

Reseñas

Review

Heidegger, ontología de una decisión política

GALCERÁN HUGUET, Montserrat: *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años treinta*. Editorial Hiru, Hondarribia 2004. 325 páginas.

A principios de 1924, mientras Heidegger incubaba *Ser y tiempo*, Franz Kafka escribe en Berlín la que será su última obra, *Josefina la cantora*, una misteriosa parábola sobre la recepción de la obra de arte. En el relato de Kafka, el pueblo de los ratones no es un pueblo “metafísico” ni “poético” o ha dejado de serlo; su vida discurre dominada por “la velocidad, la instantaneidad y la simultaneidad”¹ y, por lo tanto, de alguna manera, por una sensación de constante amenaza; sus individuos se azacanan, trajinan, se precipitan por las interminables galerías, pendientes sólo de esas tareas paradójicas que, en beneficio de todos, les impiden sin embargo reunirse con los demás; innumerables y casi indiscernibles, sin tiempo para la infancia ni para la mayoría de edad, demasiado apremiados para edificar escuelas o teatros, de pronto son detenidos en su carrera, a menudo cuando mayor es el peligro o más culpable la ociosidad, por la presencia inesperada de Josefina, que “se prepara solemnemente en un rincón para ejecutar un acto cotidiano”. Este gesto interrumpe inmediatamente todos los trabajos, tan necesarios para la supervivencia, y el pueblo de los ratones se apiña en torno al ridículo cuerpecillo de la cantante, en una actitud de expectación y respeto inversamente proporcionales a la conciencia que tienen de la banalidad de su arte. Porque lo que Josefina

¹ Tres términos que faltan en la cita premeditadamente incompleta que Montserrat Galcerán hace de un pasaje de *La introducción a la metafísica* en las páginas 64-65 de su libro.

hace, exigiendo cada vez más privilegios, convencida de que el destino de su pueblo depende de las *coloraturas* de su voz, es chillar, como el resto de sus congéneres, sin que nadie pueda percibir ninguna diferencia entre los chillidos de la artista y los chillidos de su público. ¿Necesita el pueblo de los ratones el ceremonioso desgañitarse de Josefina? ¿No es más bien una mortal amenaza para ese SE colectivo cuya erosión pone en peligro la existencia ratonil de la raza de los ratones? Este pueblo que no conoce la piedad ni la calma y que no atribuye a Josefina otra peculiaridad que su arrogancia, ¿por qué se detiene a escuchar en silencio sus chillidos? ¿Y por qué ella, Josefina, tan insignificante, siempre a merced de la indulgencia ajena, tiene esas pretensiones de inmortalidad y se cree tan imprescindible para su pueblo? Cuando finalmente Josefina, por un cálculo desproporcionadamente vanidoso o en virtud de la fragilidad propia de su especie, desaparece sin dejar rastro, el pueblo de los ratones se cree perfectamente capaz de superar la pérdida: “Josefina, libre ya de los afanes terrenos, se aleja jubilosamente en medio de la multitud innumerable de los héroes de nuestro pueblo, para entrar muy pronto como todos sus hermanos, ya que desdeñamos la historia, en la exaltada redención del olvido”. Permanece con todo una úlcera, una pregunta: ¿cómo haremos a partir de ahora *para reunirnos en completo silencio*?²

La parábola kafkiana se puede leer como la ironía amarga de un moribundo que se ha visto siempre a sí mismo como un animal subterráneo; o como la descripción irreductible y fascinante de una “desconocida raíz común” en los arcanos del arte; o, al contrario, como un síntoma más de esa general desacralización que llevará a las vanguardias europeas a desenterrar un “lugar” (la “solemnidad de un gesto cotidiano”) allí donde hasta entonces había un “don”. Pero todas estas lecturas son inseparables, en realidad, de una época radicalmente nueva y ya, para nosotros, trágicamente duradera, en la que el derrumbe final del proyecto ilustrado se vio acompañado, acelerado y anunciado por toda una serie de afanosas tentativas de infra-humanizar o sobre-humanizar al hombre. Mientras Heidegger incubaba *Ser y tiempo* y Kafka redactaba su *Josefina*, el “carisma” weberiano comenzaba a avanzar hasta el borde del escenario europeo: ya se había producido la Marcha sobre Roma de Mussolini y el fracaso del primer golpe de Hitler en 1923 anticipaba el dominio sobre Europa de un hombrecillo insignificante cuyos chillidos perfectamente normales cautivaron durante más de una década a nuestro laborioso pueblo de ratones. Josefina era el enigma del arte, sí, pero también el de ese artista fracasado reciclado en *führer* que quiso despabilar el ser apagando los entes; o el de ese Heidegger, repentinamente infantil e imperativo, que en el rincón de su Universidad se creyó un momento pastor o guardian del ser en beneficio de su pueblo, el más filosófico de todos incluso si se había sumergido, como el resto de Europa, en “el río de la despreocupación”. Josefina era todo eso y no menos la *humanidad* con la que el filósofo de Messkirch había sugerido reemplazar esa otra humanidad ilusoria, falsa, igualmente destructiva, ya insostenible, cuyas miserias había descrito vívidamente y cuya muerte había deseado largamente; una nueva humanidad desplazada del centro, despojada de su epistemocentrismo, apeada de su conciencia imperial –apenas capaz de manipular objetos– y convertida ahora precisamente en un “lugar”, el claro en el bosque donde se manifiesta el ser, el excipiente lingüístico de una epifanía. Sin Josefina, sin Heidegger, ¿cómo haremos para reunirnos en completo silencio? Creo que a Montserrat Galcerán no le parecerá abusivo si interpreto, a partir de las páginas de su libro, la tentación totalitaria de Heidegger –su

² Franz Kafka, *La condena*, Emecé Editores, Buenos Aires 1967, pag. 175-196.

decisión de militante, y su pueril soberbia josefinesca— como indisociable del papel que otorgaba a filósofos y poetas en el alumbramiento de esa nueva humanidad topofánica que siguió defendiendo hasta su muerte y cuyo elitismo —el privilegio de los que son capaces todavía de imponer silencio— su compatriota Sloterdijk describe así: “El hombre queda supeditado a una contención extática que va más allá del civilizado detenerse del lector devoto del texto ante la palabra clásica. El heideggeriano habitar conteniéndose la casa del lenguaje queda determinado como una expectante escucha de aquello que el propio ser se encarge de decir. Evoca un atento acercamiento del oído para el cual el hombre tiene que ser más silencioso y dócil de lo que lo es el humanista leyendo a sus clásicos. Heidegger pretende un hombre más sumiso que el mero buen lector. El desearía abrir un proceso de establecimiento de amistades en el cual tampoco él mismo fuese ya recibido sólo como un clásico o como uno más entre tantos autores; quizá lo mejor sería para empezar que el público, consistente sólo —como es natural— en unos pocos con idea e intuición, tomara conciencia del hecho de que el propio ser ha empezado nuevamente a hablar por medio de él, el mentor de la pregunta por el ser”³. Josefina y el pueblo de los ratones; Heidegger y el pueblo universal de los des-cuidados, de los apaciguados en el nihilismo activo de los entes, de los que sólo se desperezan para el ser allí donde la palabra del filósofo despeja la espesura.

Hay filosofías líquidas y filosofías, digamos, grumosas; y la de Heidegger pertenece sin duda a las más fluviales. En un resumen inaceptable salvo porque los juegos también señalan, podemos decir que existen dos corrientes, contrarias y convergentes, batiendo siempre el escollo de lo óntico. Una respeta todo aquello que se suelda, que cristaliza, que sedimenta, todo lo que está de pie —cosas o palabras— porque nadie sabe quién ni para qué se han levantado; y si reprocha algo a la técnica o a su hermana más veloz, la tecnología, es sólo porque *sus* cosas —sus productos— no duran nunca lo bastante para convertirse en un misterio. La otra, en cambio, desconfía de todo aquello que cree ilusoriamente mantenerse *por su propio pie* —cosas y palabras— y las disuelve en un subsuelo o en un sobrecielo, teológico o ateo, contra el que revelan —deseo, voluntad, ser o deidad— su inanidad tramposa y su inercia fraudulenta; y esta corriente puede defender la técnica y a su hermana más veloz, la tecnología, como el puro medio de un progreso infinito o, al contrario, rechazarlas como perpetuación rutinaria de un olvido metafísico. Ambas corrientes, en ciertas condiciones sociales, pueden conducir a distintas clases de despeñaderos, con las consecuencias dramáticas que la historia nos muestra. Montserrat Galcerán, autora de algunos imprescindibles textos sobre la tradición marxista y lucidísima antagonista del capitalismo, sabe muy bien, por ejemplo, que el concepto clásico de “verdad”, entendida como representación o adecuación y, en consecuencia, como *ratio*, ha llevado o ha acompañado también, como sigue llevando y acompañando, a formidables y criminales formas de *alienación* y que, en este sentido, la indisposición de Heidegger frente a la sociedad liberal burguesa es tan pertinente como insoslayable. Por eso su libro *Silencio y Olvido. El pensar de Heidegger durante los años treinta*⁴ no es, ni mucho menos, un acta de acusación, como podrían hacer pensar quizás las líneas precedentes. Se sitúa de entrada, desde luego, en el marco de una polémica que, con más o menos focos de incendio, no ha llegado nunca a apagarse desde 1945 y que ningún libro futuro hará otra cosa probablemente que avivar. Los que defienden el valor filosófico

³ Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid 2003, pag. 47.

⁴ Montserrat Galcerán Hugué, Editorial Hiru, Hondarribia 2004.

de la obra de Heidegger no pueden evitar el desasosiego de una apuesta política que nadie puede ya negar o disimular. Los que condenan su compromiso público con el nazismo, de la misma manera, no pueden evitar la fascinación de un pensamiento que voltea la historia entera de la filosofía y de sus textos. Pues bien, la profesora Galcerán trata –con notable éxito, a mi juicio– de desmontar este péndulo mediante un proyecto que, en su misma aparente modestia, resulta demoledor. La filosofía de Heidegger, en efecto, no conduce necesariamente a ninguna clase de afiliación o alineamiento totalitario, pero sí –al revés y hacia atrás– la complicidad probada de Heidegger con el movimiento nacional-socialista alemán (su pertenencia temprana al partido, su aceptación de un cargo público, su connivencia activa o pasiva en la depuración universitaria de colegas hebreos) conduce necesariamente a algunos de los conceptos axiales de su pensamiento filosófico (que, en otras condiciones, en un mundo mejor, admitirían, y admiten, un *uso* diferente). Pero precisamente por eso el libro de Galcerán, extraordinariamente bien documentado también en este sentido, no es solamente una investigación histórico-política ni un alegato contra los extravíos de Heidegger y de toda una generación de intelectuales que se hicieron la ilusión un poco infantil de poder timonear la historia –mientras advertían muy justamente contra la pretensión de “dominar los entes”. El libro de Galcerán es, al contrario, una rigurosísima investigación filosófica que se propone encontrar, no los clinámenes perversos de un pensamiento, sino los enganches teóricos de una *decisión*. Es decir, parte del hecho establecido del compromiso político de Heidegger para abordar los ejes de su filosofía y descolgarse, como a través del tubo de una chimenea, a lo largo de una obra que va forjando, retomando, afinando, a veces camuflando, a veces sólo arañando, senderos que se han abierto ya para siempre y más allá de los cuales no podemos retroceder: la verdad como *aletheia*, la diferencia ontológica, la oposición autenticidad/inautenticidad, el olvido del ser, la identidad ser/decir... En este sentido, el título de la obra no debe inducir a engaño y si ciñe un arco cronológico aparentemente estricto es más para evocar el período histórico de la *decisión* de Heidegger que para escandir y aislar los eslabones de un pensamiento que, como demuestra convincentemente la propia Galcerán, sólo retóricamente permite hablar de un “giro” o *Kehre*.

Podemos decir que *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años treinta* constituye un respetuosísimo ajuste de cuentas con el filósofo alemán, en el sentido de que trata de hacer justicia al pensamiento heideggeriano y porque trata de *ajustar* también esas dos faces que los defensores de Heidegger querían mantener separadas y sus detractores confundidas. La última línea de la investigación de Galcerán es la que declara, en todo caso, el propósito sacrílegamente humilde con el que se ha enfrentado al autor de *Ser y tiempo*: “Un aura de enigma y ese lenguaje esotérico y alusivo han hecho de su pensamiento durante demasiado tiempo un auténtico arcano. Por eso pienso que ha llegado el momento de confrontarse abiertamente con él” (pag.282). Es decir, Galcerán nos ofrece –cosa rarísima y hasta paradójica– un Heidegger claro, inteligible, coherente, un Heidegger desollado, un Heidegger *traducido*, no al castellano –lo que ya suele ser bastante mal aceptado por los heideggerianos– sino al comunal paladino, al lenguaje común de los pensadores de todas las razas, lo que puede acarrearle el reproche de destruir sin más una filosofía en la que el lenguaje, como condición del desvelamiento del ser, “alude, implica, connota formas de decir, en parte metafóricas, en parte redundantes que circundan y amplían lo dicho”, de manera que, si ser y lenguaje son lo mismo, “filosofía es interpretación lingüística, interpretación en

el lenguaje, interpretación en el lenguaje y por medio de él, o sea *hermenéutica*” (pag. 279). Galcerán lo dice tan claro que el ser, inevitablemente, se obscurece; a través de su libro se entiende tan bien a Heidegger que deja fuera la sustancia misma de su pensamiento; lo explica de un modo tan coherente que Heidegger deja de ser un “lugar” –un claro en el bosque– para ser sencillamente un “discurso”. Despojado de su envoltura mística, curiosamente, Heidegger deja de ser un filósofo para ser precisamente *un místico*. Quizás no sea otra cosa: un gran místico –como Eckhart, San Juan de la Cruz o Ibn-Arabi– que tuvo la mala suerte de tropezar, en su curso terrenal, con Hitler y creer, como los islamistas, que es posible encarnar política e institucionalmente la emancipación de los entes.

Santiago ALBA RICO

SANFÉLIX, Vicente: *Mente y conocimiento*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2003, 413 pp.

El libro de Vicente Sanfélix tiene un aspecto bifronte. Por una parte, encontramos una reflexión, a la vez histórica y sistemática, sobre el problema del conocimiento. Como reflexión histórica, el texto parte de Descartes, en tanto que fundador de la modernidad filosófica e instaurador del problema del conocimiento, en detrimento del problema del ser, como eje central de la meditación filosófica, y culmina con Wittgenstein. En el camino fascinante que se recorre y en la forma de saborearlo, Locke, Kant, Hegel –presentado como cúspide de la crítica a la teoría moderna y kantiana del conocimiento–, Russell, Moore y el positivismo lógico, Husserl y Quine, forman los mojones fundamentales que marcan la ruta. Esta sección histórica, sin embargo, tiene una meta sistemática que sirve para trenzar los diversos autores y escuelas filosóficas mencionados. El fin es pensar sobre “los avatares del fundamento”, título con el que se presenta esta hornada de reflexiones sobre el conocimiento humano, sobre su fundamentación, sus límites y sobre las perspectivas actuales de toda posible teoría sobre él. Es especialmente la cuestión de la fundamentación del conocimiento, íntimamente relacionada con la de su justificación, la que permite cribar y organizar un material histórico gigantesco y complejo que, de otra manera, se nos presentaría inabordable e informe.

Por otra parte, el problema de la mente, verdadero protagonista de la reflexión filosófica y psicológica de la última mitad de siglo XX, ocupa la segunda gran sección del libro, algo menos extensa que la primera, cuya temática se presenta a través de la enunciación del problema rector en este ámbito: las relaciones mente-cuerpo, unas relaciones que Vicente Sanfélix tilda de “aporéticas”. Las tesis de los diversos autores y tendencias filosóficas que se recorren en esta segunda parte están principalmente dispuestas en torno a los conceptos de conciencia, conducta, cerebro y función, y a la relación, o falta de ella, que los referentes de estos conceptos tienen con la mente. El estudio de estas relaciones dará lugar a la investigación del puesto de la mente en el cosmos físico, tema central del naturalismo ontológico contemporáneo, pues es precisamente por el lugar que la conciencia, la conducta, el cerebro o el mecanicismo funcionalista dejen, cada uno a su manera, a la mente y a los estados mentales dentro del orden natural, como se concebirá y definirá diversamente la noción misma de mente. Desde esta perspectiva se aborda el problema de la eliminación de la mente

y el de la peculiar anomalía que ella representa dentro de un mundo causalmente cerrado de objetos físicos, únicos a los que el naturalismo reconoce una existencia incontestable. De cada una de las posturas fundamentales que se han defendido en el siglo XX sobre las relaciones mente-cuerpo se presentan, discuten y analizan los autores fundamentales que las han preconizado.

Estas dos partes del libro están precedidas por una larga introducción con un título muy significativo para entender algunas de sus tesis de fondo: “Teoría del conocimiento y filosofía de la mente: De la génesis a la destrucción”. Llama la atención, de entrada, la utilización de conceptos con resonancias eminentemente hermenéuticas, como son los de “génesis” y “destrucción”, para hablar de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente y para hablar, en consonancia, del conocimiento y de la mente, no tanto porque la hermenéutica no se haya ocupado de estas disciplinas filosóficas y de sus objetos –y, si no directamente de ellos, como ocurre en el caso de la mente, sí de algunos otros emparentados históricamente con ellos como los de sujeto y conciencia–, sino porque esos dos conceptos sirven respectivamente como indicadores del auge y declive del problema del conocimiento en su planteamiento moderno y del problema de la mente en muchos planteamientos contemporáneos. Este ocaso de los problemas que majestuosamente se apoderaron de la filosofía sería la consecuencia de aplicar la reflexión crítica sobre los presupuestos en los que se basan la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. En este ejercicio reflexivo consiste para Vicente Sanfélix la tarea de la destrucción filosófica de una disciplina o de un problema filosófico o, incluso, de toda una época filosófica. La finalidad de esta tarea, siempre abierta e inacabada, es, tomando en préstamo algunas ideas heideggerianas, hacer más tierna la tradición fosilizada y mostrar las capas de sentido que se han ido depositando, a la vez mostradoras y encubridoras, sobre los problemas y sobre su misma enunciación.

El resultado de semejante ejercicio de destrucción de la tradición no está, sin embargo, absolutamente claro pues parece que se nos invita a considerar dos *desiderata* cuya relación no se percibe quizás con total transparencia. Si bien es verdad que el autor considera que ninguno de los presupuestos que posibilitaron el surgimiento de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente pueden ser sostenidos ya más con verosimilitud, no menos cierto es que también considera que, sobre las ruinas acumuladas de estos gigantes, debemos intentar ser capaces de volver a erigir otra vez “los fines críticos e ilustrados que ellos perseguían” (p. 75). Por tanto, se nos propone renunciar a todos los aspectos primarios del proyecto moderno en teoría del conocimiento a la vez que se nos anima a mantener los fines morales y políticos que ese proyecto posibilitó, amparó y promulgó. Desde este punto de vista, uno de los caracteres más originales de este libro es que nos presenta los problemas siempre técnicos y arduos relativos a la investigación filosófica de la mente y del conocimiento –expuestos en el texto con especial maestría, lucidez y amenidad– relacionados a la postre con problemas de índole práctica (moral y política). Estos aspectos prácticos se muestran más fácilmente y en un terreno mucho más concreto y tangible en el ámbito de la filosofía de la mente. En este terreno Sanfélix se muestra infinitamente crítico y combativo, y con razón, especialmente por lo que respecta a las consecuencias morales de las tesis eliminacionistas de autores como Paul Churchland. La eliminación del vocabulario característicamente intencional, es decir, de las palabras que denotan estados mentales, en favor del lenguaje objetivista de la neurofisiología, impide no sólo la narración biográfica y, por tanto,

también la narración autobiográfica, fulminando todo recurso conceptual y lingüístico para hablar de lo humanamente interesante, sino que nos sitúa ante una concepción puramente instrumental de la racionalidad y la normatividad en la que ya no es posible o, al menos, no es fácil, dar cabida a un discurso moral. El eliminacionismo se sitúa en un ámbito amoral, que puede derivar fácilmente hacia el terreno de lo abiertamente inmoral, dado que impide que nos concibamos como agentes y no como meros sucesos, por resumir el asunto con acentos davidsonianos. Si todo transcurre en el ámbito de los sucesos neurofisiológicos sin ningún tipo de agencia no se ve por qué debemos gastar el tiempo y, sobre todo, lo que se gasta de verdad, el dinero, en persuadir y argumentar con los demás, sobre todo con los que consideramos más “ariscos” en la sociedad, en lugar de practicar directamente con ellos trepanaciones y lobotomías.

Este trasfondo práctico tiene, además, su continuidad en ciertas tesis metafisológicas que afectan especialmente a cualquier intento de construir teorías sobre el conocimiento y la mente que no tengan en cuenta la historicidad de los problemas relativos a estas cuestiones, es decir, el hecho de que éstos cambian, se transforman y se inscriben en conjuntos teóricos que sufren la misma clase de cambios y transformaciones que los problemas. Desde este punto de vista metafisológico, Vicente Sanfélix caracteriza a la filosofía analítica, uno de los blancos a batir fundamentales en este libro, al menos por lo que a su actitud histórica y, por tanto, también filosófica, como un tradición que carece de “un alto nivel de autoconciencia histórica” (p.72). Precisamente de este rasgo se extrae en el libro la consecuencia historicista de que esta falta de conciencia histórica es, precisamente, un rasgo histórico muy concreto que se muestra con especial fuerza en el hecho de que ambas disciplinas, especialmente la filosofía de la mente, han considerado durante mucho tiempo que los objetos que investiga son entidades atemporales, con una constitución fija y estable. La mente se ha concebido como una entidad natural o cuasi-natural con un carácter transcultural y transhistórico que tiene la suficiente definición y autonomía como para que se dedique a ella una disciplina teórica científica no reducible a otras.

Me parece de especial relevancia filosófica señalar de qué forma están imbricadas íntimamente en el libro las tesis filosóficas de primer orden sobre el conocimiento y la mente con las tesis metafisológicas sobre la actitud y los fines que muchos filósofos creen que hay que adoptar cuando se filosofa sobre estas cuestiones. El “método” hermenéutico de destrucción de la tradición permite extraer la conclusión de que la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente han absorbido en gran medida la tesis según la cual el sujeto que conoce y el sujeto que tiene o es una mente –cualquier cosa medio oscura y medio clara pero siempre compleja que esto signifique– comparten la característica de poder estar desvinculados del mundo natural y social que los “rodea”, sin identificarse nunca plenamente con ellos. Por eso se los puede estudiar como conciencia o como mente que conoce sus contenidos al margen de los contenidos mismos. Y es precisamente este rasgo de la desvinculación del sujeto respecto del mundo que ha construido el filósofo el que transpira en el propio filósofo respecto de su desvinculación de la historia de los problemas que aborda y, a la postre, de la propia historia de la filosofía sólo dentro de la cual tiene sentido su tarea, y no respecto de unos problemas absolutos e intemporales. En este sentido, al menos como estrategia crítica general, parte de la trayectoria argumentativa de Vicente Sanfélix se asemeja a las que han transitado, de formas tan interesantes como polémicas, otros autores como Aladair

MacIntyre y Charles Taylor en el ámbito de la filosofía moral o Heidegger en el ámbito de la metafísica.

Lo que quizás se echa en falta en este libro es alguna tesis vertebral que, como en el caso de otros autores de raigambre historicista como Heidegger, MacIntyre o Taylor sirva para ver, más allá del mundo heraclíteo del cambio de los problemas y de los significados, qué es lo que, a pesar de todo, permite determinar con cierto grado de concreción y rigor lo que en este cambio se muestra y lo que se oculta. Si no contamos con esta guía mínima, corremos el riesgo, nada desdeñable, de convertirnos en “oponentes a ...” –cosa que en sí misma no es nada malo–, sin transitar decididamente a la elaboración de una teoría alternativa a las ya criticadas. Con esto no quiero decir que la contribución de Vicente Sanfélix sea primariamente negativa o crítica o simplemente expositiva, sino que su contribución positiva, que la hay, no ha adquirido todavía la forma de una teoría. Dicha contribución se deja más bien translucir en muchos momentos que tienen en ocasiones que ver con la exposición de los autores en los que se centra su libro. Muchas de estas exposiciones son enormemente matizadas y ricas, siempre alejadas de los reduccionismos y los clichés fáciles más propios de perezosos que de auténticos filósofos conocedores de su tradición. En estas exposiciones no sólo se muestra el abanico y profundidad de sus reflexiones sino también la sensibilidad filosófica con la que se hacen. Ser capaz de hacer esto en el panorama filosófico actual es ya una contribución positiva que evita, entre otras cosas, empezar la casa por el tejado o, incluso, por unos cimientos que nunca existieron.

Además, es importante tener en cuenta, una vez más, el contexto más general en el que se inscriben tanto “los avatares del fundamento” como el “problema mente-cuerpo”. En el primer caso, la defunción de todo programa fundamentalista de origen moderno, encarnada en el texto sobre todo en Wittgenstein y Quine, da como resultado la necesidad de asentar la relatividad cultural e histórica de las formas de vida y de sus sistemas conceptuales gracias a las cuales se produce la comprensión y acontece el sentido. Sin embargo, la quiebra del fundamentalismo a favor de la relatividad sociocultural no debe suponer la renuncia ciega al ideal ilustrado. La compatibilidad entre la renuncia al fundamentalismo y el ideal ilustrado debe buscarse más bien, según Sanfélix, en una versión reactivada de la ilustración en la que no se hace de la ciencia el discurso y la actividad privilegiados y todopoderosos entre los diversos discursos que cohabitan en la sociedades contemporáneas, tal y como pretende hacer la filosofía de orientación científicista, sino que, más bien, se indaga críticamente en el significado cultural y existencial de la ciencia dentro de un contexto de reflexión más amplio en el que los valores inspiradores de la ciencia –libertad de expresión, argumentación, etc.– tengan cabida. En el caso del problema mente-cuerpo este credo ilustrado anti-científicista se transforma en un rechazo de todo naturalismo que no tenga en cuenta la dimensión normativa del vocabulario intencional que nos permite hablar de las creencias como verdaderas o falsas, de las percepciones como normales o alucinatorias, de los deseos como racionales o irracionales, de las intenciones como rectas o dudosas.

En definitiva, éste es un libro lleno, que desborda conocimiento de los temas que trata así como respeto y sensibilidad hacia los autores que aborda sin dejar de lado el aspecto crítico. Es un libro tan rebotante que es también muchos libros: un libro sobre teoría del conocimiento y un libro sobre filosofía de la mente; un libro sobre metafilosofía y un libro sobre crítica cultural. Es de esperar, por lo mucho y bueno que se nos ha ofrecido ya, que, más que

un final, sea un comienzo para ver ampliados y retomados todos estos aspectos con el fin de disfrutar de las teorías articuladas del autor sobre ellos.

Oscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN

RODRÍGUEZ, Mariano: *El problema de la identidad personal. Más que fragmentos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 206 pp.

¿Cómo es posible que un ente cualquiera –incluido ese tan especial que es el ser humano– sufra transformaciones, sin que por ello deje de ser él mismo? En su *Diccionario de Filosofía*, Ferrater Mora interpreta el pensamiento presocrático a la luz del empeño por comprender el “*ser que deviene*”; y, desde entonces, la cuestión del devenir constituye, al entender del filósofo catalán, “*uno de los problemas capitales de la especulación filosófica*”. Platón, Aristóteles, Hegel o Bergson son ejemplos señeros en cuyos pensamientos este asunto ha ocupado un lugar capital. Y sin embargo, la ilustración griega del s. V a.C. y, de forma absolutamente explícita, Sócrates, procuraron desembarazarse de un problema cuyo interés les parecía más propio de la especulación desapasionada del cosmólogo que de la preocupación urgente del moralista o del político por resolver los problemas humanos más concretos. Ahora bien, mucho ha llovido desde entonces, y mucha agua ha pasado bajo el puente. “*¡Conócete a ti mismo!*”, rezaba el oráculo delfico y repetía Sócrates a quien quisiera oírle, como punto de arranque de una actitud verdaderamente moral. Pues bien, en el último capítulo de una obra colectiva, publicada hace pocos años, Mariano Rodríguez reflexionaba precisamente sobre ese “*sí mismo*” que Sócrates propone que investigue cada uno; es decir, sobre aquello en lo que verdaderamente consista el ser *persona* (Rodríguez, M.: “La conciencia y la acción: observaciones sobre el concepto de persona”; en Chacón, P. Y Rodríguez, M. (eds.): *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2000). Y esa investigación estaba abocada a continuar en la que es materia del libro que reseñamos aquí; porque, como advierte el autor en su *Introducción*, sea lo que sea aquello que podamos entender por persona, “[...] *la (relativa) identidad de la persona a través de las diferentes etapas de su vida constituye un requisito de la acción, una condición para que podamos conceptuar a la persona como agente responsable. En definitiva, para que podamos hablar de personas.*” (p. 17). Lo que a la postre viene a concluir que la permanencia de la identidad personal a través del tiempo –tema de la obra del profesor Rodríguez– es un requisito inexcusable de toda tarea moral.

Conviene tener presente ese aliento ético que atraviesa subterráneamente todo el libro y que viene a emerger explícitamente hacia el final del mismo, para comprender que el asunto que se trata en esta obra, más allá de la equívoca apariencia de intrincado y frío debate escolástico en torno a un problema complejo, tiene un alcance trascendental en las cuestiones acuciantes que tanto preocupaban a Sócrates en una época sobre la que planeaba la sensación de crisis de valores; y debe constituir una piedra angular de la reflexión en una época como la nuestra.

El libro de Mariano Rodríguez está estructurado de manera que el lector pueda adentrarse en un problema de una complejidad desmoralizadora con la seguridad de contar con

un mapa claro y con un guía fiable. Para empezar, las dos partes en que está dividido se corresponden con las dos corrientes filosóficas que, como en tantos otros asuntos filosóficos, han abordado la cuestión de la identidad personal desde perspectivas diferentes: la filosofía anglosajona de tradición analítica y la filosofía continental de raíces hermenéuticas. Queda claro, en el planteamiento del libro, que se obviarán las reflexiones que sociólogos y psicólogos sociales puedan haber realizado sobre el tema de la identidad personal (y es que el autor hace una profesión de fe antirrelativista; lo que le separa nítidamente de los presupuestos asumidos por muchos practicantes de esas dos disciplinas). Así como también debe ser señalado que el propósito del autor radica en presentar el debate en sus términos actuales, sin remitirlo, sino en lo estrictamente necesario, a sus precedentes históricos (en este sentido, si bien la corriente anglosajona aparece armada sobre el esqueleto que constituyen principalmente los pensamientos de Locke y Hume, en cambio se deja sentir la omisión del rico pensamiento de raíz existencial, cuando se analizan las propuestas que al respecto puede hacer la filosofía de cariz hermenéutico).

El mismo título de la primera parte de la obra, *El laberinto de la identidad personal*, ya advierte de la maraña de argumentos y contraargumentos en que la filosofía de raíz analítica se ha ido envolviendo. Lo primero que se necesita para adentrarnos en esa selva espesa es el reconocimiento del problema a que nos enfrentamos (capítulo 1); problema que Mariano Rodríguez identifica como la búsqueda de un *criterio constitutivo* de la identidad personal; es decir, un criterio que permita establecer *en qué consiste* esa identidad personal a través del tiempo; y no sólo un criterio para reconocer a una persona como ella misma, a pesar del transcurrir temporal (es decir, un mero *criterio de evidencia*). Esta diferenciación se hace clara cuando nos enfrentamos al primer tipo de criterios propuesto, el *criterio físico*, según el cual es el cuerpo –o bien alguna parte del mismo, como el cerebro o incluso sólo unas zonas específicas de él– el responsable de la identidad personal a través del tiempo (capítulo 2). Y es que, en efecto, el sentido común nos empuja a reconocer como la misma persona, a quien permanece en un cuerpo cuya evolución nos ha sido posible ir contemplando. Pero cuando los filósofos se entretienen en imaginar determinadas situaciones insólitas, se nos hace patente que ese criterio físico, si bien nos sirve como criterio habitual de evidencia, no alcanza a ser criterio constitutivo, porque no es capaz de darnos cuenta inequívocamente y en todos los casos de en qué deba consistir la identidad personal. Desde luego, surge la duda de si los ejemplos ofrecidos para socavar los fundamentos del criterio físico, que en muchos casos parecen enteramente argumentos de la literatura de ciencia ficción, deben ser aceptados como auténticos contraargumentos. Y es que los filósofos de la mente, de raíz analítica, han llevado casi hasta el paroxismo el uso de los famosos experimentos mentales (*Gedankenexperimente*) que tanta relevancia tuvieron en las primeras décadas del siglo XX para el progreso de las físicas relativista y cuántica. Mariano Rodríguez se hace eco de esta inquietud, dedicando unas páginas de su libro (pp. 44-51 del capítulo 1) a defender su utilidad en orden al problema planteado: la localización de un criterio constitutivo de la identidad personal a través del tiempo.

Si los criterios físicos parecen fracasar ante experimentos mentales como el de la Transmisión del Estado Cerebral (TEC), no pasa lo mismo con un nuevo tipo de criterios que tienen su precedente en la filosofía de John Locke. La memoria sola, o bien ésta acompañada de algunas otras capacidades mentales, constituiría el “núcleo duro” de muestra

identidad personal (capítulo 3). Pero estos *criterios psicológicos* tienen también sus propios talones de Aquiles, en forma de objeciones acerca de su circularidad (el concepto de memoria, sobre el que se desea fundar la identidad personal, presupone la identidad personal). Y los esfuerzos por escapar a tal tipo de objeciones han topado finalmente con nuevos experimentos mentales que, como los diversos argumentos de la Ramificación, parecen dar definitivamente al traste con todo el empeño.

En este punto del debate, parece razonable preguntarse en qué medida es importante la identidad personal, y si no estamos confundiendo su relevancia con la que tiene la mera continuidad psicológica a través del tiempo (capítulo 4). Indudablemente, estamos en el terreno abonado por la crítica de Hume a la sustancia cartesiana; así como ante una estrategia típicamente analítica: en vez de resolver el problema, se trata de disolverlo. Frente a esta línea argumentativa, y a Parfit –el mejor representante de ella–, Mariano Rodríguez critica lo que, a su juicio, sería una forma de *neobudismo* que desarma al individuo ante la exigencia de tomar decisiones de alcance en su vida práctica. Y es que, efectivamente, desde la perspectiva de la acción se pueden encontrar argumentos en contra de la idoneidad de esa disolución del yo.

A la vista de lo dicho, parece que ninguna alternativa de las propuestas hasta aquí resulta satisfactoria. No es extraño, pues, que haya quien piense que quizás el problema real estriba en un planteamiento inadecuado de origen (capítulo 5). Y, efectivamente, Mariano Rodríguez agrupa bajo el epígrafe de *La concepción subjetiva* a un grupo de filósofos que sospechan que el empeño por analizar la identidad personal desde la perspectiva objetiva de tercera persona, por mor de hacerlo próximo a la óptica desde la que se abordan los análisis en las ciencias de la naturaleza, es el verdadero causante del punto muerto a que ha llegado el debate. La solución estaría en adoptar una perspectiva subjetiva, de primera persona: los criterios *objetivos* no son satisfactorios, simple y llanamente porque las personas no son *objetos*. La dificultad de esta concepción subjetiva es que, bien tiende a una reificación del *cogito* cartesiano, bien deriva en un mistericismo que hace de la identidad personal algo inefable.

La segunda parte del libro que reseñamos corresponde a la revisión de las respuestas hermenéuticas al problema de la identidad personal a través del tiempo. El gozne que articularía el paso desde el ámbito analítico al hermenéutico lo constituye Slors (capítulo 1), un filósofo que, encuadrado en el primero de esos ámbitos filosóficos, muestra la exigencia de trascender sus planteamientos, concibiendo la continuidad de los estados mentales no atomísticamente –tal y como han hecho hasta ahora sus compañeros de corriente–, sino sobre el trasfondo que constituye la experiencia vital anterior. Se está a un paso de la concepción de la identidad personal como identidad narrativa.

Los capítulos siguientes fracturan definitivamente la estructura polémica de la primera parte del libro. El propósito ahora consiste en llevar a cabo una aproximación, desde varios frentes y autores, a la compleja concepción de la identidad personal entendida como identidad narrativa. Para empezar (capítulo 2), ese acercamiento se realiza a partir de toda una nueva corriente que se ha ido configurando recientemente en el ámbito de la psicología teórica, como respuesta a lo que Bruner consideró una distorsión de los postulados iniciales del tan prometedor giro cognitivo de esta ciencia. La *psicología narrativa* vendría a hacerse cabo finalmente del problema evitado por la psicología cognitiva: el problema del significa-

do. Los psicólogos que pertenecen a esta corriente han hecho patente el hecho de que comprendemos nuestras vidas y las de otros sólo en términos de narración. Las consecuencias de esta nueva óptica para la psicología prometen ser de gran calado, y Mariano Rodríguez apunta algunas de las más interesantes. Pero entre todas, hay un tema que está íntimamente emparentado con el problema de la identidad personal: la acotación de lo que la psicología deba entender por “personalidad”, así como el estudio del desarrollo evolutivo de la misma.

El capítulo 3 muestra cómo la narratividad permite dar cuenta de lo que, en cambio, constituye un serio escollo para la perspectiva en tercera persona: la singularidad del individuo. Sus páginas se entretienen en mostrarnos la construcción paulatina de esa singularidad, en un proceso continuo de negociación con las fuerzas cada vez más poderosas que propenden a fragmentar el Yo. En este punto, la escritura de Mariano Rodríguez se alienta con un evidente impulso ético, al argumentar “[...] que la identidad personal es el *logro* de un Yo auténtico o *leal a sí mismo* [...]”. Siente uno aquí el engarce con toda la rica tradición de la filosofía existencial. Pero cuando el profesor Rodríguez se adentra finalmente en lo que la reflexión filosófica ha podido elucubrar acerca de la identidad narrativa (capítulo 4), su atención se focaliza en autores estrictamente contemporáneos nuestros, no retrotrayéndose más que a una necesaria referencia a Kant y a la inexcusable atención a Paul Ricoeur, en su análisis de las relaciones entre narración, acción y tiempo.

Bien pudiera haberse puesto al principio de la segunda parte de la obra mucho de lo presentado en este último capítulo del libro; habida cuenta de que las investigaciones filosóficas de Ricoeur, de MacIntyre y de otros filósofos de la corriente hermenéutica han servido como pauta e inspiración para el trabajo de algunos de los psicólogos de la corriente narrativa. Sin embargo, la distribución elegida en el libro tiene la virtud de algo que nos parece un claro acierto: el que la obra se cierre precisamente (fuera de unas conclusiones finales y de una nota complementaria sobre el psicoanálisis hermenéutico), con un apartado cuyo significativo título es *Identidad personal y moralidad*. Lo que flotaba a lo largo de tantas páginas se hace finalmente explícito: “[...] de alguna manera el problema de la identidad personal es un problema de naturaleza ética.” (p. 183)

Víctor Luis GUEDÁN PÉCKER

La superstición religiosa a la luz de la razón en Hume

HUME, David: *Historia Natural de la Religión*, Edición bilingüe, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 151 pp., con introducción de Sergio Rábade y traducción de Concha Cogolludo.

La *Historia natural de la religión*, como todos los conocedores de Hume saben, es la obra más importante sobre temática religiosa que éste publicó en vida. Sin embargo, con frecuencia, este libro ha quedado eclipsado en su producción sobre cuestiones religiosas por los *Diálogos sobre la religión natural*, aparecidos tres años después de su muerte. Es cierto que esta última obra, aparte de ser estilísticamente casi perfecta, es de una originalidad, una riqueza de matices y una sutileza difícilmente igualables. Sin embargo, la *Historia natural*

de la religión, aunque no llega a la perfección de los *Diálogos* en ninguno de los aspectos citados, no por eso carece de virtudes muy estimables como la finura de sus análisis psicológicos, la ironía, el humor, lo bien documentada que está, el conocimiento de la antigüedad clásica que exhibe, etc. A todo esto hay que añadir que es, como ha señalado Rábade en su estudio introductorio a la edición que recensamos, una de las primeras obras en las que se plantea de forma expresa y sistemática la historia de la religión, convirtiéndose por ello en una de las fuentes del pensamiento moderno sobre el tema. Además, creo que es una obra clave para poder entender el desarrollo del planteamiento humeano en el tema religioso. Difícilmente se tendría una visión completa de las ideas de Hume sobre dicho tema, especialmente de su crítica de la creencia religiosa, si no tuviéramos en cuenta lo que dice en este breve ensayo. Si en los *Diálogos* Hume trata de socavar las bases de una religión natural apoyada en la razón, analizando críticamente las principales pruebas que se han dado para fundamentar la creencia en la deidad y la compatibilidad de la misma con el mal en el mundo, en la *Historia* tratará de minar los fundamentos de la religión popular, poniendo de manifiesto sus causas psicológicas inaceptables y, sobre todo, las consecuencias morales totalmente rechazables a que lleva su práctica. Dicho de otra manera, la *Historia natural de la religión* representa, a mi juicio, la primera etapa en el ataque frontal que Hume va a llevar a cabo contra la superstición que, para él, es toda religión. En dicha etapa va a poner de manifiesto cómo la creencia religiosa popular es algo totalmente incomprensible desde el punto de vista de la razón, pero dejará la puerta abierta al deísmo, esto es, a una religión natural fundada en la razón. Sin embargo, en una segunda etapa, que estaría representada por los *Diálogos*, Hume va a atacar ese deísmo que aparentemente habría concedido en la etapa anterior. No lo negará de una manera explícita, pero sí irá erosionándolo poco a poco hasta que su concesión de que es racional creer en un ser inteligente, causante del orden del mundo, quede reducida a casi nada.

Dentro de este planteamiento general, Hume comienza la *Historia natural de la religión* señalando que hay dos temas fundamentales en lo referente a la religión: el primero es su posible fundamento racional en la razón, y el segundo es su origen en la naturaleza humana. Aunque el primero le parece el más importante, en esta ocasión Hume se limitará a decir sobre él que tiene una solución muy obvia: “todo el entramado de la naturaleza indica la existencia de un autor inteligente y ningún investigador sensato puede, después de una reflexión seria, suspender ni siquiera por un momento su creencia en los primeros principios del verdadero teísmo y de la religión” (p. 39)¹. Esta solución obvia, como apuntábamos, no se

¹ Cuando simplemente aparezca un número de página entre paréntesis como en este caso, se refiere a la edición de la *Historia natural de la religión* que recensamos. Las referencias al resto de las obras de Hume se harán utilizando abreviaturas, seguidas de la sección en números romanos y la página correspondiente en la edición inglesa y en la castellana, e intercalándolas en el texto. Las abreviaturas y ediciones usadas son:

T, para el *Treatise of Human Nature*, en la 2ª ed. de Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, 1978. Trad. esp. de F. Duque, 2 vol., Madrid, Ed. Nacional, 1977.

EM, para *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3ª ed. de Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, 1975. Trad. esp. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1991.

D, para los *Dialogues concerning Natural Religion*, en T. H. Green y T. H. Grose: *David Hume:*

lo parecerá tanto al final del recorrido de los *Diálogos*. Allí, en un párrafo añadido el año antes de su muerte, señala a modo de conclusión:

Si toda la religión natural, como algunos parecen mantener, se resuelve en una sola proposición, sencilla aunque un tanto ambigua o al menos indefinida: *que la causa o causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no es susceptible de extensión, variación o más particular explicación; si no aporta ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser fuente de alguna acción o abstención; y si la analogía, imperfecta como es, no puede ser llevada más allá de la inteligencia humana, ni transferida con algunos visos de probabilidad a otras cualidades de la mente; si este es realmente el caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres, sino otorgar, cuantas veces aparezca un llano sentimiento filosófico a esa proposición, y creer que los argumentos sobre los que ha sido establecida exceden las objeciones esgrimidas contra ella? (D, XII, 467/187-188).

De acuerdo con esta conclusión, la justificación que la razón puede proporcionar para la creencia en la deidad es bastante escasa, ya que la analogía, que es en lo que se basan los razonamientos causales, es muy débil y muy remota.

Por lo que respecta al segundo problema, el objetivo declarado de Hume es investigar cuáles son las causas psicológicas que nos llevan a creer en la religión y realizar un estudio histórico de sus distintas manifestaciones. Se trataría, por tanto de realizar un estudio empírico, a caballo entre la psicología, la antropología y la historia. Sin embargo, sus objetivos no declarados son mucho más ambiciosos: se trataría, además, de ver, por una parte, si esas causas psicológicas proporcionan a la creencia religiosa popular una justificación aceptable y, por otra, de analizar las consecuencias de la práctica religiosa desde un punto de vista moral, consecuencias que pondrán de manifiesto si la religión proporciona una base para la moral, como pensaban tanto los creyentes con respecto a su religión como los deístas con respecto a la religión natural. A la consecución de estos objetivos está dedicada la *Historia natural de la religión*.

En lo referente a los objetivos declarados, Hume sostendrá que la religión popular tiene su origen no en una reflexión racional, sino en la ignorancia, “la preocupación por la felicidad, el temor a la desdicha futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el apetito por la comida y las cosas necesarias” (p. 51); que estas pasiones, al principio llevarán a los hombres a creer en muchos dioses y, posteriormente, en un intento de proferir cada vez alabanzas mayores a esos dioses, a creer en un solo dios.

Sin embargo, con ser muy interesantes los análisis psicológico-antropológicos de cómo los hombres llegan a creer y cómo viven su relación con los dioses o, posteriormente, con el dios único, resulta tanto y más instructivo la posición de Hume frente a la razonabilidad de esas creencias y sus consecuencias morales. Por lo que respecta a la primera, Hume sostendrá que toda teología popular está llena de incoherencias que se intentan conciliar y, “especialmente la escolástica, tiene una especie de querencia por lo absurdo y la contradicción” (p. 105). (En este contexto, Hume aprovecha para ridiculizar algunas creencias, especialmente las católicas, contando algunos chistes a su costa. Un ejemplo: Un famoso gene-

The Philosophical Works, en 4 vols., reimpr. de la edición de Londres de 1886. Trad. esp. de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994.

ral trajo consigo a París a un joven turco, que había hecho prisionero. “Algunos doctores de la Sorbona (que son tan categóricos como los derviches de Constantinopla), pensando que sería una pena que el pobre turco se condenase por falta de instrucción, pidieron a Mustafá con mucha insistencia que se convirtiese al cristianismo y le prometieron, para animarle, vino bueno y abundante en este mundo y el paraíso en el otro. Estos alicientes fueron demasiado poderosos para resistirse. Y por ello, después de haber sido instruido y catequizado, estuvo finalmente de acuerdo en recibir los sacramentos del Bautismo y de la Cena del Señor. El sacerdote, sin embargo, para asegurar y consolidar todo bien, continuó todavía su enseñanza y empezó al día siguiente con la pregunta habitual: *¿Cuántos dioses hay? Ninguno*, contestó Benito, pues ese era su nuevo nombre. *¿Cómo! ¡Ninguno!*, gritó el sacerdote. *Segurísimo*, dijo el honrado prosélito. *Siempre me ha dicho que no existe más que un solo Dios, y ayer me lo comí* (p. 109). Además, señala que esas creencias religiosas, aunque podrían tener una base racional, de hecho, en la mayoría de los lugares, han llevado a la instauración de principios totalmente irracionales, impropios del ser racional que es el hombre:

¡Qué noble privilegio es que la razón humana alcance el conocimiento del Ser supremo y, basándose en las obras visibles de la naturaleza, sea capaz de inferir un principio tan sublime como es el de su Creador supremo! Pero veamos el reverso de la medalla. Echemos un vistazo a la mayoría de las naciones de todos los tiempos. Examinemos los principios religiosos que han prevalecido, de hecho, en el mundo: lo único que sacaréis en claro es que son sólo los sueños de unos hombres enfermos. O quizás los consideraréis más bien como las fantasías de monos con aspecto humano, y no como las afirmaciones serias, positivas y dogmáticas de un ser que se dignifica a sí mismo con la denominación de racional (p. 149).

La irracionalidad de estos principios se pondrá especialmente de manifiesto cuando Hume vaya describiendo el tipo de prácticas a que han conducido a lo largo de la historia (más abajo hacemos referencia a algunas de ellas) y muestre lo absurdo de las mismas.

De acuerdo con esta visión del asunto, la conclusión que sacaré al final del libro no puede ser otra que la siguiente:

El todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestra investigación más rigurosa sobre el tema. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tan irresistible el contagio de la opinión que incluso esta duda prudente apenas podría sostenerse. ¿No hemos ampliado nuestras miras enfrentando una clase de superstición a otra y poniéndolas a combatir? Mientras ellas se enfurecen y luchan, nos escapamos felizmente a las regiones tranquilas, aunque oscuras, de la filosofía (p. 151).

Dando a entender que la creencia religiosa popular, desde el punto de vista de la razón, es algo totalmente incomprensible y, por tanto, una suspensión escéptica del juicio parece lo más razonable. Se podría pensar que esto para Hume no significa gran cosa, ya que la creencia religiosa popular en la medida en que está basada en tendencias naturales, para él, sería aceptable (y, si se quiere, razonable) debido a su planteamiento naturalista. Pero esto es olvidar que para Hume no toda creencia basada en tendencias naturales está justificada. La naturalidad de una creencia, el que esté basada en principios naturales, es una condición necesaria para aceptarla, pero no suficiente, puesto que hay creencias que son naturales igual

que puede ser natural una enfermedad (T, I, IV, IV, 226/367).

En cuanto a la tesis de que la religión proporciona la base para la moral, la opinión de Hume no puede ser más contraria: el creyente religioso no ve ningún mérito en la realización de sus deberes morales, como pueden ser sus deberes de padre, de amigo, de ciudadano, etc. porque los considera como algo natural que debemos a la sociedad y a nosotros mismos y no algo que hayamos realizado por amor a la deidad (p. 141-3). Por el contrario, cualquier práctica que no tenga ninguna utilidad y/o se oponga a las inclinaciones naturales la aceptará, “en virtud de esas circunstancias que deberían llevarle a rechazarla” (p. 143), ya que de ese modo queda claro que su única motivación es estrictamente religiosa. Esta situación todavía se agrava más en el monoteísmo, ya que el tipo de virtudes que fomenta son las virtudes monacales de la mortificación, la penitencia, la humildad y el sufrimiento pasivo (p. 101), que son las virtudes contrarias a las que, según Hume, debe fomentar una auténtica moral (recuérdese que, para nuestro autor, esas virtudes “consisten enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* a la *misma persona* o a los *demás* (EM, IX, I, 208/140)). Además, este teísmo popular para Hume tiene otras desventajas desde el punto de vista moral, como son su intolerancia con respecto a cualquier otra creencia religiosa distinta de la suya y su persecución de la virtud, el conocimiento y el amor a la libertad, sumiendo a la sociedad en la ignorancia, la corrupción y la esclavitud (p. 99). “Todo esto explica que los mayores crímenes se hayan considerado en muchos casos compatibles con una piedad y devoción supersticiosas. Y eso justifica también lo poco seguro que es considerar como una prueba de la moral de un hombre el fervor o el rigor que pone en las prácticas religiosas, aunque quien las realiza crea que son sinceras” (p. 143).

Dado, pues, la temática que plantea y el papel central que tiene la *Historia natural de la religión* dentro de la filosofía de la religión de Hume, se comprenderá que resulta del máximo interés para el estudioso de Hume poder disponer de una edición solvente de esta obra, como la que acaba de presentar la editorial Trotta. Dicha edición es una edición bilingüe, con una introducción, titulada “Hume y la religión”, escrita por el profesor Rábade, reconocido especialista en Hume, y con traducción castellana realizada por C. Cogolludo, que había traducido previamente diversas obras de Berkeley. La edición inglesa que se ha tomado como base para realizar esta edición que comentamos es la de Th. H. Green y Th. H. Grose. En general, creo que es una edición bastante aceptable. Entre sus méritos cabe destacar, en primer lugar, la citada introducción de Rábade. Ésta consiste en un estudio bastante completo sobre la filosofía de la religión de Hume, en el que se analiza el contexto histórico filosófico de la misma, especialmente el deísmo, la originalidad del planteamiento de Hume ante dicho contexto (su idea de que la religión se basa en el sentimiento) y el contenido y el valor de la obra que reseñamos. También conviene destacar que es la primera edición bilingüe que se hace en el mudo hispánico de este librito de Hume y ésta es, sin duda, una de sus más importantes bazas frente a las otras traducciones de la misma realizadas anteriormente a nuestro idioma, de las que todavía hay alguna disponible en las librerías. La edición va dirigida tanto a estudiantes como a especialistas. Para los primeros puede estar bien (quizás, para alguno, por desgracia, resulte intimidatorio el texto en inglés), pero para los segundos, a mi juicio, se queda escaso el aparato crítico. Se echa en falta igualmente, desde esta segunda perspectiva, no haber situado la paginación de la edición inglesa bien en el margen, bien intercalada en el texto, como se ha venido haciendo en la edición de otras obras

de Hume en español, para facilitar las citas de los trabajos especializados. Por lo que respecta a la traducción castellana creo que es, en general, bastante correcta, aunque se podría haber afinado un poco más en algún pasaje (por ej., en la pág. 45 se traduce “were”, por “fueron”, cuando, a mi juicio, debería hacerse por “hubieran sido”). En cualquier caso, creo que los estudiosos de Hume debemos felicitarnos por la aparición de esta nueva edición de la *Historia natural de la religión*.

José Antonio GUERRERO DEL AMO

DOMÍNGUEZ BASALO, Atilano (Coor.); *Vida, Pasión y Razón en grandes filósofos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, 387 pp.

“Vida, pasión y razón en grandes filósofos”, ¿complementariedad, oposición, negación? Fundamentalmente negación de la abstracción y afirmación de la vida como continua actividad. A lo largo de los dieciséis textos que componen esta obra el lector debe estar atento a las diferentes modulaciones de la relación entre las peculiares dimensiones humanas antes referidas. Los textos que componen la obra se presentaron como ponencias dentro del marco de un trabajo de investigación que, atendiendo al nombre de “Teoría de las pasiones y las virtudes”, deja mostrar la fundamental relación de la actividad volitiva libre y peculiar del ser humano, con su actividad moral.

“Cualquiera que sea el temperamento del filósofo profesional, siempre que filosofa intenta enterrar el hecho de poseerlo” (p.193). Esta afirmación en la que Ángel Manuel Faerna Díaz-Bermejo apoya la investigación presentada en torno a la obra de W. James, nos permite tender un puente entre los diferentes estudios presentados; el hecho de que debamos tenerla en cuenta no es tanto el que cada filósofo intente ocultar su temperamento, sino el reconocimiento de algo que subyace a todo intento de hacer filosofía. William James presenta el temperamento como determinante en los orígenes de la creencia, de esta forma se anula la división tajante entre razón y temperamento, su propuesta puede articularse en torno a la siguiente afirmación: “hay muchas circunstancias en las que es más racional tener fe que buscar la evidencia” (p.203). Como veremos ya Tomás de Aquino da noticia de esta peculiaridad del género humano, pero no deja de ser verdad que ese reconocimiento siempre propició la visión de dos dimensiones del ser del hombre, dos planos a los que éste debía prestar atención si bien de forma independiente. Con la filosofía del personalismo, del existencialismo y con otros autores de los últimos siglos, se recupera la unidad del género humano, una parte del hombre que en cierto modo había perdido algo de su dignidad.

El reconocimiento de esa parte viva y activa que se esconde detrás de toda filosofía nos debe permitir ir más allá de un simple estudio cronológico, pues existe una fuente de unión en la historia de la filosofía, más allá de la contemplación de un mundo de formas puras. Eso que subyace detrás de cada filósofo no es la esencia de la filosofía, sino el ritmo y las exigencias de una vida. El interés de este conjunto de artículos se encuentra más allá de mostrar las diferencias entre pasión y razón como fuerzas antagónicas, lo que se deja traslucir es la necesidad de reconocer la fuente de la que nacen.

Pero el ser de las pasiones no se deja atrapar fácilmente, es por ello que su análisis

pueda correr por vías a veces insospechadas. Así, en el estudio que Gerardo López Sastre presenta en torno a la obra de Hume, se analizan las pasiones en relación con un elemento que en principio no parecería guardar una relación con ellas, la propiedad, por un lado, y una teoría del origen de la sociedad por otro. En Hume encontramos dos notas características. La libertad, en conexión con el conocimiento, reivindica la aparición de una forma característica del saber acerca del hombre frente a las ciencias naturales. En el estudio de Antonio M. López Molina se presenta ese mismo plano epistemológico, pero con una mayor amplitud, como el rasgo peculiar de la filosofía de Habermas, a través de la teoría de los intereses del conocimiento. En Habermas la peculiaridad del saber no sólo requiere unas ciencias humanas por oposición a las ciencias de la naturaleza, sino que el ser del hombre deja mostrar su dominio en todo ámbito de conocer y requiere por lo tanto una teoría global de los intereses rectores del conocimiento. Este reconocimiento supone además el surgimiento de una responsabilidad del saber humano, de este modo la tradicional separación entre un plano ontológico y otro epistemológico, o un plano teórico y otro práctico, tiende a desvirtuarse en vista del ser peculiar del hombre, cualquier oposición ha de ser entendida siempre como vital.

También reconoce Hume que el hombre requiere la sociedad para la satisfacción de sus deseos, el conflicto que pueda surgir con las pasiones de los demás, se resuelve por la mediación del juicio y del entendimiento. Desde este análisis desembocamos por un lado en una comparación obligada con Aristóteles por lo que se refiere al papel de la sociedad, por otro lado debemos prestar atención al papel que juega el conflicto en el seno de las mismas pasiones, mas allá por lo tanto del conflicto con la mera razón.

La importancia del ciudadano para Aristóteles se deja entrever principalmente en el papel que juega la educación. Moralidad como excelencia, política y educación se presentan en una unidad indivisible, así la parte racional del alma debe ser transformada por medio del consejo de los hombres sabios, con el fin de una disposición adecuada de los hábitos de comportamiento. Sólo el razonamiento nos puede mostrar el orden correcto de las relaciones sociales, algo que también podemos ver expresado en Hume, sin embargo, podemos observar en Aristóteles la necesidad de reconocer un orden universal, pues la suya es una teoría normativa dispuesta por las capacidades de la prudencia y de la justicia.

Volvamos de nuevo a Hume y recojamos de nuevo la idea de conflicto, este conflicto que Gerardo López Sastre se presenta entre las pasiones de diferentes individuos, se transforma de manera radical en la filosofía posterior en un conflicto interno. En Hume encontramos una distinción entre filosofía natural y filosofía moral, distinción que se refiere al método de investigación, la experimentación frente a la contemplación de la vida humana. Esta distinción se va acentuando en los filósofos posteriores, ganando cada vez más importancia el estudio de lo que Hume denomina filosofía moral, hasta el punto de que, como ya he mencionado, se convierte en Habermas en una teoría de los intereses rectores del conocimiento. Las aportaciones de Kant son recogidas y ampliadas por Hegel, si bien en Kant se ha reconocido siempre el giro copernicano por lo que se refiere a la teoría general del conocimiento, se puede afirmar que por lo que se refiere al reconocimiento de las pasiones, será Hegel el que ejecute el giro radical en la filosofía moral, así leemos en palabras de Mariano Álvarez Gómez: “Más que una adaptación del viviente a su medio, se trata de que el viviente lleva a cabo una constitución del medio y una adaptación del mismo a sus necesidades.

Por otra parte, justo en cuanto que necesita a esa naturaleza inorgánica, el sujeto esta llamado a proyectarse sobre ella para ser él mismo” (p.174). El conflicto en Hegel se manifiesta en la relación del individuo con la universalidad.

Búsqueda del equilibrio y el conflicto con los límites humanos, son las notas principales a través de las que se exponen las aportaciones de distintos autores como Unamuno, Scheler o Freud. Con Unamuno el choque de las pasiones, como señala Pedro Ribas, adquiere tintes religiosos, pero más allá de una teología sistemática, la religión se hace carne a través del conflicto entre vida, razón y una reivindicación de la infinitud del yo. Vida y espíritu marcaron también el conflicto en la producción de Scheler, su interés según Suances Marcos, es encontrar un papel equilibrado en la relación de vida y espíritu, a través del reconocimiento del primado del amor y de la voluntad; espíritu e impulso sólo alcanzan su perfección en la infinitud y en ella está la relación con la divinidad.

Si el lector quiere encontrar una referencia más directa entre el papel de las pasiones y el ámbito teológico podemos recurrir a Tomás de Aquino. Las pasiones entran en el plano de la filosofía teológica y moral, inseparables en la filosofía cristiana. La clave del estudio de María Luisa de la Cámara García gira en torno a la perfección del acto humano “aquel que, procediendo del entendimiento y de la voluntad y estando auxiliado por el concurso divino, esta bien orientado” (p.26). Esta dualidad intrínseca al estudio del hombre que le vincula a un ser abstracto por un lado y que, por otro y simultáneamente, pretende reconocerlo como ser individual, se presenta también en Kant.

Su filosofía práctica y su epistemología, regida por la causalidad del mundo natural, presentan planos en parte difícilmente conciliables, lo que, al fin y al cabo, no es más que una exposición sistemática del conflicto al que, por ejemplo Unamuno, había dado vida. El estudio de la filosofía práctica kantiana nos sirve para comprender la relación entre un principio no universalizable y la ley moral. El tránsito se hace desde una mediación meramente técnica, que se encuentra en la función del entendimiento como imperativo hipotético, hacia un imperativo de la moralidad que ofrece unidad y coherencia en el hacer del hombre otorgado por medio de la propia razón. Pero lo que realmente es meritorio en el estudio de Julián Carvajal no es la presentación de la unidad del sistema kantiano, algo ya tantas veces señalado, sino el énfasis que pone en el deseo que “extendido a lo ancho y largo de la vida humana” parece arrebatar el puesto a la razón pura.

“En la historia de la filosofía occidental ha primado el espíritu sobre la vida” (p.233). Esta afirmación que encontramos en el texto dedicado a Scheler esconde parte de verdad y de la mentira que siempre esconde la historia. El profesor Eugenio Fernández presenta la obra de diversos autores clasificados por la que fue la misma causa de su olvido: la filosofía de Descartes. Los autores precartesianos hicieron de las pasiones el hilo conductor de sus estudios, lo más importante es sin embargo la afirmación de que el propio Descartes bebió de estos autores. Entre Descartes y Hegel no debemos obviar la importancia de la filosofía de Spinoza. Con una gran claridad, el estudio de Atilano Domínguez trata de presentar una concepción de la filosofía de Spinoza escondida en algunos de sus textos menos conocidos. Así comienza el trabajo señalando las pocas referencias que se realizan al tema de la vida en Spinoza. El admirable esfuerzo del trabajo es presentar cómo, partiendo del modelo geométrico de la ética de Spinoza, es posible considerar que la vida del hombre está marcada por el deseo, por ello, la intrínseca tendencia a perseverar en el ser, es algo más que un sim-

ple afecto mecánico como en Descartes.

Será sin duda con la filosofía de Nietzsche cuando podamos dar cuenta de ese cambio radical en la historia de la filosofía occidental, así lo presenta el trabajo de Diego Sánchez Meca. En Nietzsche ya no encontramos ambigüedades en torno a la preeminencia de la vida frente al espíritu, esa superación se consigue por el papel protagonista que adquiere el cuerpo, no por su carácter fisiológico ni por su mera oposición al espíritu, sino por el nuevo significado que se le otorga basado en la necesidad de asentar en él una lógica del crecimiento y del decaimiento, es decir una lógica de la voluntad de poder. Pero la filosofía no se estanca tras Nietzsche, ni se limita a un comentario de su obra. Esto es magistralmente presentado en el interesante comentario de Pedro Rojas sobre las emociones en Sartre. Haciendo uso de una gran claridad expositiva, su estudio nos conduce desde la fenomenología, como necesario punto de partida, hasta la supremacía de un ser que, al superar su lado racional, consigue la transformación del mundo gracias al poder de sus emociones como relación intencional con la realidad exterior, y gracias a la presentación de la fisiología humana como un compromiso con el mundo.

Como apunté al principio, frente a una relación de los filósofos basada en un mundo puro que puede llegar desde Platón a Kant, hay algo que se descubre detrás de estos autores y que tal vez sea lo que nos permite distinguirlos como filósofos, eso que descubrimos no es una abstracción pasiva, sino la manifestación genuina de un modo de entender la vida.

Laura HERRERO

ZURRO, María del Rosario; *Sartre: ¿Pensar contra sí mismo?*, Universidad de Valladolid, 2002, 245 pp.

“Sartre, gracias a Dios, ya no es un filósofo de moda” (p.237). Con esta no menos que sorprendente afirmación en la conclusión de este libro dedicado a Sartre, nos hemos de enfrentar para comprender el trabajo de la profesora María del Rosario Zurro. Sea gracias a Dios o gracias a la historia, pues tal vez con lo primero Sartre no estaría muy de acuerdo, veamos cuáles han sido las condiciones de este olvido. En cualquier caso vamos a seguir el hilo argumentativo del Sartre menos famoso. *El Ser y la Nada* es para este estudio sólo el comienzo, el punto de partida para acceder al Sartre rechazado por el Partido Comunista Francés y alejado de él también voluntariamente. Nos encontramos con varios puntos claves a lo largo del estudio; el enfrentamiento con el materialismo dialéctico como una *contradictio in terminis* sea tal vez central, pero lo que guía ese enfrentamiento es el interés por la libertad cuyo punto de apoyo se encuentra en el realismo. Ese realismo estará definido por una nota clave: no dar preeminencia a los problemas epistemológicos del conocimiento, para encontrar así una verdadera fundamentación de éste.

La autora del texto defiende una idea atrevida al afirmar que en la vida de Sartre no se produce realmente un corte por el que se pueda afirmar la posibilidad de una lectura de dos Sartres, y es atrevida porque él mismo afirmó percibir en su vida un antes y un después por la experiencia de la guerra. Estamos así ante un texto libre frente al más común atractivo de la obra sartreana y libre frente a las consideraciones del propio filósofo al que está dedica-

do, por lo que, a parte de su contenido, es digna de estima la tarea que la autora tiene por delante. ¿Por qué comprende María del Rosario Zurro la existencia de un solo Sartre? La autora fundamenta su afirmación en dos tesis. Por un lado reconoce la falta de contemporaneidad entre vida y obra de un autor y, en segundo lugar, afirma la necesidad de dar más importancia a lo que se manifiesta en su vida que en lo que el propio autor pueda dar cuenta acerca de ella. Esta consideración aparece como el eco de la afirmación de Sartre que la autora pone al descubierto acerca de la función del Ego, afirmación que Sartre introdujo durante su etapa fenomenológica: “la función del Ego no es tanto teórica como práctica” (p. 27). Precisamente, el significado del pensar contra sí mismo que da título a la obra, se define como una necesidad del hacerse cargo de una relación entre teoría filosófica y praxis política. Esta expresión aparece recogida por S. de Beauvoir que la pone en boca de Sartre y es interpretada como la oposición y necesidad de un ajuste entre libertad y necesidad. (cfr.47). Es así la libertad la que guiará su obra desde su preocupación por el individuo hasta su paso al problema social. En relación con el primero parece que la libertad le ofrece al hombre, ahora más que el realismo, el fundamento del conocimiento, por ella se es o no se es un traidor. A través de la experiencia de la historia, Sartre se ve inmerso en una determinada vivencia social, se ve inserto en el mundo de la moral. Ahora es más el peso de la realidad lo que le va a acercar a otra forma de entender la libertad: el socialismo, “el socialismo (...) es un valor: es la libertad tomándose a sí misma como fin”(p.46). Sobre este acercamiento a la teoría marxista fundamenta la autora la retirada de Sartre de Husserl. Una crítica que tendrá su caballo de batalla en la definición de qué sea materialismo como veremos más adelante. La reconstrucción del humanismo socialista sartreano, cuyo punto fuerte es el reconocimiento de lo concreto, es expuesto desde los dilemas de *Materialismo y revolución*, y su elaboración de la crítica de la razón dialéctica. Por eso en su primera etapa de individualismo, y a pesar de los tintes epistemológicos, se aferrará a la fenomenología como modo de expresión de la contingencia-concreción de lo real.

El estudio ante el que nos encontramos basa el desarrollo intelectual de Sartre o, mejor, su relato biográfico (pues al hablar de intelectual se puede dar primacía al conocimiento) en un interés emocional por el proletariado. Y la cuestión de la elección marcada por la libertad será el servir al proletariado y renunciar a la verdad, o servir a la verdad en detrimento del interés por la lucha social. El punto de partida contra el materialismo dialéctico, primero caracterizado como marxista y luego atribuidas sus faltas a los seguidores de Marx y no a él mismo, será la crítica al positivismo-cientificismo que Sartre no duda en caracterizar de metafísico.

El paso al momento de la colectividad nunca supondrá un rechazo del punto de vista de lo individual. En el texto se pone de manifiesto que Sartre nunca prescinde de la importancia del destino individual, pero evolucionará hasta verlo ligado al de los otros. Es de justicia señalar que el camino desde Husserl a Marx está jalonado por Heidegger, de ello se deriva que el ámbito de lo social aparezca impregnado por dos características imprescindibles: historicidad y autenticidad, ligado, según la interpretación de María del Rosario Zurro, al acontecer del Dasein “en” y “con” su generación. El destino está ligado al de los otros, pero no anulado ni asumido al de ellos. Esta nota la podemos añadir a la crítica del materialismo dialéctico que opta en parte por la no primacía del individuo; esta primacía en Sartre se da por la nunca abandonada importancia de lo concreto. Desde este momento podemos pregun-

tarnos y, tal vez haya sido así ideado por la autora, por la experiencia de la historia, la huella de lo social. Sartre ve la necesidad de la publicación de una *Moral*. Ésta no llega a ver la luz, pero, ¿podemos decir que la creó centrándonos en la cuestión de examinar más de cerca su práctica que su obra impresa?

La crítica sartreana al materialismo está canalizada por su concepción cartesiana. A pesar de reconocer la ambigüedad del término “materia” opina la autora del texto que Sartre olvida la polisemia del término “materialismo”, y no considera como relevante la formación de la “Naturphilosophie” engelsiana heredera del Renacimiento y Romanticismo alemán. La materia deja de ser un continuo para acercarse a la materialidad como principio ontológico, este descuido de Sartre pudo costarle una pérdida en su interés por la fundamentación de lo concreto, la materia se convierte en un “impulso, vitalidad y expansividad” (p.76).

“Hay que decir, ante todo, que la “dialéctica”, para Sartre, es la filosofía de Hegel” (p.91), sin poder prescindir al mismo tiempo del reconocimiento de la libertad. La ingente labor de investigación llevada a cabo por la autora del texto se puede ver ensombrecida por la continuidad de los textos presentados en el idioma galo, no fue pequeño mi asombro al encontrarme con el texto sartreano en versión original que según la autora “sintetiza lo esencial de la dialéctica hegeliana” (p.92). Tomemos esa dificultad para realizar una lectura más detallada y llegaremos a comprender la importancia de la obra del filósofo alemán, de la que, sin embargo, Sartre no era gran conocedor, para comprender la nueva fundamentación de la praxis. La afirmación de la subjetividad sartreana es la necesidad de fundamentación de su disidencia, su vida se inserta en su teoría, pero por ello es necesario que ésta sea posterior, no contemporánea. La defensa del proletariado desde el proletariado no requiere la fundamentación de una opción, la libertad no entra en juego. El intelectual por el contrario necesita algo más, necesita una justificación de su opción, el intelectual que opta por la defensa de esa clase es un tráfuga y su opción sólo es justificable, en último término, desde su conciencia, desde su subjetividad concebida como antinaturalidad, como distancia y rechazo del pretendido orden natural (cfr. p.82).

Ya hemos visto que la subjetividad no es una cuestión epistemológica sino fundamentación de una opción vital por lo que se puede afirmar que Sartre fundamenta un humanismo. La dialéctica no tendrá tampoco un origen tan diferente, es también presentada en *Materialismo y revolución* como la fundamentación de una opción ante el Partido Comunista Francés: la opción entre materialismo e idealismo. ¿Admite Sartre una síntesis que los engloba?

La dialéctica para Sartre queda sin resolver pues la totalización no es posible, la contradicción en Hegel ha de ser superada, en Sartre sin embargo el en-sí y el para-sí, diferencia ya presentada en *El Ser y la Nada* permanecen para fundamentar la realidad de la conciencia y establecer un vínculo que no puede suprimirse con lo concreto, por ello nos recuerda María de Rosario Zurro que la conciencia y el fenómeno por separado han de considerarse como abstracciones. Establecer un vínculo entre Hegel y Sartre no es tarea fácil de emprender, en este estudio se presentan las diferencias infranqueables, como la ruptura del vínculo entre subjetividad y conciencia en el primero de ellos, vínculo primordial en Sartre al tratar de fundamentar el sentido de la libertad. Pero es que en Hegel el sujeto al que se dedica la filosofía se escribe con mayúscula al abandonar el ámbito de lo concreto en el que se basa la fenomenología sartreana. ¿Por qué entonces la referencia a Hegel? El estudio de Hegel

parte de una afirmación “toda la dialéctica de Hegel se basa en el dinamismo de las ideas” (p.109). La argumentación de María del Rosario Zurro avanza por el camino de demostrar que no es en la “Idea” hegeliana en la que está pensando Sartre, pues a ésta le atribuye las características que Hegel atribuye al Concepto. Todo ello para llegar a afirmar la importancia que se está atribuyendo a las relaciones temporales que junto con la actividad es el carácter del Concepto hegeliano, lo cual nos acerca a la fenomenología sartreana que rompe con la conciencia como continente y la funda como un tender hacia, una actividad. También la moralidad aparece para Hegel como una culminación del Espíritu que se ha elevado hasta la verdad y en ésta encuentra el reino de los otros.

El discurso desarrollado en esta obra, que intenta llevarnos hasta el final en la comprensión de la dialéctica socialista es una camino en ocasiones árido, pero lo es para nosotros y lo debió ser para Sartre, pues al comienzo de la obra habíamos leído que Sartre “confiesa haber necesitado treinta años para, sin abandonar la noción de libertad, lastrarla lo suficiente como para poder aceptar el socialismo” (p.45).

Laura HERRERO