamente, de aproximarnos a la figura de Jacques Maritain, por parte del profesor Juan Manuel Burgos, Fundador y Presidente de la Asociación Española de Personalismo y miembro del Instituto Internacional Jacques Maritain. Su empeño, con su ensayo histórico-crítico, consiste en situar adecuadamente la figura de Maritain en España, no así en Hispanoamérica, donde su influencia ha sido grande, pues, siendo éste el «teórico de la democracia», durante el régimen franquista no hubo ningún aprecio especial por su pensamiento. Con la transición política (años 70) su pensamiento llegaba demasiado tarde, y, y con el pensamiento dominante de izquierdas posterior a la transición, Maritain tuvo una aceptación sin entusiasmos. Y en esto consiste la tarea del libro que presentamos: «ofrecer una perspectiva general del pensamiento de Maritain y desbloquear el mecanismo que ha traído consigo la pérdida de uno de los intelectuales católicos más importantes del siglo XX». Para conseguir este objetivo el autor divide su obra en dos partes: En la primera analiza las claves de su itinerario intelectual; y en la segunda, expone una síntesis de su pensamiento, centrándose en tres puntos: Hombre, cristianismo y mundo.

Jacques Maritain, (1882-1973), filósofo francés, uno de los tomistas más influyentes y conocidos del siglo pasado. Nació en París, en el seno de una familia de religión protestante liberal de fuerte tradición republicana. De carácter idealista y combativo, dispuesto a sacrificarse por un ideal y a entregarse hasta el fondo por las causas que consideraba justas. Este rasgo de su personalidad permanecerá a lo largo de toda su vida. En sus años de estudiante y en medio de una crisis existencial al no lograr encontrar puntos de referencia absolutos de acceder y conocer una verdad cierta y definitiva, conoció a Raïssa Oumançoff, hebrea rusa

emigrada, con la que se casó posteriormente, y que fue su primer punto de anclaje, buscando juntos la verdad. Se inició en los estudios de filosofía pero, decepcionado por el cientifismo fenomenista de sus profesores, estuvo a punto de dedicarse a la biología. La influencia de León Bloy (1846-1917), una figura atípica y fuertemente original de cristianismo –asceta-literario, fue la que le condujo, por su testimonio de vida radical y coherente, a la conversión al catolicismo, religión que abrazó junto con su mujer. Fueron bautizados el 11 de junio de 1906, actuando como padrino León Bloy.

A través de Peguy (1873-1914), tuvo acceso a los cursos de Bergson (1859-1941) que le impresionaron profundamente. Por primera vez experimentó, según él, la comprensión de lo espiritual. Para exponer la esencia del bergsonismo escribió *La philosophie bergsonienne* (1913), obra en la que, no obstante, se desmarca de muchas tesis de Bergson ya que, desde 1908, y bajo la influencia del dominico P. Clérissac, su director espiritual y de Raïsa, que les recomendó a ambos la lectura de la *Summa Theologiae*, orientó su pensamiento hacia el estudio de Tomás de Aquino. En 1914 accedió al puesto de profesor del Instituto Católico de París. Durante la guerra escribió *Eléments de philosophie* (1920-23). En 1922 publicó *Art et scolastique*. Durante esta época desarrolla sus tesis neotomistas fundamentales que, culminarán en su obra principal: *Humanisme integral* (1936), obra en la que se opone a las formas de totalitarismo que estaban extendiéndose por Europa, y en la que hace una encendida defensa de la persona humana. Esta obra, junto con *Distinguer pour unir* (1932), fue la más influyente. En ella se pone de relieve un espíritu combativo cuya principal finalidad es lograr que el tomismo sea mejor conocido y aceptado entre las filosofías contemporáneas y articular una sociedad basada en los valores cristianos. No se trata de hacer depender el poder político del

religioso, sino de forjar una sociedad que logre realizar los ideales del humanismo integral. En 1933 fue profesor en la universidad de Toronto, en 1941-42 en Princeton, y en 1942-44 en la universidad de Columbia (Nueva York). Durante este período escribió fundamentalmente sobre filosofía política y publicó *Droit de l'homme et loi naturel* (1942), *Christianisme et démocratie* (1943) y *La Philosophie dans la cité*, que se publicó en 1960. Durante la posguerra fue embajador de Francia en el Vaticano. De regreso a Francia, y después de la muerte de su esposa, al final de su longeva vida, hizo profesión religiosa en la Fraternidad de Hermanos de Jesús del padre Foucauld, (Toulouse), ciudad en la que murió el 28 de abril de 1973.

Sobre esta decisión última de su vida de entrar en «vida religiosa», el autor, para eludir la crítica de clericalismo que se le ha podido hacer a Maritain, trata de este paso como una cuestión anecdótica «en el contexto de una antigua tradición cristiana que cuenta entre otros insignes ejemplos, con el Emperador Carlos V, retirado al final de sus días al monasterio de Yuste y al que no parece que tenga mucho sentido acusarle de mentalidad clerical. Maritain se retiró a Kolsbheim con más de 80 años, después de morir Raïssa y cuando sus energías se estaban apagando. No era más que una preparación cristiana a la muerte». Se ha preguntado el autor porqué Maritain, dada su tradición tomista, no escogió un monasterio dominico y sí una fraternidad de hermanos de Jesús del padre Foucauld para dar este paso. Siempre he pensado que los últimos pasos de una historia humana «enmarcan toda la historia personal anterior» y que, por tanto, la elección de Maritain fue lúcida y significativa. ¿En qué sentido? Maritain en la plenitud de su existencia conoce el impacto Foucauld en Francia, que genera el nacimiento de las Fraternidades. Es un movimiento al estilo del que produjo Francisco de Asís en la Edad Media. Sabemos de la amistad de Maritain con René Voillaume, fundador de las congregaciones de los Hermanos de Jesús y de los Hermanos del Evangelio del padre Foucauld. El movimiento Foucauld no tiene nada de clerical y sí mucho del cristianismo de los primeros tiempos de la historia de la Iglesia. De todos es conocido, también, el impacto que, sin citarlo,

tuvo Foucauld en el Concilio Vaticano II. ¿Tan difícil es pensar que Maritain, siguiendo su temperamento idealista-radical, como se ha señalado anteriormente, con su definitivo paso, nos quiere mostrar cómo tiene ser la Iglesia que surja del Concilio Vaticano II, una Iglesia pobre, encarnada en el mundo, para ser «levadura en la masa»?

Maritain, como cristiano, nos dice el autor, no escondió nunca su fe, sino que, al contrario, actuó como católico públicamente soportando con responsabilidad, en las situaciones fáciles y difíciles, el peso de su notoriedad intelectual. Catolicismo personal, catolicismo público, catolicismo intelectual. Antes que filósofo fue cristiano, porque el cristianismo es quien le dio una respuesta racional y última a su deseo de un saber absoluto. Fue un filósofo, no un teólogo; un eminente tomista. Y, aunque reflexionó desde la fe, nos dice el autor, no hizo nunca tarea teológica, sino construcción desde la razón.

En la segunda parte del libro se profundiza en las claves del pensamiento de Maritain, centrándose en cuestiones tan significativas como la distinción entre individualidad y personalidad o la formulación del bien común. Enraizado en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el personalismo tomista de Maritain asume que el ser humano es un participante en el ser subsistente, Dios. En las palabras de Maritain, el hombre es «simplemente una realidad que, subsistiendo espiritualmente, constituye un universo en sí misma, relativamente independiente dentro de el gran todo del universo y dando la cara al Todo trascendente que es Dios». Si Aquino y Maritain están en lo correcto, entonces la dignidad de la persona está por encima de toda la creación. Sin la expresión y el reconocimiento de la personalidad, la humanidad se convierte una raza disyuntiva de individuos egocéntricos incapaces de sostener una sociedad libre y virtuosa.

Esta forma de ver a la persona también informa a la filosofía política de Maritain. Para Maritain, el Estado debe proteger primariamente los derechos de los individuos a través del mantenimiento de la justicia social. El Estado deriva su autoridad del pueblo: «Las personas están sobre el Estado, y las personas no son para el Estado, el

Estado es para las personas». Mientras que las personas están sobre el Estado, la Iglesia está sobre ambos, porque el orden de la vida eterna en sí mismo, está sobre el orden de la vida temporal. A pesar de esta jerarquía, la Iglesia no puede involucrarse en asuntos reservados para el Estado. La Iglesia expresa su supremacía de la siguiente forma: «La dignidad y autoridad superiores de la Iglesia se afirma a sí misma, no por virtud de coerción ejercida en el poder civil, sino por la virtud del alumbramiento espiritual otorgado a las almas de los ciudadanos, que libremente soportan el juicio, de acuerdo a su propia conciencia personal, en cada asunto relativo al bien común político». Porque ambas entidades están preocupadas por el bien común de los seres humanos, la Iglesia y el Estado deben cooperar.

La reflexión de Maritain y su testimonio nos hace comprender que la democracia no es sólo un

método de convivencia política sino que tiene un valor ético en sí mismo, porque se funda en la dignidad de la persona humana y en su libertad de conciencia. Mientras que anteriormente predominaba una concepción política de la religión, donde el cristianismo estaba demasiado ligado a las clases dirigentes, en una alianza ambigua entre trono y altar, Maritain propone, en cambio, una concepción evangélica de la religión en la que lo temporal no protege lo espiritual, sino al contrario, lo espiritual protege lo temporal. Para Maritain, la democracia, como régimen social de justicia y de igualdad es la fructificación temporal del Evangelio. Mucho de esto fue acogido por el Concilio Vaticano II, como documenta la correspondencia entre Maritain y el Papa Pablo VI, y también a través del cardenal Charles Journet, gran amigo de Maritain.

José Luis Vázquez Borau

CRUZ, Manuel y BRAUER, Daniel (comp.): *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*. Herder, Barcelona, 2005, 445 pp.

La compilación realizada por Manuel Cruz y Daniel Brauer recoge 18 trabajos, la mayoría de los cuales fueron presentados en el primer Congreso Internacional de Filosofía de la Historia, celebrado en Buenos Aires en octubre de 2000. Ambos investigadores dirigen grupos de investigación sobre filosofía de la historia en las universidades de Buenos Aires y Barcelona, y *La comprensión del pasado* es en buena medida fruto de la colaboración entre estos equipos. Este doble origen, así como la agitación, desconcierto y sorpresas propias de la reflexión actual sobre la historia son la causa de la variedad temática del libro, pertinente por lo tanto como herramienta para diversas investigaciones concretas sobre filosofía de la historia, así como para que el lector interesado se sumerja con los ojos abiertos en las inquietantes cuestiones que aquí pone en juego la filosofía.

Una de estas cuestiones es la que se relaciona con el nombre de Hayden White, y con las tesis narrativistas o constructivistas en torno a la tarea

de los historiadores. El narrativismo surge como un efecto inesperado del «giro lingüístico», y como resultado de la crítica al estructuralismo y sus pretensiones de fijar los parámetros de cientificidad de la historiografía. La inquietante afirmación narrativista es precisamente la contraria: la historiografía no es una ciencia; no hay que buscar las estructuras o leyes o métodos que permitan definir un estatuto de cientificidad según el cual declarar una narración verdadera frente a las demás. La pregunta no es cuál es la historia verdadera, sino qué hace significativo a un relato histórico. Si esta es la pregunta, White afirma que la respuesta es la misma que para cualquier relato de ficción. Pues los documentos, las fuentes, no hablan por sí mismas, a pesar de lo que digan los historiadores. En un siglo que ha buscado por todos los medios otorgar una base sólida a las ciencias del espíritu, a las ciencias sociales o históricas, frente a las naturales, el narrativismo constituye un claro motivo de preocupación y de escándalo, y por supuesto, un gran incentivo para

la reflexión. Daniel Brauer aborda esta complejidad involucrada en el saber histórico, mostrando que entre las posturas realista y constructivista, mutuamente excluyentes, se encuentra una actividad intelectual que pone en juego nuestras más diversas posibilidades cognitivas, nuestra apertura a la realidad y a la revisión de la misma, y, en paralelo con la capacidad individual de la rememoración, nuestra orientación para la acción, y que requiere varios conceptos de verdad, puesto que consta de diversos momentos: el establecimiento de los hechos, la explicación de los mismos, y la interpretación global. También Herbert Schnadelbäch responde en su texto a las tesis narrativistas; asume la naturaleza narrativa de los textos historiográficos, pero sólo en la medida en que resulta un argumento efectivo contra la filosofía idealista de la historia; ésta surge con Kant y su pregunta por cómo abordar el dilema de que unos seres racionales produzcan una historia que resulta ser una sucesión de despropósitos; pero esta pregunta lleva a buscar un sentido en la historia, que culmina en el despropósito de que una vez descubierto ese sentido, podemos desarrollarlo conscientemente y «hacer historia» al estilo revolucionario. Schnadelbäch propone entonces una interesante alternativa sobre el sentido de la historia: una concepción evolutiva de la historia permitiría comprender la continuidad del pasado, evitando la pérdida de realidad que conlleva el constructivismo, y esquivaría el naturalismo mediante una diferencia entre evolución histórica y evolución cultural basada en que la cultura puede entenderse como un ámbito donde la transmisión no se realiza inevitablemente, sino mediante una cierta elección libre. Respondiendo a algunas ideas de Schnadelbäch, Rosa Belvedresi muestra cómo el tema del sentido de la historia pasa ahora desde la realidad temporal hasta su representación; ya no concierne a la dirección de los acontecimientos históricos en el pasado, el presente y el futuro, sino al significado que los acontecimientos pasados tienen para una comunidad particular, que se lo apropia y se hace cargo así de su pasado. El texto de María Inés Mudrovic se ocupa de una temática cercana, al abordar la noción de memoria colectiva, social o cultural. La importancia de estas

nociones se justifica en que están en la línea en la que pasamos de la epistemología de la historiografía a la conexión entre los acontecimientos pasados y las acciones presentes, que determinan nuestro futuro. En esta misma línea encontramos el trabajo de Carla Codua, quien desarrolla una historia panorámica de la historiografía, y la conecta con nuestros modos de relacionarnos con la tradición, para mostrar que la historiografía tampoco puede ser el lugar de un conocimiento definitivo, pues el pasado es reinterpretable.

La relación de la filosofía con su propia historia se revela como una tarea obligatoria para liberarse de las partes muertas de la tradición, y comprender mejor las nuevas realidades. Así, la crítica a la filosofía idealista de la historia, a Hegel principalmente, está presente en los textos de Martín Sisto y Rolf-Peter Horstmann. El primero se adentra en la tensión que recorre las *Lecciones de filosofía de la historia* en lo relativo a la relación entre lo teórico y lo empírico; el contexto para desarrollar el tema lo constituirá la polémica de Hegel con los que llamaba historiadores puros, a los cuales reprocha su ingenuidad: éstos ignoran que son ellos los que aportan una teoría y una teleología para la reconstrucción del pasado. La respuesta de Hegel será un intento de síntesis entre las concepciones sistemáticas (Lessing, Kant) y empíricas (Montesquieu, Herder) de la historia. Horstmann examina un ejemplo, notable a su entender, de la recepción de la filosofía dialéctica de Hegel por parte del neokantismo: la obra de Jonas Cohn; este examen lo lleva a desarrollar el concepto de razón de Hegel, y finalmente a establecer la tesis de que la filosofía hegeliana de la historia sólo puede ser plausible según como se entienda su concepto de razón. El artículo de Francisco Naishtat también retoma la filosofía hegeliana, pero dejando ver los efectos que los acontecimientos históricos han producido en ella; a la filosofía de Hegel se le ha cuestionado epistemológicamente por sus pretensiones totalizadoras y proféticas; ontológicamente, por sus suposiciones teleológicas y de un *volkgeist*, y axiológicamente, por la introducción de una justificación *a posteriori* de las acciones reales, que presuntamente habrían de acabar siendo racionales. La pur-

ga de idealismo especulativo al interior del pensamiento ha sido paralela con la desviación y dispersión de los acontecimientos exteriores. La caída del muro de Berlín y el auge de la economía transnacional de la consabida globalización nos han llevado de la idea de una historia mundial a la de un presente en el que sólo nos representamos el futuro como lugar de la contingencia y el riesgo.

La conexión entre el pasado y el presente constituye, pues, otra de las temáticas en las que se advierte una verdadera revolución en el pensamiento filosófico. La filosofía, como dice Concha Roldán, ha recibido un baño de modestia mediante la crítica postmoderna. Por eso, en su artículo afirma que una nueva filosofía de la historia debería recuperar la herencia de tolerancia y reflexividad de la Ilustración (que malgastaron sus herederos idealistas) y orientarse por intenciones éticas. Roldán muestra que la historia buscó liberarse de la carga especulativa, pero no del deseo de ser una verdadera ciencia, y esto permitió la entrada de nuevas teorías en historia; la búsqueda de la objetividad ha desplazado la científicidad desde las leyes y la causalidad hacia la metodología (Husserl, Gadamer). Pero aunque la historia no pueda ser una ciencia, tampoco es aceptable el extremo emotivista de un H. White, que al dar primacía al componente poético-expresivo del discurso histórico, lo conduce a un esteticismo que disuelve la distinción entre relatos históricos y de ficción. Otra respuesta al discurso posmoderno, en el marco de una revisión del postestructuralismo de Foucault, la encontramos en el texto de Elías José Palti. Mediante una crítica al reduccionismo presente en el debate modernidad-postmodernidad, y mostrando las inconsistencias de la tesis de la muerte del hombre, Palti defiende la necesidad de separar la noción epistemológica de sujeto de

las connotaciones éticas, para las que se debería reservar la categoría de agente.

A lo largo de todo el libro los autores recientes más citados son Hannah Arendt y Reinhart Koselleck, que alimentan silenciosamente la reflexión actual sobre nuestra condición histórica. A Koselleck no se le dedica un estudio especial, pero por suerte con Arendt este no es el caso. Muchos años antes del debate sobre la concepción narrativista de la historia, antes del rescate del acontecimiento de su cárcel estructural y antes de los análisis de la acción libre independientes de fuerzas históricas, Hannah Arendt ya había desarrollado a su manera estas ideas. Pero (o por eso) la pertinencia y el efecto de su pensamiento para el debate actual aún está por desarrollarse. Por esta razón, la profesora Fina Birulés no se contenta en su texto con conectar a Arendt con los debates recientes como dando a entender que representaran victorias póstumas, sino que nos acerca a las distintas tesis arendtianas pertinentes en la discusión actual, con la originalidad y perplejidades que Arendt siempre produce.

Si uno de los lemas de Arendt era el de la necesidad de reconciliarnos con el presente mediante la comprensión, puede decirse que el texto de Manuel Cruz, que finaliza nuestro libro, recoge el testigo. Aunque lo hace para ir más allá, en la medida que Cruz nos habla de la necesidad de reconciliarnos también con el futuro, de volver a mirarlo con esperanza, de volver a ubicar en él deseos e ilusiones. Hoy percibimos el futuro como algo muerto, como un espacio que no sabemos con qué llenar, porque hemos pasado de concentrar en él una endurecida imagen utópica a rechazar toda figuración de metas e ideales. Y el resultado es la parálisis y perplejidad que hoy lo inundan todo.

Federico Pérez

DERRIDA, Jacques: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, 189 págs.

El lector de *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, tendrá entre sus manos una edición exquisitamente cuidada de los mencionados «dos ensa-

yos» de Jacques Derrida, con una rigurosa y elegante traducción de Cristina de Peretti. Este libro que presentamos ahora editado en castellano,

cuenta con la triste distinción de ser el primero que se publica en nuestro país tras la muerte de su autor el pasado 8 de octubre de 2004, fecha de la que pronto se cumplirá el primer aniversario. El volumen reúne bajo el título *Canallas*, lo que ya anticipa y promete su subtítulo: *Dos ensayos sobre la razón*. Ensayos que reproducen el contenido de dos conferencias: «La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)» fue pronunciada en julio de 2002 en Cerisy-la-Salle, en un Congreso de diez días de duración dedicado al pensamiento de Jacques Derrida y que tenía por tema central la propuesta derridiana «democracia por venir». La segunda conferencia «El «Mundo» de las Luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)», recoge la intervención de Derrida en la apertura de un Congreso celebrado en la Universidad de Niza en agosto de 2002 y que llevaba por título general «Porvenir de la razón, devenir de las racionalidades». Los títulos de ambas ponencias y las temáticas de los dos Congresos nos ponen sobre la pista de la imbricación y afinidad de los dos ensayos, en los que los problemas y los temas tratados por el autor son tan cercanos que, como el propio Derrida indica en el prólogo del libro, «las dos conferencias parecen hacerse aquí eco la una a la otra».

Las cuestiones abordadas en el libro apelan al pensamiento de una cierta «razón por venir», en tanto que «democracia por venir», dentro del marco distintivo de nuestra época, el de la llamada «mundialización». «Razón», «democracia» y «mundo», tres motivos orquestados en torno al pensamiento del «acontecimiento» al que Derrida habrá dedicado una gran parte de su itinerario intelectual. ¿Cuáles son las relaciones por venir entre fuerza y razón en la edad de esta «mundialización»? El seísmo que confusamente se denomina «mundialización» ha puesto a temblar con él, en un mismo movimiento, el tradicional concepto de soberanía «en general» (no sólo soberanía «política», aunque sí incluida —«Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de un *kratos*, de una *kratía*»-) y en

particular la soberanía del Estado-nación. Lo que se pone en juego en la deconstrucción del concepto de soberanía es, por tanto, inseparable de lo que resta «por venir» de la razón, de la democracia y del mundo, «por venir» que se encuentra puesto en riesgo por una aterradora lógica autoinmune. El nuevo lector de Derrida probablemente se sorprenda ante la profusión de comillas alrededor de la expresión «por venir», pero los ya fieles al pensamiento derridiano sabemos que la expresión «por venir» no sólo nombra una indicación que alude al futuro, sino que además, señala hacia un pensamiento de la imprevisibilidad del acontecimiento de «lo que» viene y de «quien» viene. En *Canallas*, esa imprevisibilidad del acontecimiento señalará hacia lo que ocurre «a» la democracia y «por» la democracia, hacia lo que ocurre «a» la razón y «por» la razón, de acuerdo con ese «venir».

Sólo en nombre de la razón puede Derrida desconfiar y alertar sobre ciertas «racionalizaciones», en concreto de alguna muy potente, como la que está en curso en nuestros días. Promovida por unos Estados hegemónicos, a la cabeza de los cuales se coloca Estados Unidos (la super-potencia, el super-poder, la razón del más fuerte), consiste en acusar y emprender una campaña de acciones contra otros Estados calificados por los primeros de «Canallas» (*rogue States*), alegando las infracciones de éstos últimos al derecho internacional. Muy pronto se ha puesto en evidencia que los supuestos garantes de ese derecho internacional son sus primeros transgresores. Y es que hay algo de Estado canalla en todo Estado y el abuso de poder es inherente al concepto mismo de «soberanía». El empleo del poder es «originariamente» abusivo y excesivo. Lo que Derrida propone trazar aquí es la «lógica» del concepto de soberanía, más falto de crédito y legitimidad hoy que nunca. Y lo que esta lógica pondría en evidencia, *a priori*, es que desde el momento en que existe soberanía, existe abuso de poder y *rogue State*. «El abuso es la ley de la utilización, ésta es la ley misma, ésta es la «lógica» de una soberanía que sólo puede reinar sin compartir.» No se puede, por tanto, precipitar un «sí» como respuesta a la pregunta que Derrida dispara al lector: ¿Hay estados canallas?. Porque como bien nos hace ver a lo largo de su argumen-

tación, donde no hay más que Estados canallas, ya no hay ningún Estado canalla.

Al haber dejado a descubierto la vulnerabilidad del concepto de soberanía, y al hilo de este motivo conductor Derrida se pregunta qué pasa entonces con los motivos de «guerra» del discurso ordinario (cuando ya no son pertinentes las tradicionales distinciones schmittianas entre guerra internacional, guerra civil o guerra de «partisanos»), del «terrorismo» de la retórica oficial (nacional o internacional y asociado a este clásico concepto de guerra) e incluso de «lo político» (que ya no se estabiliza en referencia a estos territorios que son los Estados-nación). Estos análisis dan ocasión al filósofo de ajustar cuentas con una cuestión que asediaba su pensamiento desde largo tiempo atrás: la cuestión de la «democracia por venir» que, desde que fuera mencionada por vez primera en *Du droit à la philosophie* en 1989, no había sido escrutada por Derrida con tanta minuciosidad y esfuerzo esclarecedor. Esfuerzo que, ahora en *Canallas*, le lleva a atreverse incluso con otro motivo hasta ahora inédito en su obra: la libertad. Se hace necesario reinterpretar la libertad fuera del discurso dominante sobre la democracia de toda la tradición de la filosofía política que la ha determinado siempre como poder, dominio o fuerza, esto es, como la libertad de un «yo puedo» autónomo. Para abordar este pensamiento de la libertad recurre al ejemplo de Jean-Luc Nancy, autor del libro *La experiencia de la libertad* con el que dialoga a lo largo de dos de los capítulos centrales.

Al final de su recorrido, la propuesta de Derrida en *Canallas* será establecer una distinción frágil, pero necesaria. Distinción lábil y escurridiza pero indispensable entre, la «soberanía» (que siempre se nos ha mostrado bajo el estigma de la indivisibilidad, ya se trate de la soberanía de la razón –sistema arquitectónico unificado que no tiene en cuenta las racionalidades plurales más que para subordinárselas– o de la soberanía del Esta-

do-nación, que por ser absoluta e incondicional era también indivisible) y la «incondicionalidad» que se encuentra en el corazón de la exigencia crítica –«deconstructiva, si quieren», dice Derrida– de la razón. Llega el momento de plantearse cómo pensar esta partición, esta exigencia de disociación que siga siendo fiel, en nombre precisamente de la razón y del acontecimiento, a la postulación de incondicionalidad, y que esta disociación permita, a su vez, deconstruirse una vez separadas, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Partición que nos entregaría una soberanía que siendo fuerza no será ya sino el oxímoron de una *fuerza débil*. Fuerza sin poder, poder sin fuerza que se abre en la imprevisibilidad de un acontecimiento sin horizonte y que obliga en la venida singular del otro. Jamás ha abandonado Derrida este pensamiento del acontecimiento a turbios irracionalismos. *Canallas*, lejos de eso, es el lugar para defender que pensar y decir el acontecimiento no es ir en contra de la razón, sino la oportunidad para pensar, racionalmente, algo como una «razón por venir».

No nos parecería acertado finalizar esta reseña sin ceder la escritura a Jacques Derrida, para que sea él mismo quien ofrezca al lector un adelanto, una señal que anuncie lo que encontrará en estos *Dos ensayos sobre la razón*: «La deconstrucción, si algo semejante existiese, seguiría siendo, en mi opinión, ante todo, un racionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea crítica, a saber, la del *krinein*, de la *krisis*, de la decisión y del juicio binario o dialéctico».

Cristina Rodríguez Marciel
Becaria FPU / UNED

GONZÁLEZ, Moisés (comp.): *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, 489 pp.

Pensar el dolor parece requerir, entre otras cosas, y como quería Ricoeur, abrirse a los símbolos —religiosos, estéticos— perfilados a lo largo del tiempo en los documentos de la cultura, símbolos con los que se ha tratado de dar una primera expresión a nuestra reacción ante el mal, para, pensando sobre esa simbólica —si es que efectivamente el símbolo da que pensar—, tratar de asir una experiencia que nos desborda en lenguaje conceptualmente articulado.

Si una de las primeras funciones de las religiones es procurar un último escudo protector frente al sinsentido y el caos, como advierten Berger y otros sociólogos de la religión, no es de extrañar que ellas hayan sido artífices primordiales en esa tarea de domesticar el dolor y, por diferentes vías, intentar procurarle un sentido. A ello apuntan algunas de las reflexiones iniciales de Moisés González, profesor de Filosofía en la UNED y editor de este volumen colectivo, en su breve pero sugerente estudio introductorio «¿Qué puede hacer la filosofía por el hombre?», en donde, además de la referencia a otros autores, se perfila la importancia que para la cuestión albergan libros como el de Job, objeto posterior de un rico pensamiento filosófico, de Kant y Hegel a S. Weil, C. G. Jung o R. Girard, tal como quiso mostrarlo en su libro, *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios* (México, UAM, 1992), Isabel Cabrera.

Pero, sin desdeñarlos, no es por esos derroteros por donde transitarán en lo esencial las colaboraciones a este libro, centrado ante todo en la reflexión filosófica sobre el dolor o, por decirlo de un modo más preciso, en *algunas* de las principales reflexiones que sobre el mismo se han hecho, pues el tema es de tal envergadura que ni siquiera una obra de amplias dimensiones, como la que estamos comentando, podría abarcar perspectivas que se convertirían en enciclopédicas, aun queriendo dar una visión sintética del asunto. Las incluidas en el volumen son lo suficientemente ricas y plurales, como para que el lector interesado pueda más tarde continuar sus búsquedas por otros derroteros o proseguir en algunos de los en él abordados y de los que en esta sucinta nota no podemos sino

hacernos eco, consignando los diversos estudios y deteniéndonos brevemente en algunos de ellos, sin por eso desmerecer en absoluto los restantes, sino más bien tan sólo por cuestiones de afinidad temática.

Del mundo oriental («El Vedanta Advaita ante el sufrimiento»), del islámico («El concepto de sufrimiento en la filosofía islámica») y de la Grecia arcaica («Sabiduría y aflicción en la Grecia arcaica: Aquiles, Pandora, Orfeo»), se ocupan, respectivamente, Mónica Cavallé Cruz, Santiago Escobar y Juan Ignacio Morera. El resto de los estudios se concentran en momentos privilegiados de la filosofía occidental moderna, del Renacimiento a nuestros días. Es el caso, para empezar, de las dos colaboraciones que el propio editor de la obra, Moisés González, especialista en la filosofía moderna renacentista, nos ofrece a propósito de Erasmo («La batalla contra el mal en Erasmo: Una apuesta por el hombre») y Maquiavelo («Paz civil y violencia en Maquiavelo»), donde la elección por el humanismo erasmista y la *virtú* maquiavélica, no pretende sino confrontar la diversas perspectivas desde las que problemas similares son abordados en una misma época. Es cierto que, frente a las lecturas más triviales y divulgadas de Maquiavelo, Moisés González insiste, apoyándose no sólo en *El Príncipe*, sino asimismo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en otra más compleja y matizada, según la cual, en absoluto se trata en Maquiavelo de la apología de una violencia «caprichosa y gratuita», sino en aquélla que, a su entender, «resulta necesaria para hacer frente a la maldad de la naturaleza humana», en vistas a un funcionamiento ordenado del Estado. Con todo, no es menos cierto que las propuestas erasmistas no dejan de contar con una y otro, pero las vías de resolución propuestas son tan diferentes, como para que se haya podido hablar cabalmente, como en su día lo hizo Ignacio Sotelo, del nacimiento, casi a la par, de la «razón utópica» (encarnada emblemáticamente en la obra del amigo de Erasmo, Tomás Moro) y de la «razón de Estado», que seguirán contraponiéndose en diversas figuras a lo largo de la modernidad (si para

Kant, la verdadera política no puede dar un paso sin rendir antes pleitesía a la moral, según defenderá en *La paz perpetua*, para Hegel el Estado será la utopía misma encarnada, mientras que para Marx sería la progresiva extinción del Estado la que podría cancelar la «prehistoria» de la Humanidad para dejar paso al comienzo de su verdadera historia...).

Precisamente del mundo ilustrado, en su versión francesa, se ocupa un rico y preciso estudio de Alicia Villar («El debate entre los ilustrados franceses sobre el sufrimiento y las catástrofes»), que ya había publicado y anotado los principales textos de Voltaire y Rousseau al respecto (*En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995), según tuve ocasión de comentar con algo más de detalle en «La Ilustración y el mal» (*Isegoría*, 20, 1999, 155-157).

Del siglo XIX, de Hegel a Nietzsche, por decirlo con el título de la obra de K. Löwith, se ocupan, en cuanto a Hegel, Clementina Castillo, desde la perspectiva estética («Sonreír a través de las lágrimas. Arte y dolor», y Jacinto Rivera de Rosales, en una densa y valiosa contribución («Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento»), como podría esperarse de un merecidamente reconocido especialista en el idealismo alemán; Manuel Suances, estudioso del irracionalismo en diversos autores del XIX desde hace ya largo tiempo, aborda «El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer», mientras que Enrique Salgado lo hace de «Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento».

Al siglo XX se consagran por último seis estudios de algunas de sus figuras o corrientes fundamentales. Juan Ignacio Morera, que, además del estudio sobre la Grecia arcaica, colabora en el volumen con un muy documentado estudio «En torno al sufrimiento de Edipo (tragedia y psicoanálisis)», concluye su aportación al mismo, incidiendo de nuevo en la temática psicoanalítica, con «Aspectos del malestar social en Freud», en donde son tenidos muy en cuenta, entre otros, ensayos como *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* o *El malestar en la cultura*, abriéndose finalmente, en esbozo, a otras lecturas

diferentes a la freudiana, como las de E. Fromm, E. Bloch o H. Marcuse. Más pormenorizadamente se ocupa de éste (tras hacerlo asimismo de «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en donde hace valer su conocimiento de la filosofía de inspiración fenomenológica) Carmen López, al considerar la red conceptual elaborada por Marcuse —particularmente en *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*—, en ese peculiar entrelazamiento utópico que de marxismo y psicoanálisis quiso efectuar su autor, a fin de levantar la costra de represión sobrante que el mundo de la razón instrumental alzaba por doquier. Uso instrumental de la razón que alcanzó su paradigma del horror en el Holocausto, a propósito del cual, Agustín Serrano de Haro —que lleva tiempo, en cuanto investigador del Instituto de Filosofía del CSIC, ocupándose del tema— su reflexión: «Dos planteamientos acerca del mal y el holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim».

Finalmente, y, como a veces se dice justamente, *last, but not least*, en su estudio «Compadecer/Simpatizar: Hacia una filosofía de la hospitalidad», Diego Sánchez Meca nos ofrece toda una «introducción» o una lectura de conjunto del pensamiento de E. Lévinas, de su crítica a la filosofía occidental y de su propuesta de «la Ética como Filosofía primera», que —con independencia de las críticas que al propio Lévinas cupiera realizar—, resulta de un excelente trazado, en el que es de agradecer, además, la claridad con que se desenvuelve en un pensamiento denso, que un autor no exento a su vez de densidad, como lo es Paul Ricoeur, censuró en su día, entre otros motivos, precisamente por su poco asequible estilo y por su lenguaje.

Agradecimiento coextensivo a los diversos autores de esta obra en su esfuerzo por ofrecernos algunos de los hitos que el pensamiento sobre el dolor y el mal ha provocado a lo largo de momentos primordiales de nuestra historia, y que el impulsor del mismo, Moisés González, ha tenido el mérito de coordinar y de ofrecer a nuestra propia reflexión.

Carlos Gómez

LANDSBERG, Paul Louis: *Problemas del personalismo*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid, Fundación E. Mounier, 2006, 157 págs.

El instituto *Emmanuel Mounier* nos presenta, en el número 17 de su *Colección Persona*, la obra *Problemas del personalismo*, conjunto de artículos de Paul Louis Landsberg, ya publicados en *Esprit*, *Revue Philosophique*, y *Recherches Philosophiques*, entre 1934 y 1939, reunidos y prologados por Jean Lacroix y ahora traducidos por Carlos Díaz.

Vemos a lo largo de las páginas de este libro cómo Landsberg va tratando diversos temas que preocupan a la sociedad de los años a los que pertenecen dichos artículos pero bajo el prisma de su posicionamiento como autor dentro de la corriente del personalismo. No se trata de una mera miscelánea, sino de unas reflexiones que vuelven, desde diversos ángulos, sobre unos cuantos problemas centrales: la idea de la persona, el compromiso personal, el problema de la guerra, la muerte, el matrimonio, la enfermedad... Concretaremos esos diversos ángulos como presentación y aperitivo para el lector de esta obra.

Nada de lo que trató Landsberg puede entenderse sin esa indisoluble unidad que para él era el hombre, unidad entre cuerpo y espíritu. No se trata de una unión de dos sustancias ni de pura vegetalidad o animalidad. El individuo humano es un todo, penetrado y formado por lo que llamamos «persona» y ésta es más un proceso de personalización que una sustancia estática. Sólo por este proceso la persona puede ser tildada de singular; singularidad que se torna en reciprocidad cuando se descubre inserta en una comunidad constituida por realidades que también son irremplazables en razón misma de esa singularidad, y subrayada, sobre todo, por la relación tan íntima que la persona puede llegar a tener con Dios. La persona sólo llega a autoperibirse tomando contacto con esa realidad profunda en la que se descubre como criatura al mismo tiempo que entrevé a su creador.

Pero en virtud de esa indisoluble unidad entre cuerpo y espíritu la persona se degrada cuando se ve cerrada en un individualismo negativo. Somos cuerpo, por tanto somos encuentro y somos historia. Nuestra existencia humana está tan implicada

en el destino colectivo que nuestra vida humana no puede nunca ganar su sentido más que participando en la historia de las colectividades a las cuales pertenece. El compromiso realiza la historicidad humana y querer eliminarlo es eliminar el progreso mismo de nuestra cualidad humana. Eludir la historicidad responsable es imposible.

Esto, a la vez, es doloroso, y Landsberg jamás rebajará un ápice el sufrimiento del mundo y el sufrimiento que conlleva el compromiso ya que acción y resistencia van unidos igual que el amor y la experiencia de choque son inseparables, pero no tenemos ni el derecho ni la posibilidad de rechazarlo, no podemos romper la vinculación entre el porvenir individual y el colectivo. Antes del coraje frente a la resistencia de las cosas está el coraje de no cerrar los ojos, y el hombre que actúa no tiene tiempo ni ganas de esperar o desesperar. El conocimiento íntimo sólo llega por el compromiso.

Igual que la persona es un proceso de personalización así también la causa de nuestro compromiso es susceptible de un proceso de perfeccionamiento. La imperfección de la causa de nuestro compromiso, con la que hay que contar para no caer en fanatismos, motivará una constante búsqueda de la perfección de dicha causa, la búsqueda de la *verdad*. La fidelidad a esa causa por parte del comprometido comporta un riesgo y un sacrificio que no podemos evitar en virtud de esa «imperfección» de dicha causa, pero el compromiso es un acto total (de toda la persona: inteligencia y voluntad), un acto libre (no podemos renunciar al pequeño margen de libertad que es concedido si no queremos convertirnos en objeto) y un acto de fidelidad (ésta es la que constituye a la persona).

¿Dónde está la raíz del compromiso? En el amor. El amor comporta una penetración en el interior de lo real que es indispensable para el conocimiento, y es que no puede haber compromiso sin conocimiento, y la sociedad en la que se ve envuelto Landsberg es una sociedad donde queda oculta la verdad por el «mito» imperante de la irrealidad de lo teórico así como el «mito» de la armo-

nía preestablecida en el que cristalizan los totalitarismos de la época. La vida se ha separado de la verdad (se afirmará en este libro) y los mitos buscan la tiranía y no la verdad, como ocurría en los mitos antiguos.

Pero el hombre comprometido y responsable es fiel a la verdad, se somete a la realidad y disciplina sus deseos subconscientes. Ahí radicará su fuerza, en el servicio a la protección de unos valores que quiere encarnar y que se encuentran amenazados, sobre todo el de la esclavitud de hombres y de pueblos a los que se les está imposibilitando la realización de su vocación.

Éste es el último ángulo desde el que habría que mirar la obra de Landsberg, ángulo que, por lo demás, envuelve todo lo que hemos dicho con anterioridad: la *vocación*.

Realizarse a sí mismo significa entrar en relación verdadera entre la persona que él es y la que debe llegar a ser, con las demás personas y Dios. Esta vocación se va viendo a través del pensamiento y de los acontecimientos. Responder a la llamada de éstos y hacerse persona es lo mismo. Por eso la vocación se produce bajo la forma de un

impulso vivido. Podemos datar su descubrimiento pero no el origen de nuestra vocación. La atención a esa vocación ya es una manera de responder a su llamada. Podemos huir de ella pero no podemos negar nunca su presencia. Estamos marcados por su herida, herida incurable.

Pero bajo la forma de la vocación propia están presentes los valores, los cuales no existen en un «imperio de valores puros». Los valores son inconcebibles sin la existencia personal. Sin ésta no habría valores. Pero cuando los realiza le son dados como independientes formando una dimensión de trascendencia que pertenece a la persona. Los valores están íntimamente contenidos en las direcciones de las diversas vocaciones humanas.

Al comprometerse y actuar es cuando comprendo la situación y conozco los valores que estaban implícitos en ella.

Este es el horizonte de reflexión de Landsberg en esta obra. En ella nos habla como hombre, como cristiano y como filósofo comprometido en un movimiento histórico concreto y definido.

Ramón Horcajada

RIVERA, Juan Antonio: *Carta abierta de Woody Allen a Platón*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, 284 págs.

Aunque los puristas en filosofía consideren que ésta no puede guardar una relación de igual a igual con el cine, por las diferencias que los separan, tanto en el tiempo como en la profundidad de los temas a tratar, Juan Antonio Rivera nos hace ver que es en las posibles diferencias donde hay que buscar su adorable complementariedad. Aunque Platón condenaba la imagen como algo falto de verdad por ser la copia de una copia, tenemos nuestras dudas de que hoy, muchos siglos después, no viera en la posibilidad de la imagen un acercamiento a la realidad, una forma de acercar la verdad por un camino más directo que el de la palabra, de una manera parecida a la utilización que él mismo hacía del mito para acortar los caminos epistemológicos.

En el libro de Juan Antonio Rivera vemos una complementariedad y una riqueza informativa que, tenemos la impresión, sólo con la explicación

filosófica se quedaría incompleta. El autor utiliza películas, ¡qué bien las cuenta! para expresar ideas filosóficas, políticas, sociales, culturales, y analizar las posibles sendas y veredas a las que éstas dan lugar. La película es un motivo o una excusa, o las dos cosas juntas, para entrar en profundidad en temas de indudable importancia en la sociedad actual. Valga como ejemplo de esto último el análisis de la película *Antz*. Se utiliza la misma como una exposición de *La República* platónica, viendo en esta una utopía colectiva como superorganismo, para pasar posteriormente a otras dos realidades, que quizá por los extremos a que llegaron las mismas se debieron quedar en utopías, como son el nazismo y el comunismo. La película es el punto de partida desde el que el pensamiento deviene en una crítica de cuestiones que le interesan al autor. No se trata de un análisis exhaustivo de lo

que es el comunismo o el fascismo, sino de mostrar, teniendo de pretexto a la película, lo que el autor quiere señalar sobre las utopías. Sin duda que sobre las utopías se puede hablar sin necesidad de tomar como base el argumento de ninguna película, pero da la impresión de que si acompañamos la idea con un ejemplo gráfico el resultado estará mas cerca de la verdad que se quiera reflejar. A veces la imposibilidad de una adecuación del pensamiento con la palabra se puede mitigar con la información que lo visual puede producir.

Otro ejemplo que refleja muy bien lo anterior, esto es, la complementariedad de la imagen con la palabra, es la utilización que el autor hace de la película *La ciudad sin nombre* para explicarnos las distinciones que hace John Rawls entre justicia procesal perfecta, justicia procesal imperfecta y justicia puramente procesal. Es seguro que con la lectura de ese gran libro llamado *Una teoría de la justicia* lo vamos a entender, pero cuánto más completa es la información si vemos, claramente, su aplicabilidad en un caso práctico. No se trata con esto de desmerecer la pureza explicativa de la filosofía, sino de reseñar que sus explicaciones pueden ser completadas, aunque es evidente que no siempre, con las aportaciones de otras artes, en este caso el cine.

Cuestiones que han interesado a la filosofía desde tiempos inmemoriales, aunque quizá más en la modernidad, como son la importancia del Estado en una sociedad de hombres hobbesianos: «homo honinis lupus», el contractualismo roussoniano, el liberalismo de Adam Smith, el evolucionismo de Darwin, son tratados desde el hilo conductor que una película elegida *ad hoc* nos propone,

Otros temas de interés general como el dinero, el poder, la amistad, el azar, son tratados con el rigor y la profundidad de pensamiento que merecen. El título, o en este caso la aparición del nombre de Woody Allen en el mismo, no debe llevarnos a suponer que los temas a analizar van a ser realizados de una manera woodyalenniana, esto es, de manera hilarante, no es este el caso; sin omitir, por otra parte, que el libro tiene una cadencia literaria muy agradable y ligera. El autor hace acopio de aquello que decía Ortega: «la claridad es la cortesía del filósofo». El libro es riguroso, ameno y profundo, haciéndonos huir de la anquilosada idea de que un libro si es riguroso debe ser de ardua y difícil lectura.

José Manuel Campillo Ortega

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio: *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona, EUNSA, 2006, 222 pp.

No es fácil de entrada una aproximación al conjunto de la obra de Scheler, tan profusa en solicitudes, desde un hilo conductor definido. Sin embargo, Sergio Sánchez-Migallón a mi juicio lo logra, al centrar su libro en la persona —desde la que otea el amplio paisaje de los valores, su perspectivismo individual e histórico o la unidad y variabilidad inseparables del ser personal— y en la tarea pedagógica de su formación, bajo cuyo prisma le salen al paso, entre otros, los temas antropológicos y éticos del seguimiento de los prototipos o el ordo amoris y la disposición de ánimo como claves para su autocomprensión y para la comprensión ajena.

El itinerario seguido es circular: empieza con el problema de los límites en la influencia educati-

va sobre las disposiciones de ánimo, y ello le traslada progresivamente a la necesaria modelación moral de la persona por sí misma y a su correlativa categorización fenomenológica y ontológica, para terminar regresando a las condiciones precarias en que se asienta la educación precisa para el avance moral en la persona.

El análisis de los componentes de la acción lleva al autor a destacar la disposición de ánimo como el elemento básico, renuente al influjo de los preceptos y consejos educativos, para los cuales sólo cabe un campo de aplicación en el margen variable de contenidos de imagen que queda entre la disposición anímica y la acción (p. 29). Pero el examen del dinamismo singularizador de la perso-

na humana reserva el encuentro con el papel ineludible que los modelos o prototipos morales ejercen en su formación, toda vez que en ellos se patentizan los valores a los que la persona se dirige a través de sus disposiciones fundamentales: del prototipo irradia una apelación a los actos de querer puro para que reflejen el *ordo amoris* al que esencialmente apuntan. Lo cual engarza con la tesis scheleriana de que el modo de dárseme la otra persona es coejecutando idealmente sus actos de amor, único modo compatible con el hecho que no pueda ser representada en su esencia personal como un objeto. De este modo, la educación acaba dependiendo del ejemplo viviente del formador y de su incorporación por el educando a la disposición de ánimo germinalmente poseída, pero «en espera» de un desarrollo adecuado. En el seguimiento al arquetipo nos hallamos, así, en un suelo ético más radical que el que suministran la vivencia de la obligación o el conocimiento abstracto de lo que es bueno, ya que es un seguimiento tal que ancla en la disposición inherente a la persona moral. «...la tracción que ejerce el prototipo es *a priori* respecto de todo conocer y actuar morales. Más aún, las vivencias de cumplimiento, en las que reconocemos nuestro prototipo como tal, revelan que nuestra disposición de ánimo ya estaba orientada hacia los valores que configuran dicho prototipo» (p. 69).

El crecimiento del germen personal se opera según Scheler por funcionalización de las esencias valiosas, al extraer de ellas unos esquemas o reglas asumidos en el comportamiento. Es aquí donde se abre un marco para la proposición y encauzamiento de la conducta por el educador, una vez que se parte de su anclaje inicial en la disposición axiológica esencial singularizada con la persona. En otros términos: como no abarco con mi conocimiento estimativo todos los valores que estoy llamado a realizar, confío en la persona a la que axiológicamente sigo y hago propias al actuar las perspectivas axiológicas que su comportamiento me deja entrever. Pero si las reglas no se ajustan a la dirección axiológica ideal de la persona o frustran sus expectativas de cumplimiento, se producen deformaciones, sobre todo en el niño o en el joven, de las cuales el resentimiento es la que

extiende más duraderamente sus efectos en forma de espejismos estimativos y de trastornos en los actos de querer.

Pero aún queda por examinar cómo la propia disposición de ánimo está sujeta a transformaciones y enderezamientos. En efecto, los actos procedentes de la persona se anudan intencionalmente desde el sentido, que, lejos de unificar las vivencias de un modo meramente lineal, puede trasfundir el sentido anteriormente vivido desde una perspectiva más comprensiva, como sucede en el fenómeno del arrepentimiento. Y como la percepción axiológica correspondiente viene favorecida o impedida por factores externos anteriores al sentido, asume aquí la educación un papel *indirecto*. Y también se advierte que, sin la vivencia previa de ser-amados, no llega a desplegarse la dirección propia del *ordo amoris* (p. 112); lo cual convierte al educador en prototipo *directo* para la formación de la persona.

Sin embargo, parece que Scheler no diferencia con nitidez los planos fenomenológico y ontológico de los datos de conciencia que examina (p. 131). Así ocurre al contraponer el yo –vital– y la persona –espiritual–, por el hecho de que son dados de modo esencialmente diferente; o bien al reducir la persona a un centro activo sin consistencia ontológica en razón de que sólo es dada en la realización de sus actos («¿es suficiente en general que algo se dé de un modo para afirmar que sólo consiste en lo así mostrado? Y, aplicando ello al problema que nos ocupa, ¿implica la imposibilidad de percibir como objeto a la persona que no puede de ningún modo pensarse como un ser en sí?», p. 139); o bien la oposición antropológica entre naturaleza biológica general y persona individual de sus últimos escritos responde a la constatación de tendencias contrapuestas, pero también a la hipostatización ontológica de sus principios.

El libro de Sánchez-Migallón viene a cubrir un hueco en la escasa bibliografía castellana sobre Scheler, al ofrecer una visión panorámica contando con la práctica totalidad de sus escritos y en diálogo con las interpretaciones actuales más autorizadas. La exposición es abierta y sugerente, ya que permite al lector advertir la riqueza de intuiciones y análisis en la obra scheleriana y a la vez

la frecuente ausencia de las categorías personalistas adecuadas en las que apoyar los fenómenos que descubre (así, a propósito de lo que reemplazaría a la sustancia y a la causalidad para hacerse cargo de la identidad y de las afecciones de la persona; o bien en relación con la potencialidad y facticidad con las que Scheler cuenta en sus descripciones,

pero sin darles cabida al caracterizar a la persona; o bien en lo que se refiere al modo de insertar el deber y la normatividad morales en el seno de una experiencia guiada por los valores objetivos dados intencionalmente...).

Urbano Ferrer

SÁNCHEZ OROZCO, Pilar: *Actualité d'une sagesse tragique (La pensée de Marcel Conche)*. Traduction de l'espagnol par Marilyne Buda et Fanny Clain, préface d'André Comte-Sponville. Le Revest-les-Eaux, Les Cahiers de l'Egaré, 2005, 352 págs.

Esta tesis de doctorado (Universidad de Madrid, 27-06-03) expone sistemáticamente, con lúcida simpatía y arte pedagógico, la filosofía de M. Conche en la unidad de medio siglo de desarrollo. Precisos y pertinentes, los análisis clarifican el movimiento de este pensamiento. El lector de Sánchez Orozco comprende que –para su pensador– filosofar es la *rara actividad* que manifiesta la excelencia y la realización del hombre y el sentido de la vida. Pensar personalmente a partir de sí mismo y gracias a la meditación de autores escogidos como compañeros tan apasionados por la verdad como uno mismo, tal es la tarea vital que M. Conche asigna al filósofo, en primer lugar a sí mismo eminentemente investigador, pero no poseedor de la verdad respecto al *Todo de la realidad*. Proclama la prioridad de los griegos, en primer lugar de los Presocráticos, pues ellos son los que enseñaron al mundo la *identidad de la razón y la libertad*. Sin embargo, filosofar no es cuestión de demostración. Cada filósofo, como M. Conche, debe elaborar su propio *ensayo* a su medida. «Singularidad del pensamiento, universalidad de la filosofía», se enuncia en el prefacio. M. Conche se sitúa entre los filósofos problemáticos que cuestionan a los dogmáticos. Pero no problematiza la moral y su metafísica se ha ido modificando; por ello su intérprete ha dividido la obra en cuatro partes: metafísica de la Apariencia, metafísica de la Naturaleza, Moral y Sabiduría trágica.

El inicio escéptico del filosofar de M. Conche rechaza los conceptos claves de la metafísica. De la presencia de un mal absoluto se deriva el *ateísmo axiológico*. Desprovista de sentido, la idea de

Dios es ilusoria e inoperante y con ella son rechazadas las demás ideas que pretende fundamentar. Así, es necesario renunciar a la Verdad absoluta, a la esencia del Hombre, a la idea de Mundo y, correlativamente, a las ideas de Orden, de Ser y de Todo. La desautorización de toda noción de Dios significa igualmente el abandono de la teodicea, del optimismo, de toda la tradición cristiana hasta Hegel incluido, y de todo fundamento. El *proceso de desrealización de la realidad* se universaliza. La totalidad ya no es un Todo, las diversas cosas no tienen ni esencia ni ser. Desde ese momento no hay más que apariencias, y M. Conche inventa el concepto de *Apariencia asboluta* –prestado más que tomado prestado de Pirrón–, es decir, pura apariencia que no remite a ningún objeto ni a ningún sujeto, que no es sino auto-apariencia. Sin embargo, comprendemos con Sánchez Orozco que este escepticismo no es total en el sentido de que enuncia una verdad metodológica, que no es condena al silencio, ni al nihilismo lógico ni al axiológico, ni a la abstención vivida. Renunciar a conocer es afirmar el valor de pensar por y para sí mismo, de repensar personalmente el conjunto de lo real, lo que implica un pluralismo de discursos filosóficos. En metafísica no puede haber pruebas, sino solamente meditaciones y argumentos.

De todos modos, el nihilismo ontológico no puede recusar la constante verdad del devenir heracliteano y, por lo tanto, en el fondo, de la inmutabilidad parmenídea del «*hay*» (*il y a*). «La muerte, el devenir, el tiempo, no pasan y no pueden sino ser pensados sobre la base de la Naturaleza» (p. 38). La eternidad de la fugitiva Apariencia conduce a

M. Conche a su naturalismo con la experiencia metafísica fundadora de la infinita *Fisis* englobante, *deviniente*, intotalizable. Este *desarrollo* (más que evolución, para M. Conche, según la distinción establecida por Evaghélos Moutsopoulos) parece una *involución*, en tanto que conduce al autor a «devenir cada vez más él mismo» (p. 39) y cada vez más griego. La *razón griega* consiste en «filosofar de la manera más natural posible» (p. 135) excluyendo toda revelación, pues la Naturaleza se ofrece a todos los humanos. M. Conche se sitúa sobre el terreno de un filósofo universal y de un *quasi-ecumenismo metafísico*.

Estima Conche que la moral, la ética y la política, indemnes del nihilismo, no requieren ningún fundamento metafísico y se sitúan fuera de la filosofía, aunque en relación con ella. La moral no se funda como sobre la reciprocidad dialógica de un reconocimiento de igualdad y de derechos entre los humanos. La universalidad de deberes conlleva la libertad que tiene todo individuo de vivir su singularidad. En efecto, el carácter absoluto de la moral va a la par del pluralismo de la ética que

recomienda elecciones individuales. Consideramos que M. Conche tiene aquí los *dos extremos de la cadena* como en los demás planos: tiempo eterno y tiempo histórico reducido. Naturaleza no estructurable y mundos estructurados, vida y muerte, sabiduría y filosofía. Cuando una ética deviene arte de «vivirse» (p. 294) en reflexión, sin subordinación a una metafísica y a la verdad, se asume como sabiduría. Para los humanos, únicamente hay *grados de ser* y múltiples y excepcionales maneras de *ser verdaderamente*, es decir, de devenir *causa sui*. Por ello, M. Conche vive y piensa una sabiduría trágica ligada a su metafísica de la Nada y de la Naturaleza, pues el sabio trágico debe responder a este desafío: lo que tiene más valor está condenado a perecer. La vida sólo tiene sentido en sí misma, a saber, «en el amor de los que vienen detrás de nosotros» (M. Conche, *Confession d'un philosophe*). Tal es el recorrido del pensamiento de M. Conche que nos ofrece Sánchez Orozco en esta densa monografía.

Jean-Marc Gabaude

SANTOS GUERRERO, Julián: *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

El círculo, porque «es metáfora» (p. 52), introduce un elemento de tensión entre términos que, en principio, no están destinados el uno al otro: trazar un círculo significa, pues, originar y destinar. Julián Santos en su libro traza tres círculos: no tres círculos concéntricos sino desencajados, tocándose en diversos puntos. Los momentos de cruce son potencialmente los momentos de tensión y de pregunta: pregunta por el arte, por las artes. Jacques Derrida (JD) firma las preguntas de la deconstrucción y Julián Santos (JS) entromete su firma en el gesto mismo de Derrida: firma sobre firma. No en la coincidencia (imposible) de firmas sino en el cruce (siempre peligroso) de una y de otra.

Los círculos son tres: 1. *La representación: Deconstrucción y ceguera. ¡Ojo al cruce!*; 2. *Desvíos por el tiempo y el lugar*; 3. *El soporte*.

Evidencia primera: ‘ceguera’, ‘desvíos’, ‘soporte’. Es decir, no la visión amplia y clara de

las artes, sino la ceguera; no el camino recto y seguro hacia las artes, sino el desvío; no la realidad misma de las artes, sino el soporte. La deconstrucción es ingobernable justamente porque le gusta insinuarse más que *presentarse*: no es posible ubicarla en su lugar, interpretar su gesto, leer su mirada. Menos aún le gusta *re-presentarse*: delegar su presencia, su nombre o su firma. La deconstrucción se arriesga: «Un erizo atraviesa la escena, las rutas de la deconstrucción» (p. 83). El momento de darse de la obra de arte, su ocasión, coincide con la posibilidad de tacharse. La obra de arte, mirada desde la deconstrucción, siempre es atraída por el accidente: ocurre sin cálculo ni previsión, ocurre singularmente. El diálogo frecuente de Derrida con Heidegger pone de manifiesto la diferencia de punto de vista entre los dos: el planteamiento circular e inicial (en el origen) es trazado de forma diferente por uno y por otro. Si en

Heidegger hay un poner por obra de la verdad, una realización efectiva, un venir a la presencia, en Derrida hay un diferimiento de la venida. Si Heidegger enfatiza la retirada del Ser, Derrida acentúa el diferimiento de la venida. La verdad como tal no llega a venir porque está rota, arruinada en el origen. Los círculos de Julián Santos tocan en varios momentos y lugares esa diferencia (cf. pp. 38, 94, 143, 157 ss., 194-195, 149-150, 161, 165, 166, 178-179, 180-181, 183-184, 197, 210). La abundancia de referencias proviene de la importancia concedida al diálogo entre Heidegger y Derrida para interrogar las artes. Podríamos afirmar que la deconstrucción, en su «irreprimible gusto por la provocación» (p. 210) fantasmiza la obra de arte, la lleva a la locura, por permitir el asedio (*hântisse*) de *lo otro*: lo no representable, lo que no tiene referencialidad, lo que pasa y se borra en la huella. La huella, lo único efectivamente presente, sólo puede ofrecer la ausencia y el requerimiento de una venida, una llamada desesperada: *¡ven!* El arte (cada una de las artes) está *marcado* por una donación y una apelación: donación de la marca (*trace*) y apelación del porvenir. No se trata de dos momentos secuenciales en el tiempo y el espacio: un momento de donación seguido de un momento de apelación. Primero, porque no hay secuencialidad ordenada del tiempo ni simultaneidad del espacio, sino más bien un desencaje *entre* ellos. Después, porque la obra de arte es en sí misma desestructurante, deconstructiva (cf. p. 100). La obra de arte no construye secuencias sino que abre brechas, se arruina.

En la deconstrucción (y en el texto de Julián Santos) los fantasmas se dislocan: porque esa es su naturaleza. Y el lector queda mareado, por no decir ciego: «Una ‘retórica de la ceguera’ invade los escritos de la deconstrucción» (p. 21). La primera línea del primer círculo se transporta hacia la primera línea del segundo círculo, y el lector acostumbrado a dar por sentado que el tiempo y el espacio son categorías *a priori*, se siente en un aprieto: «Henos aquí y ahora metidos en un aprieto» (p. 111). ¿Cómo salir de él? La primera línea del tercer círculo remite a una frontera trazada por una cita de *El origen de la obra de arte*, de Heidegger: «Es el templo quien por su *Dastehen* da a

las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos» (p. 157). El aprieto puede estar en la habitación, tal como Heidegger maneja este concepto fundamental de su pensamiento. El habitar heideggeriano conlleva una idea de ‘propiedad’, ‘autenticidad’ y ‘centralismo’ (p. 161). El horizonte valorativo del habitar está definido desde un *logos* que reúne, gobierna y confiere una legalidad: «El poetizar constituye la esencia del habitar», afirma Heidegger en *...Poéticamente habita el hombre...*, Derrida desapropia esta idea de habitar. La habitación no puede comprenderse desde la cercanía de lo propio, del ‘en casa’. Hospitalidad más bien que habitación. La habitación exige un contrato, la toma de posesión de un lugar y el cuidado de él. La hospitalidad – hospitalidad infinita – *está* antes de todo contrato. Derrida lo aclara en *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (citado por Julián Santos en la nota 252, p. 162): «Una transgresión hiperbólica desune la inmanencia consigo misma, disyunción que remite siempre a esa ex-propiedad o ex-apropiación pre-originaria que hace del sujeto un anfitrión y un rehén, alguien que se encuentra, *antes de* toda invitación, elegido, invitado y visitado en su casa como en casa del otro, que *está en su casa en casa del otro*, en un *en casa* dado o más bien prestado, concedido, anticipado antes de todo contrato». La hospitalidad no es, pues, un franquearse la casa, la frontera, a alguien que llega venido desde fuera, desde el extranjero. El huésped y el anfitrión coinciden en la *aparición* (a modo de fantasma, *revenant*, el que vuelve) de un tercero, un tercero incluido ya en toda habitación: lo otro. Lo otro es ‘lo resistente’ (nota 257, pp. 166-167), el que interrumpe y rompe toda posibilidad de una analítica secuencial o de una ontología binaria. Y, así, el *poder* de una deconstrucción sigue fantasmaticando – quizás ahora todavía más, tras la muerte de J. Derrida – lo que pasa en el mundo, por ejemplo los acontecimientos recientes en los barrios *periféricos* de París, en otras ciudades *periféricas* de París, en otros países *periféricos* de Francia (en todos los círculos hay un *in* y un *ex* de estatuto incierto, a no ser que seamos capaces de trazar un círculo infinito...): un huésped incómodo está golpeando *nuestras* puertas.

Las artes lo son de la deconstrucción: tienen más que ver «con el atravesar y el lanzar que con la permanencia o el enraizamiento...» (p. 168). Las artes – y la arquitectura en particular – representan «el soporte interrumpido de una hospitalidad infinita, sin condición, sin necesidad de aquiescencia, sin permiso y sin espera» (p. 169). Más allá de una subjetividad estética que enfatiza la recepción de la obra por parte de la experiencia de un sujeto, las artes en la deconstrucción conmueven el suelo que ha permitido el establecimiento de un sistema jerarquizado de las artes. Las artes, todas las artes, portan la *marca* de una deriva interna que impide su gobernabilidad a partir de un canon, de una jerarquización, de una experiencia subjetiva o de propiedad. «Las artes no lo son sino del acontecimiento, no lo son si no dan lugar, sitio, plaza al acontecimiento del sentido, a lo que rigurosamente *no es posible*» (p. 153). Artes de lo imposible (que no imposibilidad de las artes), es decir, requerimiento a la venida, llamada, más que llamada *peut-être* grito, acontecimiento que guarda y repite (como el eco) la llamada sin saturarla jamás.

En el prólogo, Julián Santos nos percata que sus *Círculos viciosos* no son una introducción a la deconstrucción e incluso nos aconseja algunas buenas introducciones a la deconstrucción en lengua española (nota 5, p. 17). En efecto, no se trata de una *sistematización* del pensamiento de Derrida sobre las bellas artes, sino de trazar círculos (viciosos) donde los temas de la deconstrucción saltan, acechan, asedian las artes. Éstas, como la política, la sexualidad o el derecho – la filosofía en

general – se encuentran (des)ubicadas en un espacio problemático. Julián Santos nos invita a ese espacio, no como huéspedes llegados desde fuera sino como habitantes de la deconstrucción: artesanos de un arte que nos sobrepasa – como nos sobrepasa el *acontecer* mismo – y nos vuelve aprendices del oficio protésico que constituye toda forma de arte. *Las artes piensan* (pp. 162-167) y por tanto el pensamiento humano llega siempre demasiado tarde para inaugurar (originar) la interpretación o el juicio: injertado en las artes (prótesis), el pensamiento humano (del creador, del receptor, del crítico...) se inmiscuye en la operación de envío requerida por la obra y se vuelve portador de correspondencias, de huellas, donde la llegada (si la hay...) es siempre incierta.

La abundancia de notas remisivas y la transcripción generosa de textos de Derrida permiten al lector un permanente contacto con las fuentes, invitándole a entrometerse él también en el operar de esa deconstrucción. Los textos fundamentales de Derrida *pasan* por el escrito de Julián Santos. La ausencia de una bibliografía canónica al final es justificada por el autor dada la facilidad de acceso a la página *web* del grupo DECONTRA, seminario permanente de investigación sobre deconstrucción, dependiente de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). En ese lugar puede encontrarse todo el material disponible de estudio o consulta:

http://www.uned.es/dpto_fil/seminarios/decontra.htm.

Nuno H. Pereira Teixeira da Cunha

VIDARTE, F. J. & RAMPÉREZ, J. F.: *Filosofías del siglo XX*. Madrid, Síntesis, 2005, 347 pp.

Con la elección del título, *Filosofías del siglo XX*, los autores han querido dejar constancia de la multitud de sistemas filosóficos que encontramos en el pasado siglo. Un siglo también de horror al que algunos pensadores no han sido ajenos interpretando la barbarie nazi como la anulación de la razón moral en nombre de la razón científico-técnica. Hacer justicia a los últimos cien años es, en opinión de Vidarte y Rampérez, ser fieles a esta diversidad, a esta diferencia. Responder de ella.

Por ello, y sirviéndose de una hermosa metáfora tomada de Deleuze y Guattari, frente a la imagen del *árbol*, con sus firmes raíces y su crecimiento vertical, símil perfecto del pensamiento tradicional, de la verdad monolítica, de la unidad excluyente, de la identidad uniforme, proponen la de *rizoma*, cuyo desarrollo horizontal le lleva a establecer a este tallo continuas y novedosas conexiones. Pero pensar *rizomáticamente* no es sólo una estrategia metodológica, una pauta de lectura, una manera de

escribir filosofía, es también, y ante todo, una toma de posición, un acto de naturaleza política –en este sentido a lo largo del texto no faltan ácidas reflexiones en torno a la Universidad y a la situación de la Filosofía académica en nuestro país.

Todo comienzo tiene siempre algo de injustificado, una cierta arbitrariedad le es consustancial, y ello aunque pudiéramos –y debamos– ofrecer mil razones para explicar la asunción de un determinado punto de partida. Al final, se impone una decisión. Y la de los autores de *Filosofías del siglo XX* es comenzar su historia, la historia del pasado siglo, más de cien años antes, con Hegel. Hijos todos de Hegel, bastardos o legítimos, llevamos tiempo, unos, contestando al filósofo idealista, habitando en las escombreras de la Razón, en las ruinas del Sistema, en los márgenes del Pensamiento y otros, como la Fenomenología de Husserl, «el último soñador de Occidente», obsesionados todavía por devolver a la filosofía la vieja idea de fundamentación. Mientras que los primeros juegan con las piedras derruidas y levantan acta del fracaso *fundacional*, los segundos, piedra sobre piedra, quieren restaurar otra vez el maltrecho edificio de la Razón.

No es éste, si embargo, el típico manual de Historia de la filosofía. Y ello por un doble motivo. En primer lugar, y esta sería una razón suficiente, porque dedican un capítulo a la historia del feminismo y, más allá de éste, a la *teoría queer*, que incluye aquellas prácticas y ejercicios textuales, aquellas identidades marginales que denuncian los efectos teórico-políticos del heterocentrismo a los que no habría escapado el movimiento feminista. Hablar de la mujer en una obra de Filosofía, actividad ésta desde antiguo reservada al varón, elevar a rango filosófico determinados discursos, no deja de constituir una forma de compromiso político y también una crítica implícita al concepto clásico de Filoso-

fía lo que conduce inmediatamente a la necesidad de rescribir la noción misma de Filosofía para abrirla hacia esos espacios silenciados, hacia lo otro de sí misma. En segundo lugar, porque Vidarte y Rampérez no se limitan a hacer una exposición doctrinal atendiendo a un criterio cronológico sin destacar más relación entre los autores que la que emana de su sucederse temporal, como muchas veces ocurre en este tipo de trabajos. Frente a esta forma de historiar, los firmantes establecen puentes continuos entre los filósofos creando así un texto coherente, unitario, compacto.

En las más de trescientas páginas, repartidas en once capítulos, los autores recogen las vertientes más importantes de pensamiento del siglo XX: «Después de Hegel», «Fenomenología», «Existencialismo», «Hermenéutica», «Heidegger», «Marxismo y Escuela de Frankfurt», «Filosofía analítica», «Estructuralismos», «Filosofías de la diferencia», «Neopragmatismo y posmodernidad», «Filosofías de la diferencia y teorías de género», cerrándose el libro con un epílogo en el que se esbozan las líneas generales de un debate que podría tomarse como índice del estado actual de la filosofía y que no es otro que la cuestión de la comunidad que Vidarte y Rampérez analizan desde la tradición alemana, anglosajona y francesa.

Nos encontramos, en definitiva, en presencia de un texto excelentemente escrito, de agradable lectura, algo nada fácil de conseguir si tenemos en cuenta la compleja problemática que aborda. *Filosofías del siglo XX* es un libro inteligente, irónico por momentos, claro en sus desarrollos, y útil tanto para quienes deseen hacerse una idea general de las principales corrientes filosóficas del siglo anterior, como para los que deseen obtener puntual información acerca de un autor.

Luis Aragón González

VILAR ROCA, Gerard: *Las razones del arte*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, 255 pp.

Las razones del arte es un libro ambicioso que comprende desde reflexiones filosóficas acerca de la naturaleza del arte y de la experiencia estética hasta observaciones histórico-sociológicas sobre

el panorama de la experiencia artística y el papel de ambos en el mundo contemporáneo. Sin embargo, hilvanando esta colección de asuntos se encuentra lo que quizá es la intuición de fondo del

proyecto que aquí se nos presenta: la idea de que el arte, en su producción y recepción, en su valoración y funciones, despliega y requiere, a su modo, razones.

La idea, aunque atractiva, no es evidente, menos aún si, atendiendo a la caracterización tradicional del arte, nos percatamos de que éste ha sido concebido como el reino de lo sensible, los afectos y lo inmediato; es decir, como opuesto a lo racional y lo conceptual. La tarea de esta obra es, justamente, mostrar en qué sentido podemos comprender la esfera de lo estético y de lo artístico en términos de razones, sin sacrificar los aspectos que la estética moderna había identificado como marcas de su autonomía. El propio autor presenta su proyecto como un intento de «rehabilitación del punto de vista de la estética» desde un enfoque pragmático, así como un esfuerzo por superar las dicotomías clásicas dentro del ámbito de la estética —como, por ejemplo, la dicotomía entre experiencia estética/experiencia simbólica.

El punto de partida es, a la vez, revisión histórica y justificación filosófica de la estética como disciplina adecuada para la reflexión en torno al arte. Pese a que la caracterización kantiana de la experiencia estética se ha mostrado insuficiente para dar cuenta de la experiencia artística en tanto que experiencia de símbolos, G. Vilar trata de recuperar la estructura y las notas de esa experiencia para la apreciación artística.

El paulatino desgajamiento que estética y teoría del arte experimentaron en sus respectivas evoluciones —pese a que, en el fondo, no dejaron de encontrarse una y otra vez en el camino— pone de manifiesto una aporía intrínseca al planteamiento estético clásico que los intentos contemporáneos de definir lo artístico han o bien reproducido, o bien omitido de su agenda. Así, las definiciones del arte propuestas por Danto y Dickie son examinadas a la luz de su inadecuación para acomodar la naturaleza estética del objeto artístico, en el primer caso, y no meramente hipostasiada dentro de la institución-arte, en el segundo. Aunque la naturaleza simbólica y la institución artística no pueden dejarse fuera de una adecuada comprensión del fenómeno artístico, éste no se reduce ni a una ni a otra. La importancia de estos autores reside en

poner de manifiesto aspectos del arte que se han hecho más evidentes con la posibilidad de que cualquier cosa —cualquier tipo de objeto, acción, etc.— sea una obra de arte; sus limitaciones, sin embargo, residen justamente en hacer reposar la naturaleza de lo artístico sobre estos aspectos que, si bien ineludibles, no agotan el fenómeno artístico y, en particular, no agotan la dimensión estética de la obra de arte.

Después de esta revisión crítica tanto de las propuestas tradicionales como de las contemporáneas, Vilar trata de elaborar su propia concepción de la obra de arte incidiendo en sus aspectos comunicativos pero también en su particular potencial para proponer nuevos significados, sentidos y formas de comprensión de aquello que toma como objeto. La obra de arte consiste, así, en «la abertura de una inteligibilidad nueva con relación a la ya existente, a la articulación de una nueva parcela de sentido en el mundo» (p. 142). La noción de inteligibilidad es central para la caracterización que aquí se nos ofrece porque en ella se tratan a la vez de combinar la naturaleza simbólica de la obra con la innegable inagotabilidad del objeto artístico en sus descripciones. Aunque la obra es significado, símbolo, éste no se descifra sin más como los símbolos cotidianos en los que disponemos de códigos más o menos estables de interpretación. El símbolo artístico explota su dimensión estético-afectiva para producir significados cuya determinación no es posible salvo en la experiencia que la obra produce.

Vilar articula, asimismo, esta concepción de la obra de arte con la idea de que en el arte no solo es posible determinar un espacio propio de razones, sino que sin ellas no podemos capturar adecuadamente en qué consiste nuestra experiencia. La noción de inteligibilidad —que da título al capítulo central de su libro— es también una apuesta por una comprensión del fenómeno artístico en el que la valoración del fenómeno estético no esté exclusivamente sujeta a una lógica de los afectos. La obra nos afecta en tanto que es un objeto para ser experimentado, pero nuestro juicio no es meramente una constatación de la experiencia de placer o dis-placer: es un juicio que aspira a la adhesión de los demás en tanto que es capaz de justificarse —aún

en un sentido muy lato y en nada equiparable a la justificación de nuestros juicios cognitivos—mediante razones; razones que la propia tradición artística y el ejercicio crítico de nuestra capacidad de juzgar nos proporcionan. El desacuerdo estético, si bien es siempre una posibilidad que no podemos eliminar, no devalúa la calidad de nuestras razones. Es más, para Vilar, que el acuerdo y el desacuerdo son posibilidades del ámbito estético es un síntoma de que éste está constituido por razones. Éstas son necesarias porque, sin ellas, ni si quiera podríamos dar cuenta de las pretensiones de inteligibilidad que Vilar sitúa en el corazón mismo de la obra de arte.

Esta caracterización de la obra de arte desde lo que se ha denominado como estética pragmática —y que ha situado en su centro la noción de inteligibilidad— ha de, finalmente, afrontar, de un lado, el reto de la así llamada era post-histórica o pluralismo artístico y, de otro, el lugar del arte —y su papel, si lo tuviera— en la conformación de la identidad democrática contemporánea. De nuevo, las conclusiones que se presentan tratan de recuperar un optimismo sensato con respecto al potencial del arte para transformar eficazmente el mundo en el que se inscribe. Pese a que los grandes proyectos utópicos alentados especialmente durante las vanguardias artísticas de principios del siglo XX son

insostenibles tanto histórica como teóricamente, el arte no es, por ello, enteramente ineficaz en lo que respecta a su papel social. Dos son, al menos, los lugares en los que la labor artística manifiesta cierta capacidad de acción: la reelaboración de la experiencia del daño como práctica a la vez terapéutica y política, rememorativa y denunciante; y la articulación de las condiciones para la constitución de una identidad democrática a través del ejercicio de la crítica artística entendida como una en la que se articula el espacio de razones tal y como ha sido caracterizado a lo largo de esta obra.

Muchos otros temas son abordados al hilo de esta caracterización del arte desde una estética pragmática que trata de superar algunas de las aporías de la reflexión estética tradicional, así como de las insuficiencias de las aproximaciones contemporáneas. Entre ellos, por ejemplo, cómo hemos de entender la crítica artística, la noción de mundo del arte o el impacto de las nuevas formas de experiencia en la experiencia artística. Todos ellos contribuyen a lo que, considero, es la cuestión central que vertebra esta obra: la de dar cuenta de la experiencia artística como una no solo no reñida con el espacio de las razones, sino valiosamente engarzada en él.

María José Alcaraz León

WITTGENSTEIN, L.: *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar.* Editado por Ilse Somavilla. Traducido por Isidoro Reguera. Valencia, Editorial Pre-Textos. 2006, 116 pp.

En torno a dos textos colaterales (que Wittgenstein mismo saca del complejo de su obra para colocarlos en sus cuadernos personales y en su correspondencia particular), uno, apenas un par de páginas arrancadas a un diario y encontradas en el legado de Rudolf Koder, el otro, una carta dirigida a su hermana, Hermine Wittgenstein, recuperada también entre los avatares de la herencia de uno de sus albaceas intelectuales (pp. 111-112), se estructura desde la privacidad del carácter de los textos la delicada relación de Wittgenstein con *la fe, la creencia, y lo místico* de una religiosidad personal (p. 63).

Hasta ahora había sido común partir de una afirmación, tan resonante en la cultura filosófica, citada como «*De lo que no se puede hablar hay que callar*» (proposición 7), encontrada en su obra más sintética (el *Tractatus logico-philosophicus*), para señalar los límites a los que —en buen sentido kantiano— había que someter a cualquier sistema formal, esto es, de *sentidos*, para '*dejar sitio*' a lo *indecible* (p. 87). Los textos editados en este volumen nos permiten, por otro lado, acudir como observadores a una versión más íntima, menos pública del problema, en que frente a la escritura distanciada de sus otras obras se asiste al «*apasio-*

namiento» (p. 11) producto del estado interior febril ante el encuentro con los límites del lenguaje, del pensamiento, de la idea, a saber, *los límites de la cultura* y sus encuentros con *la religión* (pp. 89-90). El sentimiento puede llegar a comunicarse incluso siguiendo el formato de la edición: junto al *facsimil* (pp. 15-16, pp. 35-38) de los originales comentados, donde se puede comprobar esta diferencia de estilos literarios en la propia letra del autor –que ve oportunidades de hablar para sí mismo de sus desvelos tras ordenar pulcramente sus deberes del día siguiente como profesor de primaria para con sus alumnos–, se van recomponiendo en las transcripciones literales primero, y, en la versión normalizada después, la transición de lo privado a su publicidad, al ámbito del lector. Las implicaciones de esta manera casi *secreta* de comprender la importancia de los valores *éticos* y *estéticos* (p. 99) no pueden dejar de conducirnos a los dos interlocutores que ocupan su pensamiento en esos instantes nocturnos de zozobra: Kierkegaard y el propio Creador, tomado en este sentido veterotestamentario, antes bien que como Padre amantísimo. Las complicaciones de la ética rigorista a la que se ve sometido por exigencias propias Wittgenstein («Pensé inmediatamente si no podría explicar todo como una ilusión y no como un orden de Dios; pero me resultaba claro que entonces tendría que explicar como ilusión toda religión en mí. Que tendría que negar el sentido de la vida», p. 28) es perfectamente comprensible desde la situación existencial de Kierkegaard, y, las lecturas de éste son precisamente las que acuden a su memoria cuando se despierta aturrido en mitad de la noche («El puro tiene una dureza que es difícil de soportar. Por eso se aceptan más fácilmente las amonestaciones de un Dostoiévski que las de un Kierkegaard. Uno aprieta todavía cuando el segundo ya ahoga», p. 32).

Duda, incertidumbre, ospecha acerca de la propia *imperfección* (p. 68), son elementos citados por él mismo que nos vienen a recordar las vicisitudes del pensamiento fundamental que conduce al *cogito* cartesiano una vez los rematamos con la experiencia de la claridad que nos traen las referencias a la *luz desde arriba* (pp. 68-69). Siempre, de esta manera, se aparece ante nosotros la imagen

de un Wittgenstein *deudor* a un Dios gracioso que *dona* sus bienes libre y misteriosamente, éste no puede ser sino el Dios todopoderoso de raíz judaica (pp. 76-ss.) resaltado en las notas protestantes que hacen de la *privada comunidad de los santos* aquellos receptores de la salvación, o bien, como en el caso wittgensteiniano, de la *iluminación* en sus obras. La ‘lucha por ser *honesto*’ y las demandas de severidad en el pensamiento se van a ligar desde su perspectiva con la rigurosidad de lo religioso, de una manera que tiene un inequívoco *aire de familia* con la presentada en uno de sus últimos trabajos *On Certainty* (*Sobre la certeza*), trabajo en el cual se comprueba con más claridad lo cercanas que se hallan las consideraciones acerca de la *verdad* y aquellas referidas a la *relación subjetiva con ella*, si bien en esto el misticismo del que hablamos se acoge a registros no explícitos.

«*Lo místico viene dado por el sentimiento del mundo como un todo limitado*», nos dice en la proposición 6.45 del *Tractatus*, y esta puede ser la clave interpretativa de la ‘campana de cristal’ en la que se encuentra encerrado el individuo del segundo de los textos que tratamos (p. 55), al igual que se pueden encontrar ecos del mismo sentimiento de inanidad a que hace mención el primer escrito en una rara declaración, también epistolar, de nuestro Manuel García Morente, quien en 1937 escribe sobre ‘el encuentro a solas’ con esa misma relación de *donación* y de dependencia con *el Otro*, testimonio significativo, si cabe, dado el carácter agnóstico de que hacía gala por aún por esa época el Rector de la Complutense (como se puede ver en «El «Hecho Extraordinario»» en *El «Hecho Extraordinario»*, Madrid, Rialp, 1999). La experiencia de la que habla Wittgenstein en su segundo texto es la de la *refractoriedad* de la propia cultura al examen crítico que conduce a ‘romper’ o intentar quebrar los límites relativos de ésta. Sería esta una situación en la que «El pensador religioso sincero es como un funambulista.» (p.74) sobre un «abismo temible» (p. 97), visión completamente pareja a aquella a que nos invitara Kierkegaard en el *Postscriptum*: «...si quiero mantenerme en la fe no puedo nunca pasar por alto la incertidumbre objetiva ‘sobre una masa de agua de 10000 pies’ y, sin embargo, creo». Pero, ¿acaso

es esta una discusión baladí? ¿Qué podría haber *más allá* de una cultura, de *nuestra* cultura? «Hay que subrayar que Wittgenstein adopta una actitud opuesta a la tendencia frecuente de equiparar el concepto de cultura con el concepto de religión...» (p. 89). ‘Religión’ pretende ser en sentido wittgensteiniano, no ‘forma cultural’, sino sinónimo de *ideal puro espiritual* (p. 90), para el cual, no obstante, sigue teniendo que hacerse uso de las escisiones o de las asimilaciones modernas, no advertidas frecuentemente, entre *alma* y *espíritu* al asumir que el pensamiento o creación intelectual («Dije una vez & quizá con razón: la cultura precedente se convertirá en un montón de ruinas & al final en un montón de cenizas; pero sobre las ceni-

zas flotarán espíritus.», p. 102) *es espiritual* en sentido teológico, que, se desdobra contradictoriamente en lo que viene a ser *dado por otro*, lo religioso: «En la civilización de la gran ciudad el espíritu sólo puede retirarse a un rincón. Pero no por ello es algo así como atávico & superfluo, sino que se cierne sobre las cenizas de la cultura como testigo (eterno) –casi como vengador de la divinidad». (*Ibid.*) *Paradoja* debida quizás a lo imposible-posible de que hablara Kierkegaard, aplicado en este caso al intento titánico de hablar aunque no se pueda, y de salir de donde no se cree poder (p. 80).

Ricardo Gutiérrez Aguilar