

Reseñas

Review

RODRÍGUEZ, M. (ed.), *La mente en sus máscaras*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, 305 pp.

La mente en sus máscaras es una colección de diez textos en los que el lector podrá encontrar una amplia variedad de temas, puntos de vista y estilos, de ahí la dificultad de aunar bajo un solo epígrafe los ensayos que componen este libro. Todos ellos, sin embargo, abordan cuestiones directa o indirectamente relacionadas con problemas tradicionales del ámbito de la filosofía de la mente y lo hacen, además, en continuo diálogo con autores, clásicos o contemporáneos, que han contribuido de forma notable al desarrollo de esta área.

Este libro, tal y como señala su editor en el prefacio, busca desmarcarse de la corriente dominante en filosofía de la mente al menos en dos aspectos. En primer lugar, incluye textos que, por su estilo, a menudo afin al ámbito de la literatura y el ensayo, son accesibles a lectores no pertenecientes al mundo académico. En segundo lugar, busca no limitar la bibliografía a autores del ámbito anglosajón analítico, dando cabida también a autores habituales, por ejemplo, en el ámbito de la fenomenología o incluso de la literatura, como es el caso de Sade. No obstante, y quizá como reflejo del claro predominio de la tradición anglosajona en el campo de la filosofía de la mente, también podrá encontrar el lector numerosas referencias bibliográficas a autores procedentes de esta tradición (especialmente en los artículos que tratan el problema mente-cuerpo).

Cabe destacar como virtud el esfuerzo de los autores por ubicar históricamente el origen de las ideas y problemas tratados en el libro, así como su voluntad de ponderar la huella que han dejado en el debate filosófico actual sobre estos temas filósofos tan influyentes como Descartes, Kant, Freud o Wittgenstein. Así mismo, también se consideran, desde una

perspectiva crítica, las propuestas de autores contemporáneos que trabajan sobre problemas fundamentales de la filosofía de la mente (Taylor, Kim, Edelman, Damasio, Chalmers, etc.).

Dada la diversidad temática de los artículos, éstos aparecen agrupados en tres bloques distintos. El primero, “Cuestiones psicológicas desde los filósofos”, es quizá el más heterogéneo. Tomando como punto de referencia la obra de un pensador sobresaliente (Kant, Sade, Freud y Taylor), cada artículo reflexiona sobre diferentes problemas relevantes tanto para la filosofía como para la psicología: la concepción de la mente en la psicología cognitiva; la transformación del deseo en texto a través de la literatura; las estrategias defensivas del psicoanálisis frente a sus detractores; y el vínculo entre identidad personal y moral.

En el primer artículo de esta colección, Mariano Rodríguez nos habla del interés que tiene la teoría kantiana de la mente para la ciencia cognitiva actual. Ésta habría hecho propias dos tesis kantianas básicas: de acuerdo con la primera, la mente es activa en la construcción del conocimiento; la segunda, de carácter metodológico, propone algún tipo de “razonamiento trascendental” que permita inferir procesos mentales ocultos a partir de datos observables (lenguaje, conducta, etc.). La visión kantiana de la mente, perfilada a partir del modo en que ésta opera, constituiría un precedente del funcionalismo. La “síntesis” kantiana, por ejemplo, sería comparable a los procesos mentales inconscientes de formación y transformación de representaciones de los que habla la psicología cognitiva. Centrando su atención en los paralogramas, M. Rodríguez sugiere también que, según la teoría kantiana, éstos surgen cuando tomamos “el funcionamiento” del alma como una guía para descubrir su estructura. El autor finaliza su artículo señalando dos dificultades con las que tropezaría cualquier lectura kantiana de las teorías cognitivistas: el predominio de posiciones naturalistas en estas últimas y la ausencia de una teoría de la conciencia y del sujeto. Para paliar esta última carencia aconseja que se tenga en cuenta la conciencia aperceptiva kantiana.

Juan Ignacio Morera nos propone una interpretación de la obra de Sade como texto que lucha por liberar el deseo, por hacerlo accesible e incluso visible a través de la propia palabra y gracias a la representación de lo subversivo. En línea con las apreciaciones de Simon de Beauvoir, Buñuel, Bretón y Foucault, Juan Ignacio sostiene que las novelas de Sade descansen sobre el supuesto de que “el juego de las apariencias sociales oculta la realidad perversa de las pasiones”. Sade parte del ateísmo como principal referente teórico y extrae de él las máximas consecuencias: la inexistencia de Dios libera los instintos naturales y entonces la sexualidad toma la palabra. El deseo desatado adquiere su poder a través del lenguaje y gracias a él. La función del lenguaje es, por tanto, la de concebir lo inconcebible. En este sentido, la filosofía de Sade se caracteriza por la pretensión de que todo sea dicho. Por otro lado, Sade rechaza los dualismos y considera al hombre como un objeto más del entorno natural. La razón y la imaginación no son más que actividades corpóreas al servicio de la pasión. Así, la labor de la ciencia consistiría en leer el libro abierto de la naturaleza sin los límites impuestos por las costumbres y la moral establecida. La violencia y la jerarquía entre individuos, hechos que la ciencia ha de asumir, son la consecuencia inevitable de la naturaleza corpórea del ser humano y la soledad radical en la que éste se encuentra.

En el tercer artículo de esta sección Víctor Luis Guedán reflexiona sobre el estatus de algunos de los procedimientos empleados por el psicoanálisis para desembarazarse de las críticas contra él dirigidas. Lo que al autor interesa mostrar es que esos procedimientos —a los que irónicamente llama “mecanismos de defensa”— están íntimamente ligados a la natu-

raleza del psicoanálisis y que el uso recurrente de los mismos revela la existencia de un conjunto de valores tácita o explícitamente compartidos por los psicoanalistas. En este sentido, el uso de argumentos *ad hominem* por parte de Freud y sus seguidores, por ejemplo, estaría íntimamente relacionado con el carácter eclesial de la organización psicoanalítica. Existen principalmente dos tipos de argumentos *ad hominem*. El primero desacreditaría directamente al crítico por el hecho de ser externo al psicoanálisis, alegando que carece del conocimiento requerido para ejercer como crítico. El segundo, aplicable también a disidentes, convertiría la propia crítica al psicoanálisis en una confirmación de uno de los pilares de la teoría psicoanalítica: que existen resistencias inconscientes contra cualquier cosa que amenace el equilibrio psicológico de la conciencia. Guedán sostiene que dichos mecanismos de defensa, asociados a la mentalidad psicoanalítica, perviven, que se han ido refinando y que otros mecanismos se han puesto a punto.

En su contribución a este volumen, Marcelo Sáez estudia cómo se articulan moral e identidad personal en la principal obra de Charles Taylor, *Las fuentes del yo*. El filósofo canadiense invierte la relación que suele establecerse entre ambos elementos al considerar la dimensión moral de un individuo como requisito indispensable para construir su identidad personal. Taylor aprecia un fuerte vínculo entre las intuiciones morales que nos llevan a efectuar valoraciones fuertes y la naturaleza humana. Nuestra identidad depende de nuestra condición de agentes que se orientan hacia el bien dentro de un determinado marco de valores y nuestra comprensión de dicha identidad se plasma en una narración que tiene la estructura de una búsqueda. El lenguaje (y a través de él, la comunidad) desempeñaría un papel decisivo en la creación de un marco de valores morales, un lenguaje que no sólo describe, también expresa, valora. Taylor nos ofrece, por último, los condicionantes históricos que, a su juicio, han desembocado en una autocomprensión del hombre moderno en la que éste aparece como un individuo desvinculado de sus referentes sociales e históricos y como un agente eficaz y autónomo. M. Saez concluye su exposición con una evaluación crítica de algunas de las tesis de Taylor, en especial, aquella que presenta la dimensión moral de un individuo como un requisito ineludible para fijar su identidad personal.

El segundo bloque, el más uniforme temáticamente, aborda el problema mente-cuerpo. Los tres artículos que componen esta sección reflexionan sobre la naturaleza de lo mental, planteando problemas ontológicos y epistemológicos: ¿Constituyen los ámbitos de lo mental y de lo corporal o físico realidades cualitativamente distintas y, si es así, cómo interactúan y se relacionan entre sí? ¿Existen rasgos característicos que nos permitan distinguir de manera inequívoca los fenómenos mentales de los físicos? Y, si nada separa a lo mental de lo físico, ¿es posible reducir o explicar un ámbito a partir del otro? Todas estas cuestiones, unidas a un examen crítico e incisivo de las respuestas que han recibido por parte de diversos filósofos (Descartes, Chalmers, Edelman, Damasio, Kim, etc.), aparecen de una u otra manera en los textos que componen esta sección. Reciben particular atención los proyectos de corte “naturalista”, donde los fenómenos mentales son entendidos como parte integrante del mundo natural. Tropezamos aquí con actitudes muy diferentes entre los autores de estos artículos, actitudes que van desde la más decidida adhesión al proyecto naturalista al escepticismo más recalitrante.

En el primer artículo de esta sección Juan Hermoso reflexiona sobre la pervivencia y aparente inmunidad de dos intuiciones cartesianas: la mente y el cuerpo son entidades dife-

rentes y pueden existir separadamente. Para establecer su validez, dichas intuiciones necesitan, sin embargo, el respaldo de un principio lógico que vincule lo concebible con lo posible. Lo que aquí cuestiona el autor es si el camino que lleva de lo que podemos concebir a lo que es posible -camino que no ha dejado de ser transitado hasta el momento (tal y como muestran los trabajos de Kripke o Chalmers)- es realmente una ruta segura a la hora de abordar el problema mente-cuerpo. Los trabajos de Levine y Balog, por ejemplo, pretenden combatir las intuiciones cartesianas obstruyendo el camino mencionado. Sin embargo, los argumentos empleados por estos autores tampoco están libres de objeciones. Al final del artículo, Juan Hermoso desenmascara la convicción pitagórica que subyace al cartesianismo -la de que el orden del mundo y el del pensamiento coinciden- y afirma que tanto pitagorismo como antipitagorismo comparten una determinada visión de los conceptos, según la cual éstos reflejan correcta o incorrectamente el mundo, del que, sin embargo, no forman parte. Por último, el autor sugiere la necesidad de un cambio en nuestros esquemas conceptuales y para ello nos invita a acercarnos al segundo Wittgenstein.

Carlos Muñoz sostiene que el problema mente-cuerpo no puede resolverse en los términos en los que lo ha planteado la filosofía desde Descartes. Sin embargo, afirma que puede disolverse a partir de la nueva descripción del cerebro que nos ofrece la neurofisiología contemporánea. Para C. Muñoz, el dualismo cartesiano -que separa los cuerpos materiales (la *res extensa*) de la mente y de lo que aparece en el flujo de la *conciencia*: pensamientos, dudas, ideas, etc.- ha generado dos problemas fundamentales relacionados con las posibilidades que tienen mente y cuerpo de comunicarse. El primero consiste en determinar cómo puede la mente justificar la verdad de las ideas que encuentra en la conciencia cuando ubica el origen de éstas en el cuerpo. Surge así el escepticismo sobre la realidad empírica. El segundo, en cambio, plantea cómo puede la mente mover al cuerpo o explicar sus acciones. Ambos problemas se disuelven cuando superamos el dualismo cartesiano y entendemos al ser humano como un todo, un cuerpo que piensa, que siente y cobra conciencia de sí mismo y de lo que le rodea. Tras examinar las deficiencias históricas de varias teorías de la mente (el dualismo cartesiano, el empirismo de Locke, la psicología cognitiva y el funcionalismo), C. Muñoz examina detenidamente las propuestas actuales de Edelman, Damasio y Fuster. En todas ellas la mente aparece como “una determinada manera de hablar de cosas que hace el cuerpo”.

Con el ánimo de mostrar la insatisfacción que generan las perspectivas naturalistas de la mente, predominantes en el ámbito académico analítico anglosajón, Óscar González examina una de las propuestas más recientes y conocidas, el “reduccionismo fisicista *no eliminativista*” de Jaegwon Kim. Según Kim, es posible hablar de propiedades mentales sin por ello recurrir a una ontología dualista. En esta teoría, lo que permite reducir propiedades mentales a físicas es que toda propiedad mental es, en último extremo, una propiedad funcional, *M*, idéntica a una propiedad física, *P* ($M = P$). Las propiedades mentales “no desaparecen” porque, en ciertos contextos y por razones pragmáticas, el uso de conceptos mentales es preferible al uso de otros conceptos. O. González nos ofrece, sin embargo, buenas razones para dudar de la coherencia interna de esta propuesta. Si propiedades físicas y mentales son idénticas, como sostiene Kim, no existe motivo alguno para privilegiar unas frente a otras en una reducción. Ahora bien, si vaciamos de contenido las propiedades mentales para justificar una reducción fisicista y afirmamos meramente que ciertos estados físicos

cobran “apariencia” de estados mentales, entonces, o somos eliminativistas con respecto a lo mental, o sostenemos algo incoherente. Los proyectos naturalistas son insatisfactorios porque no explican la asimetría que encontramos entre estudiar lo que aparece ante la conciencia y estudiar la conciencia misma que posibilita tales apariciones. La conciencia es tratada en ellos como uno más de los objetos que aparecen ante ella.

El último bloque del libro consta de tres artículos dedicados a clarificar la obra de uno de los autores más controvertidos de los últimos tiempos, Ludwig Wittgenstein. Esta sección pone de manifiesto la dificultad de encuadrar los planteamientos del filósofo dentro de cualquiera de las corrientes tradicionales de la filosofía de la mente. No obstante, no se trata tan sólo de hacer exégesis cuanto de invitarnos a reflexionar sobre diferentes tópicos desde una perspectiva wittgensteiniana, tales como la importancia del lenguaje para la teoría del conocimiento; la locura o la posibilidad de elaborar una teoría de la enfermedad mental; la cuestión judía y el problema del antisemitismo; la relación entre cultura y civilización, etc. Este último apartado, además, apunta a una cuestión más general sobre la que sería aconsejable reflexionar, la relativa a las implicaciones prácticas que se derivarían de concepciones diferentes de la actividad filosófica. Así, Wittgenstein aparece, por un lado, como posibilidad a la hora de enfrentarse a determinados problemas epistemológicos y, por otro, como una opción arriesgada a la hora de afrontar determinados problemas prácticos.

En el primer artículo de esta sección Guerrero del Amo afirma que quienes crean que Wittgenstein toma partido en *Las Investigaciones filosóficas* por alguna de las principales corrientes de la filosofía de la mente -ya se trate del dualismo (lógico o de cualquier otro tipo), del conductismo o del fisicismo- cometen un craso error: lejos de abrazar cualquiera de estas posiciones, la labor de Wittgenstein consistiría en mostrar que los problemas de los que tradicionalmente se ha ocupado la epistemología no tienen sentido. Y, como consecuencia, tampoco tienen sentido los intentos que se han hecho desde diferentes corrientes filosóficas de resolver dichos problemas. A través del análisis concreto de determinados términos psicológicos, Wittgenstein pondría de manifiesto que el origen de todos estos planteamientos erróneos se halla en una mala comprensión del funcionamiento de nuestro lenguaje. Este artículo expone de un modo claro y ordenado algunas de las ideas que, de un modo no sistemático, Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones filosóficas*. Guerrero del Amo muestra que desde cualquier perspectiva (ontológica, epistemológica o semántica) los novedosos planteamientos wittgensteinianos tienen implicaciones negativas para las diferentes corrientes de la filosofía de la mente, en tanto que éstos socavan las bases conceptuales sobre las que dichas posiciones se levantan.

En el segundo artículo de esta sección Jose María Ariso aborda el problema de la posibilidad de elaborar una teoría de la enfermedad mental a partir de ciertas reflexiones wittgensteinianas. Dicha teoría, sin embargo, no centraría su atención en las diferentes formas de locura existentes, sino en una cuestión conceptual, aquella que hace referencia a los criterios que nos llevan a determinar si un individuo concreto es un enfermo mental. Para ser exactos, lo que el texto nos ofrece es una reflexión sobre los criterios que podrían llevar a un individuo a pensar de sí mismo que se ha vuelto loco. Ariso nos recuerda que los juegos de lenguaje se levantan sobre la base de nuestra conducta prelingüística, cuyo rasgo esencial es la confianza. En ellos existe un lugar para la duda y, por tanto, también para el error. Sin embargo, no es la duda la que atormenta al loco sino la pérdida de confianza.

Cuando un individuo comienza a “dudar” allí donde nuestros juegos de lenguaje no dejan lugar para la duda, puede reaccionar de diferentes maneras. Una de ellas, la que aquí interesa al autor, consistiría en renunciar a seguir buscando una explicación que diera cuenta, satisfactoriamente, del estado en que se halla y concluir -dada su incapacidad para volver a *friccionar* con el entorno- que se ha vuelto loco. Ariso sostiene que Wittgenstein “recurre a la locura como el contrapunto natural que permite caracterizar la lógica del error”. Reflexionar sobre la locura, por tanto, nos puede ayudar a comprender mejor el estado que habitualmente llamamos cordura y, por tanto, también nuestra condición humana.

En el último artículo de esta colección Vicente Sanfélix demuestra que el término espíritu tiene para Wittgenstein un sentido mucho más amplio que el tolstoiano y evangélico al que ya había apuntado Wilhelm Baum. En primer lugar, el espíritu parece adquirir una dimensión personal. Por otro lado, dicho concepto aparece esencialmente ligado a la cultura, que, según Wittgenstein, religa a los hombres. Y por último, habría que decir que para el pensador vienés la naturaleza del espíritu era religiosa. De lo que se deduce que también su filosofía tenía un carácter religioso, dado que era concebida como un ejercicio de defensa de la cultura y crítica de la anticultura.

Esta doble e incluso triple caracterización del espíritu nos permite comprender la oposición que establecen algunos de los aforismos de Wittgenstein entre cultura y civilización, así como el significado de otros conceptos, tales como los de genio, talento o tradición. También se hace más inteligible la concepción que el pensador austriaco tenía de la filosofía, de la ética y del arte, su actitud ante la política y la religión, su crítica del judaísmo e, incluso, las dudas que éste abrigaba sobre el valor de su propia obra. Lo que al principio de su artículo Vicente Sanfélix reconoce que puede antojarse arriesgado afirmar -que el concepto de espíritu pueda tomarse como hilo conductor a la hora de clarificar la concepción de la filosofía de Ludwig Wittgenstein-, al final del texto se revela ineludible para todo el que no quiera conformarse con una comprensión parcial o superficial de la obra del filósofo.

Dentro de la pluralidad de temas, intereses y puntos de vista que esta breve muestra del contenido de *La mente en sus máscaras* deja entrever, el lector encontrará discusiones críticas y exposiciones claras y bien ubicadas históricamente de problemas fundamentales relacionados con nuestra concepción de lo mental. Esta diversidad de perspectivas y preocupaciones no es gratuita, responde a la voluntad compartida por los autores de huir de la uniformidad metodológica impuesta por quienes presuponen que sólo existe un modo de abordar estos problemas. Una muestra de esta voluntad es la elección, al acercarnos a la obra de Wittgenstein, por ejemplo, de aspectos poco tratados (e incluso ignorados) de ésta -como su noción de espíritu y sus ideas sobre la locura-. Seguramente es ésta una actitud sana que a todo investigador convendría adoptar para evitar el dogmatismo.

Noemí CALABUIG CAÑESTRO y Jordi VALOR ABAD

GUEDÁN PÉCKER, Víctor Luis y MORERA DE GUIJARRO, Juan Ignacio, *Las sendas del deseo. Lecciones de Psicoanálisis*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, 374 páginas.

Pocas veces encontramos una obra cuya claridad de ideas, en lo que hace a su finalidad

y sentido últimos, sea comparable a la de esta que aquí vamos a reseñar. Sus autores, profesores que imparten entre otras cosas materias psicoanalíticas en la Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid, un lugar donde ciertamente no abundan los estudios de esta naturaleza, han querido confeccionar un libro en el que depositar el resultado de su reflexión de años sobre cuestiones teóricas y culturales del Psicoanálisis, con el fin de que sus futuros alumnos puedan beneficiarse de la claridad meridiana de un texto que sin duda allana magistralmente el camino para los que carecen de familiaridad con la obra y el legado freudianos y desean iniciarse en ellos, o bien sienten la necesidad de asentar y ordenar sus conocimientos al respecto. Pero no se trata únicamente de “psicoanálisis de andar por clase”, sino de una valiosa orientación en un terreno donde resulta facilísimo perderse, un ámbito en el que proliferan los malentendidos y los más confudentes *quidproquos*. Por ello hemos de dar la bienvenida a una poderosa herramienta que ayudará a que perfilemos en su sentido legítimo las referencias a Freud y el movimiento psicoanalítico que tanto abundan en especialistas de los campos más diversos, fuera del propiamente psicoanalítico.

Se ha trazado con este escrito un esclarecedor mapa de la teoría psicoanalítica, no dejando de lado totalmente la práctica clínica, para responder a la demanda siempre exigente, voraz diría yo, de los alumnos de Psicología. Un mapa que pretende, como reconocen sus autores y como no podía ser de otra forma, ser un buen mapa, es decir, no dar demasiada información ni demasiado poca. Mantener el equilibrio entre estos dos peligros, ante los que hubiera resultado tan fácil claudicar, constituye el reto fundamental de la obra que comentamos. Bien es verdad que en ocasiones los capítulos nos dejan un tanto insatisfechos por su excesivo carácter esquemático, pero sin duda se trata de un efecto calculado y deseado, por cuanto el interés de la obra está puesto principalmente en mover a la lectura posterior, para lo cual cada capítulo termina con el epígrafe “lecturas para ampliar”, en donde por lo general se vienen a dar valiosas indicaciones bibliográficas (es utilísimo, por poner algún ejemplo, el comentario crítico que se hace sobre las diferentes biografías de Freud disponibles en castellano, tanto clásicas como recientes; es interesante la referencia a Stephan Zweig y a Robert Musil para el lector interesado en conocer el ambiente cultural vienés contemporáneo de Freud).

Resulta por lo tanto evidente que el interés de *Las sendas del deseo* es por encima de todo didáctico, el de un escrito resultado de la docencia y orientado en definitiva a la docencia, un escrito perfectamente consciente de los puntos más oscuros y los avatares más difíciles de seguir del movimiento psicoanalítico desde Freud, y que además domina los resortes para hacerlo comprensible y asimilable. Es un gran acierto el que suponen los numerosos Esquemas que salpican sus páginas. (Por destacar alguno de ellos citaremos el II.1, dedicado a reflejar los “principales postulados filosóficos asumidos por el joven Freud” : Positivismo, Materialismo, Mecanicismo, Determinismo; o el IV.2, magnífico por lo bien parado que sale de la complejidad de su asunto: “evolución desde el método catártico hasta la terapia psicoanalítica”). Este interés didáctico se traduce en la perspectiva mixta asumida, la combinación del enfoque histórico (en buena medida entender el Psicoanálisis sería lo mismo que entender la génesis del Psicoanálisis), con el sistemático (se hace preciso el análisis conceptual minucioso para dominar la primera tópica o la teoría estructural, o, en la medida en que esto sea posible, la topología lacaniana).

Ahora bien, el interés didáctico exige en no menor medida actitud crítica. Las “clases

de Psicoanálisis” no tienen por qué equivaler al adoctrinamiento, en absoluto, sino a lo mejor todo lo contrario. Y de esta actitud crítica encontramos en *Las sendas del deseo* muestras indiscutibles. Por ejemplo, la presentación de lo que le ocurrió a Breuer con Anna O, es decir: Freud como explorador solitario de una senda abierta por su maestro y amigo, pero ante la que el médico se asustó, sería “una interpretación tendenciosa que hizo Freud de estos hechos”, y que “se ha convertido en canónica en el mundo del psicoanálisis, a pesar de haber quedado superada por concluyentes investigaciones históricas”. Otro ejemplo: cuando los autores se refieren a un artículo de 1896 que lleva por título “Etiología de la histeria”, podemos leer: “Se trata de un trabajo que muestra, a la vez, las virtudes y los defectos de muchos escritos de Freud: ideas muy sugerentes, junto a la falta de apoyo empírico y argumentos no determinantes”. Asimismo se hace gala de esta laudable actitud crítica cuando se nos remite a alternativas diferentes de la freudiana en el tema de los sueños, o incluso en las propuestas para investigar el inconsciente.

Freud sería como es lógico el eje de este conjunto de estudios, que se agrupan en dos apartados, “El psicoanálisis según Freud” y “En torno a Freud”. Pues bien, en el excelente resumen de la historia del movimiento psicoanalítico que se contiene en el capítulo XIV, se pasa a cuestionar este papel absolutamente central de Freud, imponiendo la ortodoxia y censurando toda desviación, mencionando el parecer de tantos críticos según el cual el Psicoanálisis se asemejaría más al trabajo de una secta que al resultado del debate crítico libre que caracteriza a la ciencia. Muy matizada debería quedar esta crítica tan habitual si consideramos que, indudablemente, las alternativas de Adler y de Jung, de las que este mismo libro nos ofrece espléndidos compendios, y contra las que Freud desde su Olimpo particular dirigió sus rayos, venían a suponer en realidad la destrucción del Psicoanálisis tal y como Freud lo había fundado, y su sustitución por algo totalmente diferente que casi nada tenía que ver con él, más allá de una huera semejanza terminológica. Independientemente de lo atinado que resulte a nuestros ojos actuales el rechazo jungiano del mecanicismo tan característico del XIX que encorsetaba la perspectiva freudiana en un reduccionismo sumamente dudoso, no se puede pasar por alto el hecho de que la llamada psicología analítica se constituye en tanto crítica, negación y distanciamiento de la perspectiva originariamente psicoanalítica.

En fin, la obra concluye con un capítulo, “Panorámica del movimiento psicoanalítico”, en el que se presenta un breve comentario acerca de cada autor, en una lista ordenada alfabéticamente. Y con una útil “Bibliografía freudiana”, con las obras del maestro en orden cronológico y un breve comentario o cita particular de cada una. Y con un “Glosario de términos asociados al psicoanálisis freudiano”, que sucede a un comentario crítico de los diferentes “Diccionarios de Psicoanálisis” disponibles. Se trata como podemos comprobar de un trabajo completo, redondo, en el que son de agradecer, por otra parte, los esfuerzos realizados para presentar propuestas tan complejas como la lacaniana, de una forma que resulte apropiada para la enseñanza, lo que desde luego no es nada fácil. (La estrategia seguida aquí en este punto tan importante es muy acertada, sobre todo haber elegido a Descartes como referente “contra el cual” poder entender a Lacan).

Yendo a continuación sobre puntos más concretos, es de destacar, para empezar, la claridad con la que se dibuja el surgimiento del ámbito de lo inconsciente en los dos capítulos dedicados a los sentidos de “psicoanálisis”, y al descubrimiento del método psicoanalítico:

ya la explicación de la posibilidad de la hipnosis nos abría a ese ámbito, frente a la hipótesis psiquiátrica del desdoblamiento de la conciencia. Pero sería la estancia de Freud en París, a juicio de los autores, el elemento decisivo que le llevaría a rechazar las justificaciones tradicionales de las conductas histéricas, o, lo que viene a ser lo mismo, el abandono del estricto mecanicismo en el que se había educado, aunque el carácter definitivo de este abandono sea muy discutible. Lo que sin duda no entraba en el estrecho marco positivista de su época eran los fenómenos de la transferencia y la contratransferencia, importantísimos en la mejoría del paciente (porque “las ligaduras emocionales que surgen en el tratamiento se pueden manejar”), ante los que, lógicamente, retrocedía la psiquiatría tradicional. Las insuficiencias de la hipnosis eran excesivas en este terreno, pues no sólo excluía radicalmente *transferencia* y *contratransferencia*, sino que además impedía la manifestación de ciertas *resistencias* del individuo a hacer patentes determinados contenidos mentales. La hipnosis apuntaba sin duda a lo inconsciente, pero no permitía investigarlo, como pronto supo Freud.

En el examen de la técnica psicoanalítica, centrado sobre todo en las cuestiones de la formación del analista y su estatuto profesional, y en detalles como el “enquadre” psicoanalítico, se percibe más que en ningún otro lugar de la obra la presencia del destinatario de la misma, el alumno de Psicología que la determina a veces excesivamente, polarizándola en un sentido tal vez demasiado unívoco.

La claridad y el orden expositivo vuelven a ser las características más valiosas de los capítulos consagrados a temas tan decisivos como los de la etiología de las neurosis, con un enfoque histórico que nos presenta las tres teorías freudianas sucesivas (del trauma, de la seducción traumática y de la seducción generalizada), llevándonos con autoridad a la conclusión de que las tres serían en realidad complementarias y no excluyentes, y la interpretación de los sueños, con la que la psicología patológica freudiana dio el paso definitivo al convertirse en una genuina *psicología de lo profundo*, es decir, a juicio de los autores, en un complemento de la psicología experimental. Punto este último muy discutible a mi juicio, por cuanto cabría sospechar una radical inconmensurabilidad entre los dos tipos de aproximación. Tanto más cuanto que, como los autores puntualizan muy correctamente, la teoría de la seducción generalizada viene a establecer el ámbito fantasmático como el propio de la aproximación psicoanalítica. Como decía Ricoeur, los “hechos”, como tales hechos objetivos, no le interesan directamente al psicoanalista, sino la realidad psíquica o la fantasía del sujeto. Pero sobre este punto diré más al final.

Por lo demás, vuelve a ser la claridad la virtud más sobresaliente de las exposiciones de las diversas teorías pulsionales freudianas, así como las de la primera tópica y la llamada teoría estructural, o de temas tan importantes como la concepción del desarrollo psicosexual y el significado y la justificación del complejo de Edipo.

Oportuna es la inserción de referencias al contexto filosófico del freudismo, por ejemplo al establecer en la doctrina del radical determinismo psíquico su presupuesto mayor, al hilo del comentario de las obras sobre el chiste y los lapsus y actos fallidos. O al mencionar los precedentes modernos del concepto de inconsciente, de Descartes a Leibniz, pero sobre todo, claro está, Schopenhauer (Thomas Mann *dixit*: “El psicoanálisis es una trasposición de la metafísica schopenhaueriana a la esfera psicológica”), y también Nietzsche. Sin que falte la referencia a von Hartmann y su *Filosofía del Inconsciente*, que tanto hizo por impulsar ese debate sobre la cuestión en el que intervendrían científicos y pensadores como Helmholtz, Brentano, Lipps y William James.

El capítulo XIII, culminación de la Primera Parte, y dedicado a la enorme tarea de dar cuenta de la concepción freudiana de la sociedad y la cultura, ocupa una posición muy particular y estratégica en el conjunto de la obra. Sin duda resulta demasiado esquemático en su desarrollo, como no podía ser menos, dado que los temas que estudia en sus diecisiete páginas son, nada más y nada menos, los de la sociedad, el arte, la guerra, la religión, las masas...En realidad se trata de un texto que debería prolongarse, sin duda, como otro libro complementario del que aquí comentamos.

De gran utilidad es el cuadro general que se nos brinda del movimiento psicoanalítico: un excelente resumen, una apretada síntesis muy clara y de gran valor orientativo, que nos pone tras la pista de los desarrollos actuales y, sobre todo, nos incita a seguir leyendo. En este sentido, vendría a enmendar la excesiva polarización del interés de los filósofos por la figura y la obra de Freud, mostrándonos el valor de las aportaciones de Anna Freud, Heinz Hartmann y Heinz Kohut...pero, sobre todo, y a través de los capítulos que vienen a conformar la segunda parte del libro, las de Adler, Jung, Klein y Lacan. De gran interés es el examen del enfrentamiento de Lacan contra los adaptacionistas americanos de la psicología del yo, ese intento por conservar el talante crítico y hasta subversivo de las ideas freudianas, más allá del demasiado banal optimismo del *american way of life*. No en vano Freud era un gran pesimista, perteneciente a la gran tradición schopenhaueriana.

Excelente la panorámica que se nos ofrece del significado de la obra de Jung, como gran contrapeso del mecanicismo freudiano, y muy clara e informativa la síntesis de las ideas fundamentales de Klein.

Vamos a terminar con una consideración crítica, teniendo en cuenta desde el primer momento que nos encontramos ante una obra que se expone a sí misma como mera mostración, como descripción sin distorsiones de un cuerpo doctrinal o “científico”, naturalmente en la medida de lo posible. Porque tratándose del Psicoanálisis parece muy difícil mostrarlo sin hacerlo desde una interpretación previa, que paradójicamente subraye su carácter objetivo, o a lo mejor hermenéutico, o que adopte una posición emparentada con la perspectiva lacaniana, por poner algunos ejemplos. Aquí estaríamos frente a una transmisión ordenada del contenido nuclear de una gran cantidad de textos que tienen acusados aires de familia, y no discutiremos la medida en que es posible realizarla sin interpretaciones irremediablemente “subjetivas” (tal vez lo más alarmante de la subjetividad es su tendencia a rebrotar con máxima energía precisamente cuando nos proponemos ponerla entre paréntesis). Y es de destacar la admirable compenetración entre los dos autores (no es sólo una subjetividad la que escribe, hay que tenerlo en cuenta) que ha desembocado en una obra compacta, de una pieza. Pues bien, teniendo esto en cuenta, no puedo abstenerme de señalar que muchos pasajes de la misma parecen revelar una disposición a hacer encajar el Psicoanálisis en el panorama “objetivo” de las psicologías generales, como paradigma científico “respetable”, al lado y frente al conductismo y al cognitivismo, sobre todo a este último, en alusión explícita al libro de Erdelyi *La psicología cognitiva de Freud*. (Incluso manifestando la esperanza de que se sustituyan los cargados términos freudianos, tan de una época, por la objetividad transparente de los modelos cibernéticos. Algo así como insistir en las similitudes del “inconsciente” analítico y el “inconsciente” cognitivo, insistencia que tan de moda estuvo no hace mucho tiempo). Pero, en vista de que el mecanicismo científicista freudiano no va a la zaga del científicismo hipermecanicista computacional, desde luego, se podría

vislumbrar en todo esto una cierta “tentación” insinuada de achatar al modo experimentalista el Psicoanálisis, tentación que, a nuestro juicio, le haría perder su verdadero y revolucionario sentido. El de una “ciencia de la reflexión”, para decirlo con el Habermas de finales de los sesenta. (Estos desajustes filosóficos se pondrían de manifiesto en cuestiones concretas, tales como subrayar la poca preparación de Freud en Matemáticas y el lastre que esto significaría para el movimiento por él creado, y unas páginas más allá tomarse totalmente el serio la curiosa idea, tan poco “científica” qué duda cabe, de que la pulsión de muerte puede ayudar a la prolongación de la vida en cuanto que “exige” que cada uno muera de su “muerte propia”, y no otra cualquiera).

En fin, tenemos aquí un importante punto para la discusión que hace posible este libro, el de las interpretaciones filosóficas del Psicoanálisis. Tal vez en esta apertura resida su mayor mérito, la apertura del debate filosófico a partir de una de las proezas intelectuales más significativas del siglo XX.

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

DE LA MAZA, Luís Mariano, *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu como introducción a la filosofía especulativa*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile, 2004, p.p. 193

En la época actual en la que se ha apaciguado el entusiasmo de otros tiempos por la dialéctica, la reciente aparición de una obra como *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, que reúne el fruto de las últimas investigaciones del profesor chileno Luís Mariano de la Maza sobre el período de Hegel en Jena, puede volverse tanto más sorprendente y singular. No se puede menos que saludar con beneplácito la llegada de una obra excepcional para nuestro medio hispano parlante que, como pocas, ha venido a contribuir a una puesta a punto en el controvertido panorama de las interpretaciones que se han dado acerca de la *Fenomenología del Espíritu*. Ya en su prólogo se observa el grado de erudición con el que autor ha decidido encarar el trabajo, muestra de un fino conocimiento de las fuentes más relevantes de la exégesis del texto hegeliano. Después de una breve pero ajustada reseña de sus principales posiciones, entre las que sobresalen las célebres lecturas decimonónicas de Feuerbach, Marx y Kierkegard que han servido de antecedente a distintas formas que un siglo después adoptaría la concepción histórico-antropológica de la *Fenomenología*; en segundo lugar, la corriente ontologizante inspirada en la lectura de Heidegger y sus seguidores y, por último, las distintas variantes de lo que se conoce con el nombre de interpretaciones “inmanentes”, De la Maza formula el marco teórico desde el cual ha concebido el libro que ahora llega hasta nosotros como el desarrollo ulterior de una tesis posdoctoral presentada a la Ruhr-Universität de Bochum bajo la dirección del profesor Otto Poggeler. Siguiendo la inspiración de su maestro, y del italiano Franco Chiereghin cuyo trabajo *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, viene a confirmar que no habría inconveniente alguno para no vincular el enfoque histórico-evolutivo iniciado por Theodor Haering en el campo de las interpretaciones inmanentes de la Fenomenología, con el tipo de lectura “estructural” ensayada por Pierre Jean Labarriére y Claus-Arthur Sëller, así como con la posición que Hans-

Friedrich Fulda y Werner Marx han defendido, quienes enfatizan, junto al mismo Poggeler, la necesidad de alcanzar una adecuada comprensión del sentido unitario de la última obra juvenil de Hegel.

La hipótesis con la cual el autor ha pensado iluminar el sentido global de la Fenomenología y “los grandes principios filosóficos que la informan” indica que la comprensión de esos fundamentos sistemáticos ha sido para Hegel una fuente de acuciante preocupación, por más que su estudio e investigación apenas haya despertado el interés de los especialistas.

El doble enfoque complementario elegido por De la Maza para su investigación aparece inequívocamente expresado en la clara organización temática del texto que sigue dos grandes momentos. En la primera parte intitulada “*Origen y desarrollo de la Lógica y Metafísica hegeliana*” el autor se propone seguir el enfoque histórico-filológico que explica las condiciones de gestación y desarrollo de la obra de 1807, y una segunda parte, más filosófica, en la que se expresa la perspectiva estructural-sistemática bajo la consigna *La Fenomenología del Espíritu*. Pero antes de avanzar en su desarrollo, la Introducción del texto “*sentido original de la Fenomenología en relación con la Filosofía especulativa*” se abre con una refutación a la luz de las investigaciones histórico-filológicas de Poggeler, Fulda, Trede, Heede y Bonsiepen, de una tesis que Theodor Haering había formulado en el Congreso del año 1933, intentando explicar las vacilaciones de Hegel al momento de decidir la organización definitiva del texto. Pero aunque, en verdad, sean otras las razones que explican esas vacilaciones, lo cierto es que el comentario de Haering ha servido, a juicio del autor, para poner de manifiesto un problema real que Hegel ha debido afrontar durante la redacción. Sólo que ese problema no podría ya reducirse exclusivamente a las conocidas dificultades fácticas que la composición de la obra tuvo que sortear, tal como Haering lo había enfatizado, sino más bien a un cambio de perspectiva en la concepción de la relación entre la Introducción y la Lógica o Filosofía Especulativa, a la que Hegel inicialmente planeaba publicar junto con el texto que, desde la edición de Schulze, se ha vuelto célebre bajo el título de la *Fenomenología del Espíritu*. Después de mencionar las fuentes que permiten rectificar la posición de Haering a la que se juzga equivocada y de presentar los conceptos fundamentales involucrados en la Fenomenología como los de la estructura de la conciencia, la noción de experiencia y saber como “camino de duda y desesperación” en el que la conciencia natural se va depurando de toda falsa apariencia de verdad hasta alcanzar el Saber absoluto, el autor concluye que el sentido que Hegel le ha conferido a la Fenomenología no es otro que el de una introducción a la Lógica, primera parte del sistema de la Ciencia, la cual si a partir de ese momento está ya en condiciones de poder desplegarse, ha sido justamente por el trabajo previo sobre el Concepto que ha significado la obra propedéutica a la *Filosofía Especulativa*. Vistas así las cosas, la discusión debería tratar de aclarar el tipo de esquema Lógico que Hegel tenía en mente al componer la Introducción a esta primera parte de la Ciencia; un debate que ha ocupado largamente a los principales especialistas en la materia, desde fines de los años sesenta en su intento de elucidar las posibles relaciones que median entre Lógica y Fenomenología. Por su parte, De la Maza sigue en este como en otros puntos, la inspiración de Poggeler que no cree que sea posible ni conveniente buscar el esquema lógico en cuestión, ni el posterior desarrollo de Nuremberg de 1808-1809 como ha sostenido al principio Fulda, ni el curso de *Lógica y Metafísica* de Jena en

1804-1805, tal como ha querido ver Johannes Heinrichs, sino en el esbozo sistemático de 1805-1806 conocido como *Filosofía Real II*. Pero para poder reconstruir en forma aproximada las posibles características de la *Filosofía Especulativa* que podría haber servido de modelo lógico a la *Fenomenología del Espíritu*, De la Maza considera obligado comenzar el análisis por un enfoque histórico capaz de dar cuenta de la evolución del pensamiento hegeliano en esos años. En primer lugar, se debe empezar rastreando los antecedentes del método dialéctico de Hegel, que se remontan al final de su estadía en Frankfurt, en donde ya es posible verificar un desplazamiento del interés teológico-político del período de Berna hacia la metafísica; giro cuya dimensión -señala De la Maza- sería difícil de medir si, al mismo tiempo, se deja de prestar atención al interés cosmológico que por entonces también revestía el pensamiento hegeliano. Como principal hito de esa evolución cabe destacar la publicación de *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y de Schelling*, que constituye el gesto de una toma de posición teórica de parte de Hegel dentro de las filas del idealismo. Esos cambios habrían de continuarse en las dos lecciones que nuestro filósofo, ya habilitado, impartirá en Jena entre 1801 y 1802, y a las cuales De la Maza intentará reconstruir siguiendo los fragmentos del manuscrito "*Lógica et metaphysica*" y los apuntes de clase tomados por Ignaz P. Tropol, el discípulo suizo del autor de la *Fenomenología*. Cabe recordar que en este momento Hegel todavía distinguía a la Lógica y a la Metafísica como disciplinas diferentes, aunque interrelacionadas. Sin embargo, desde entonces empezarán a sucederse una serie de esbozos del Sistema entre los bienios de 1803-1804 y 1804-1805, en los cuales Hegel irá paulatinamente abandonando su concepción spinosiana de lo absoluto en favor de la noción de Espíritu, y desplegará un conjunto de categorías lógicas que, aunque todavía rudimentarias, permitirán que se vaya allanando el camino de la posterior función de Lógica y Metafísica que dará paso a la *Filosofía especulativa* hacia 1805 y 1806.

Un capítulo más extenso de esta primera parte del libro que comentamos, De la Maza lo ha dedicado a un intento de *reconstrucción de las categorías centrales de la Lógica o Filosofía especulativa entre 1805-1807*, que se inicia con el trazado de un paralelismo entre textos pertenecientes tanto al tercer esbozo del Sistema de Jena conocido como *Filosofía Real II* y a la *Fenomenología del Espíritu*, como a textos anteriores, fundamentalmente el de Lógica y Metafísica del segundo esbozo sistemático, e inmediatamente posteriores, como el de la primera parte de la Lógica de la *Enciclopedia* de 1808-1809, cuyo ensayo de preparación había venido gestándose en el manuscrito de la "*Propedéutica filosófica*" de Nuremberg. El resultado de esa serie de comparaciones, según el autor, permitirá precisar de qué manera en el marco de la función general de Lógica y Metafísica en Filosofía especulativa operada en esta época, se fue conformando una unificación de la división entre el *Conocer como Sistema de Principios* y la *Metafísica de la objetividad* de los dos primeros esbozos de Jena, dando origen a una sola Lógica que pasará a estar en correspondencia con la primera sección de la Fenomenología, mientras que serán las categorías de la *Metafísica de la Subjetividad* las encargadas de sostener el andamiaje conceptual de las secciones Razón, Espíritu, Religión y Saber Absoluto. Al comenzar la presentación de la Filosofía Especulativa, De la Maza señala que en esta época Hegel había llegado a una concepción del Ser como la categoría lógica más abstracta e indeterminada de todas, y que dicha categoría era pensada ya en aquel momento según las determinaciones cualitativas que corresponden a las de realidad, negación y límite y según las determinaciones cuantitativas que se

dividen en unidad y pluralidad. Estas últimas serán coronadas por la categoría de la infinitud que da paso a la de relación. Por su parte, la categoría de la relación se despliega en las de sustancia y causalidad, las cuales confluyen en la de la acción recíproca que finalmente tendrá que ser superada a través de un movimiento que origina al concepto. La consumación del movimiento dialéctico del concepto posibilita el cumplimiento del silogismo como mediación realizada de los términos contrapuestos que se unifican, cuyo movimiento fundamental ya había sido anticipado en la verdad del juicio. La unidad que resulta del despliegue de la relación es la categoría de la vida a la que Hegel concibe como un todo que se desarrolla oponiéndose a sí mismo y disolviendo esas diferencias en una unidad dinámica. En ese sentido, el dinamismo de la vida sigue un desarrollo teleológico que es propio de la autoconciencia en un movimiento que, en último término, se identifica, según Hegel, con el devenir para sí mismo del absoluto o de Dios que se piensa a sí mismo. Alcanzado este punto, la vida se eleva al conocer a través de lo que Hegel llamará la *preposición especulativa* en la que se expresa el saber que capta la unidad en la diferencia, la unidad negativa en el automovimiento de constitución de la subjetividad universal. De este modo la vida que logra comprenderse a sí misma como devenir o autodeterminación de un sujeto que es toda la realidad, o más precisamente como autoconciencia, termina identificándose con el *Saber sapiente*. Este saber es un conocer de la subjetividad a sí misma como automovimiento que consigue superar el resto de sustancialidad que subsistía todavía en la categoría de la vida, reconociendo así a la objetividad como una determinación suya, puesta por la propia actividad auto-fundante del yo. Finalmente ese Saber en el esquema de la Filosofía especulativa de 1805-1806 habrá de completar su desenvolvimiento en las categorías de Espíritu y de Saber del Espíritu acerca de sí mismo.

Por obvias razones deberá disculparse si es que no podemos dedicarle a la segunda parte del libro que comentamos, la atención que ella hubiese merecido, ya que su tratamiento puede resultar tanto o más esclarecedor que la primera a la que acabamos de referirnos.

Así pues esa segunda parte se inicia con la enunciación de su clave hermenéutica que De la Maza siguiendo el ejemplo de P.J. Labarriere toma de la introducción al capítulo sobre la Religión de la *Fenomenología del Espíritu*, en donde Hegel había hecho mención de la metáfora de los “*nudos*” para presentar los grandes momentos estructurales que organizan el despliegue de las distintas figuras fenomenológicas. Allí el autor destaca la necesidad de elevar la comprensión de esos momentos claves del texto al nivel de los “*principios metafísicos*” que informa las distintas etapas de la obra. Si se sigue ese hilo conductor es posible descubrir detrás de la sección Conciencia la presencia del *Principio de la objetividad subjetivamente determinada*, y asimismo comprender que la Autoconciencia habría sido estructurada sobre la base del *Principio del Reconocimiento*, o que la Razón se inspira en el *Principio de la identidad de ser y pensar*, del mismo modo que al fundamento metalógico de la sección Espíritu se lo deberá buscar en el *Principio de la Reconciliación*. Pero como ninguno de ellos podría entenderse haciendo abstracción del movimiento fenomenológico al cual informan, los últimos capítulos del libro se encargan de enfatizar dicha idea, destacando de qué modo esos grandes principios sistemáticos se inscriben en cada una de las cuatro primeras secciones de la Fenomenología.

Sin duda una palabra de especial reconocimiento merecería el tratamiento de las “*estructuras fundamentales del espíritu autoconciente*” cuyo movimiento destaca por elevar

a la nueva síntesis conceptual que se alcanza en la Sección del “Saber Absoluto”, la doble síntesis operada en el capítulo dedicado a la Religión entre las categorías y principios lógicos generales desplegados en el desarrollo de la conciencia, por un lado, y el despliegue histórico de la Forma y Contenido del Concepto, por otro. Este último desarrollo había venido gestándose a lo largo de las Secciones del Espíritu histórico y de la Religión respectivamente. Finalmente el libro de *De la Maza* se cierra con una respuesta del autor a las objeciones formuladas por Hermann Schmitz en *Hegels Logik*, que pretenden cuestionar tanto desde un punto de vista empírico como filosófico, la posibilidad de extrapolar un esquema lógico definido de la Fenomenología, negando así el derecho del profesor chileno a avalar esa hipótesis en base a la principal fuente sobre la cual había hecho descansar su intento de reconstrucción sistemática, a saber, el ya mencionado texto de la *Filosofía Real II*.

Daniel LEIRO

KANT, Immanuel, *Correspondencia*, edición y traducción de Mercedes Torreveano, colección de Letras, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2005. 302 pp.

Son las reseñas un lugar común para advertir de la importancia que la obra reseñada tendrá en el espacio de investigación en que se inscribe. Esta común afirmación es muy peligrosa cuando de una obra sobre filosofía kantiana se trata, pues el gran número de estudios existentes abre un campo de investigación que puede desconcertar con sus atrayentes títulos. Nos encontramos, sin embargo, no propiamente ante un estudio sobre Kant, sino ante la traducción de una selección de las cartas más relevantes de diferentes épocas de la vida del autor, una traducción realizada por la catedrática de Metafísica de la Universidad de Valencia, Mercedes Torreveano. En la presentación del libro redactada por el profesor José Carreras Ares, se advierte del culto a la correspondencia (*Briefkultur*) que se extiende durante el siglo XVIII entre las cabezas pensantes más sobresalientes del momento. No deja de ser atractivo asomarse a los diálogos entre estas personas, que marcaron el desarrollo de la cultura europea, sin duda podemos considerar que el intercambio y desarrollo de ideas llevados a cabo en esta correspondencia ocupaba el lugar que hoy en día tienen las revistas especializadas; como vemos en algunas de las cartas se trata de los temas a presentar en algunas de las revistas entonces recién fundadas. En este libro encontramos una cuidada selección de los escritos que Kant intercambia con algunos de esos representantes intelectuales. Encontramos cartas a Herder, Fichte, o referencias a escritos intercambiados con Schiller, aunque más relevante, por lo que a su contenido se refiere, será la correspondencia que Kant mantuvo con Lambert, Mendelssohn, Marcus Herz (el interlocutor privilegiado incluso durante la década del silencio). El mismo Kant nos advierte que no es moda de su excesivo gusto el escribir estas cartas, encontramos recurrentes excusas para no responder de forma inmediata a sus interlocutores. Por esa misma razón, aquellos que consiguen un intercambio de escritos de forma más o menos periódica, han de considerarse como los abanderados de la profunda admiración que por algunos de los estudiosos profesaba Kant. Así, el conocido aislamiento geográfico del filósofo prusiano, pudo verse paliado por esta relación que mantenía con los centros de la cultura alemana más influyentes. El interés por

esos asuntos lejanos se muestra por ejemplo en una carta de 1787 a Reinhold en la que le pide: “que me dé noticias de ese mundo intelectual, del que aquí vivimos tan lejos” (p.185).

El admirable trabajo de la profesora Torrevejano es una primera traducción de muchos escritos que nunca habían sido publicados en nuestra lengua; se puede considerar que el interés por ella perseguido y expresado en su introducción ha sido en gran medida logrado: “Atrevemos a ver en nuestra curiosidad por su trabajo intelectual filosófico la medida humana que le da realidad concreta en los días y en los afanes” (p.18). Es esta obra, pues, un necesario recurso para responder a esa curiosidad que nos inclina a acercarnos al desarrollo de los esfuerzos y propósitos perseguidos por Kant, pero a la vez para mostrarnos su cara más humana. Los esfuerzos por concluir la magna obra crítica, como superación del craso escepticismo de Hume, incluyendo por lo tanto una construcción positiva, se convierte en su compromiso vital. Ya en 1766 escribe Kant a M. Mendelssohn: “estoy tan lejos de considerar a la metafísica misma, tomada objetivamente, como cosa menor o prescindible, que especialmente desde hace algún tiempo, tras haber comprendido su naturaleza y el lugar que le corresponde entre los conocimientos humanos, me he convencido de que incluso el bien verdadero y duradero del género humano depende de ella.” (p.59-60, carta 9). Es un esfuerzo que ya conocíamos a través de las valiosas biografías que sobre el filósofo se han publicado¹. Mas, sin duda, sin negar el valor de estos estudios, el ver ese esfuerzo a través de las palabras del propio Kant, es más atrayente y contribuirá a que nos acerquemos a lo más humano de un pensador al que persigue su fama de enclaustrado.

La medida humana a la que la profesora Torrevejano alude se refleja a través de una serie de escritos que muestran las preocupaciones “menos filosóficas”, más alejadas de la expresión cerrada del sistema filosófico de Kant. Desde su admiración por algunos de sus alumnos, con los que conservará su relación durante toda su vida, hasta el tesón por conseguir alguna de las cátedras que iban quedando vacantes en la Universidad de Königsberg, desde 1756 y que, como sabemos, no logrará hasta el año 1770. También ha optado la profesora Torrevejano por incluir algunos de los escritos dirigidos a su hermano y a los futuros esposos de sus sobrinas, que nos dejan ver que, si bien es cierto que el contacto con su familia se interrumpía y enfriaba durante años, también estaba preocupado por la manutención y bienestar de todos ellos. Las últimas cartas dirigidas y remitidas por Johann G. K. C. Kiesewetter nos acercan, definitivamente, al Kant menos conocido, menos imaginado y esperado, y no deja de ser una grata sorpresa el encontrarse un anciano ocupado en que el envío de los nabos de Teltow se realizase en el plazo previsto.

En las cartas de un contenido más filosófico se destaca la ardua tarea que supuso la elaboración de su primera gran obra, de ella nos dice que la redacta en apenas cuatro o cinco meses, pero se trata de una redacción definitiva que llevaba preparando más de diez años, tiempo durante el que fue variando en repetidas ocasiones su plan de trabajo. En carta a Johann Heinrich Lambert en 1770 (carta 15), leemos su intención de pasar a redactar, tras la aparición de su *Dissertatio*, una metafísica de las costumbres, que se vio repetidamente

¹ Entre otras podríamos destacar las siguientes biografías: en primer lugar, una obra recientemente publicada y que ocupa ya un lugar relevante dentro del ámbito de los estudios kantianos: *Kant*, Manfred Kuehn, traducción de Carmen García-Trevijano Forte, editorial Acento, Madrid, 2003; y otras dos ya clásicas biografías: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, L. E. Borowski, traducción de Agustín González Ruiz, Tecnos Madrid, 1993; *Immanuel Kant: Eine Biographie*, W. Ritzel, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1985.

pospuesta por la redacción de la que sería la primera obra crítica. Pero en esa misma carta de 1770, Kant nos anuncia ya el método general que expondrá pormenorizadamente en la *Crítica de la razón pura*, con la que pretende ampliar y dar más importancia a la crítica de la sensibilidad presentada en su *Dissertatio*, según la implicación de esa sensibilidad en la metafísica, donde se trata de conceptos y principios de la razón pura (cfr. p. 79). Pero esta alusión a una metafísica de las costumbres, ya en esta temprana fecha de 1770, nos deja entrever que sus investigaciones acerca de la moral siempre corrieron en paralelo o, al menos, se encontraron siempre en el plan de trabajo del filósofo. De hecho, en 1773, ya expone en una carta a Marcus Herz uno de los principios fundamentales de su filosofía moral: “Desearía sin embargo que no quisiera usted hacer valer ahí el concepto de realidad (*Realität*), tan importante en la más elevada abstracción de la razón especulativa, pero tan vacío en su aplicación a lo práctico. Pues tal concepto es trascendental, mientras que los elementos prácticos supremos son el placer y la pena, los cuales son empíricos...” (carta 24, p.113. Carta de gran importancia pues en ella leemos por vez primera el título de su primera gran obra: “Estaré contento cuando haya terminado mi filosofía trascendental, la cual es propiamente una crítica de la razón pura” p. 114). En 1775 expone igualmente el método general para la investigación moral, que puesto en relación con los principios de la religión, le granjeará a la larga tantos problemas con la censura. Este método será el no aceptar ninguna imposición que no cuente previamente con la aprobación de la “sagrada ley en mí” (carta 27, p. 120).

En el período inmediatamente posterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, se siente Kant preocupado por no haber acertado en la forma de la expresión, en que el público no llegue al núcleo de su propuesta, sobre todo porque recuerda las críticas que le propusieron pensadores bastante reputados tras la aparición de su *Dissertatio*. Una de las críticas a ese escrito se la planteó el, por Kant admirado Lambert, en torno a la propuesta de subjetividad de espacio y tiempo: “Hasta ahora no he podido nunca negar toda realidad al tiempo y al espacio, ni tampoco convertirlos en meras imágenes y apariencias. Pienso que [en tal caso] todos los cambios tendrían que ser también mera apariencia. (...) Una apariencia tal que no engaña nunca debería ser algo más que mera apariencia”. (p.92, carta 17). De hecho Christian Garve le asegura en 1783 que no conocía libro alguno que le hubiera costado tanto esfuerzo leer (p.145, carta 39), y, su admirado Mendelssohn, le hace saber que no comparten los principios fundamentales, aunque él mismo hace constar que Kant tolera la crítica y que “lo prefiere a la simple repetición irreflexiva” (p. 171, carta 46). Por otra parte, en una carta dirigida a Johann Schulz en 1783, expresa Kant su satisfacción por la aguda lectura que éste había llevado a cabo, lo que lleva a admitir a Kant que este predicador fue el “que mejor lo ha entendido” (p.280), según la cita de la profesora Torrevejano en el Registro de personas que incluye al final de las cartas (un registro sin duda de gran ayuda para guiarnos en nuestra lectura); pues bien, en esa carta de 1783 se responde a un comentario que Schulz había expresado y que encontrará hueco en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Nos dice Kant: “Allí expresa usted la idea de que cada tercera categoría bien podría ser un concepto derivado de los dos precedentes; suposición harto correcta, que se le ha ocurrido a usted mismo...” (v. *Crítica de la razón pura*, B110). A la vez, en algunas de las misivas, se expresa la admiración que muchos profesaban por Kant tras su primera gran obra, (no olvidemos que estamos ante un filósofo de más de 50 años y ya con un

dilatado trabajo a sus espaldas en la Universidad y a través de escritos menores), esta admiración es, por ejemplo, expresada con un aire de romanticismo por Christian Gottfried Schütz en 1785, fundador de la *Allgemeine Literatur Zeitung* y, por lo tanto, mediador en la publicación del conflicto con las *Ideen...* de Herder: “...¡Usted creía que una recensión como la suya podría no ser aceptada...! Las lágrimas se me saltaron cuando leí aquello. ¡Semejante modestia en un hombre como usted! No puedo describir el sentimiento que me embargaba. Era al mismo tiempo alegría, sobresalto e indignación, esto último en particular pensando en la falta de modestia de ciertos ilustrados de este siglo, que no merecerían desatarse a Kant las correas de los zapatos”. (p. 169, carta 45).

A partir de 1786 hay un problema que acompañará a Kant en la redacción de sus escritos: la censura que llega con la muerte de Federico II. En el escrito de 1784 *¿Qué es Ilustración?*, da cuenta Kant de la satisfacción por la época de libertad cultural que estaba viviendo, una época de ilustración, en la que el poder de la libertad va adueñando al hombre del uso de su propia razón. El uso público de la razón comienza a limitarse por la censura impuesta por los dirigentes, que seguían con recelo los acontecimientos ocurridos en la Francia revolucionaria. La lectura de las obras de Kant fue prohibida (v. carta 49) y se retrasó la publicación final de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Tal vez, si algún escrito se echa en falta en esta selección de la correspondencia, es alguna de los escritos que Schiller y Kant intercambiaron. Si bien el contenido de tales escritos tampoco añadiría nada relevante a lo expuesto, podría de alguna forma completar ese mapa de interconexiones entre los representantes de la cultura alemana del momento. Schiller escribió a Kant en dos ocasiones al menos, 1793 y 1795, pidiéndole su participación en la revista *Die Horen*, petición que cortésmente Kant decide retrasar para un momento mejor, por los controles impuestos por la censura.

A través de sus escritos da muestras Kant de la forma adecuada de poner en práctica sus principios morales y para ver una muestra de ello no podemos pasar por alto las misivas intercambiadas con Maria von Herbert. Pero ocupados en esta puesta en práctica de sus principios no podemos dejar de preguntarnos por la licitud moral de la publicación de aquellos escritos que el propio Kant pidió que no se publicaran. Esta pregunta se la han planteado naturalmente estudiosos de la obra de Kant, especialmente los ocupados en el *Legado manuscrito* que Kant tampoco tenía intención de publicar. E. Adickes da esta solución con la que habremos de darnos por satisfechos para abordar sin remordimiento la lectura de estos escritos: “la humanidad tiene un derecho sobre aquello que estos genios son y sobre aquello que han creado. Por esto es que no son ellos sino la posteridad quien debe decidir qué es lo que de entre su trabajo espiritual tiene el valor para ser conservado y respecto de lo cual debe darse un acceso público”. (E. Adickes, *Introducción a la sección del Legado Manuscrito*, en KGS XIV, p. XXIV., cit. en I. Kant, *Reflexiones sobre filosofía moral*, traducción de José G. Santos Herceg, ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, p.14).

Laura HERRERO OLIVERA

LEYRA, A. M. (ed.), *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Editorial Fundamentos, Madrid, 2003, 272 pp.)

Discurso como el transcurrir en búsqueda de sentidos encaminados hacia la comunicación, hacia la creación de una comunidad. *Imagen* entendida en su diversidad por medio de la riqueza sensorial y no como mera representación visual. *Discurso o imagen* disyunción nunca excluyente. La *paradoja* como generadora de pensamiento, entendiendo a la contradicción no como fracaso en el camino sino como momento de perplejidad y construcción. *Lo sonoro* por su centralidad en el debate estético de la actualidad en torno a la música y la complejidad de composiciones que rebasan la escritura musical tradicional. Estos elementos son reunidos bajo el horizonte de la estética comprendida como instancia nuclear de los seres humanos y de la actividad del pensar, de su proceso generativo, acentuando su carácter creador y no el estudio fosilizado de obras maestras y textos canonizados legitimados por manuales de estética o historias del arte. Así se nos presenta el libro *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*.

Se trata de un texto comunitario que ha excedido su propiedad libresco a través de un concierto celebrado en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía y de la representación teatral de *Artaud: Para finalizar de una vez con el juicio de Dios* en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, ambas actividades celebradas en febrero de 2002. La directora del Aula de Investigación Teatral que llevó a cabo dicha representación, María Fernanda Santiago Bolaños, clausura la colección de dieciséis escritos que componen este libro. La mayoría de los participantes tienen una formación filosófica, pero se encuentran valiosas reflexiones de profesionales de otros ámbitos como la música, (Violaine Angers, Ivanka Stoianova y Arthur Thomassin), la filología (Francisco García Jurado) y la historia del arte (Mar Sánchez -Ramón). El libro abre posibilidades por lo novedoso de sus temas, como el de la gestualidad, tratado por Ana María Leyra, editora y presentadora del libro. La apertura del texto se evidencia en el querer ir más allá de fronteras tanto nacionales como europeas, abriendo un diálogo trasatlántico como es el caso de los ensayos de Luis Felipe Jiménez y de Francisco José Ramos escritos desde la “experiencia americana de la escritura”. En fin, es un libro que espera provocar al lector incitándolo a nuevas reflexiones para mantener habitado este espacio colectivo abierto por el *Seminario permanente sobre Escritura e Imagen. La Europa de la escritura*, creado en el año 2000 con la colaboración de investigadores del Centre d’Étude de l’Écriture en Francia.

La colección de ponencias incorpora en sí una mirada sobre posibles relaciones, como las semejanzas entre la filosofía del lenguaje y la semiótica estudiada por José Luis Pardo, o entre la ruptura representada en el teatro por Bertold Brecht y la nueva música que surgió a partir de 1900 señalada por Ana González Menéndez. El libro incluye ilustraciones de artistas como Fra Angelico, Goya, Paul Klee y Anselm Kiefer, que dan cuenta de la importancia de pensar la relación entre la palabra y la imagen, como en el ensayo de Stella Wittenberg donde encontramos vínculos entre el pensamiento de Walter Benjamin y la pintura. Los trabajos de Francisco Javier Gómez Martínez sobre el lenguaje poético de César Simón o el de Emilio Velasco sobre la escritura creativa y crítica son muestras de como la literatura evoca a la reflexión. Lenguaje, pintura, teatro, música, gestualidad, quizás podríamos abarcar a esta diversidad bajo el concepto de escritura, de una escritura no limitada a

la linealidad, sino como modo de acceso a leer e interpretar cuanto pueda leerse e interpretarse; esto es una tarea de nunca acabar que comienza en el seno mismo de todo ser humano. A todo esto se encuentra un presupuesto filosófico: el cuerpo (ver el texto de Eugenio Fernández). El cuerpo como condición de posibilidad del pensamiento, de la creación, del gesto y del juego, del dolor y la alegría. Un “cuerpo sin órganos” al decir de Artaud, pura fuerza creadora, gestión y gestación. Libro abierto, señales y signos, pensamientos en búsqueda y creación de espacios. Recogiendo unas palabras del artículo de Julián Santos Guerrero sobre la escena de la fundación en el caso de Teresa de Jesús, este libro se nos presenta como “un espacio de deseo, (...) un ámbito de trabajo, la preocupación activa de un *tener lugar*”. Este espacio permite la aventura de pensar a San Agustín de la mano con Jorge Luis Borges, adentrarnos en la posibilidad que brinda al pensamiento la puesta en escena de *Los troyanos* de Berlioz donde todo es *a la vez*, o ver los paralelismos que hay entre las composiciones musicales y el pensamiento filosófico después de la Segunda Guerra Mundial. Un espacio que no teme pensar la actualidad como atestiguan las múltiples alusiones sobre la tecnología y su relación con el arte y el ser humano. Si en el centro de todos los ensayos reunidos en este libro se encuentra la preocupación por la creatividad, nos encontramos con un espacio que siempre estará abierto, por la inagotabilidad de la expresión, y en perpetua mutación, por su esfuerzo de crear nexos de sentido, de comunicación, de participación entre lo que se pretende, de modo artificial, delimitar a ámbitos de reclusión.

Raúl E. DE PABLOS ESCALANTE

SANTOS GUERRERO, Julián, *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Biblioteca Nueva. Madrid, 2005, p. 242.

No resulta fácil aproximarse al pensamiento de Jacques Derrida, y menos aún hacerlo tomando a las artes como hilo conductor para leer, contextualizar, replicar, citar e interpretar al filósofo, para hacer del cuerpo de su obra (ese cuerpo que es memoria de otro, escritura, huella), un *corpus* de sentido, un pensamiento como gesto polémico con respecto a las interpretaciones consolidadas (que ha de hallarse también en la experiencia de las obras), en definitiva, un encadenamiento de círculos viciosos, que son por los que Julián Santos se mueve, más bien circula, a lo largo de su libro. Como muy bien advierte el autor, un círculo vicioso carece de salida, es aporético, pero no cierra, no nos deja permanecer en él: es un imposible. “Imposible como lo otro, como la memoria de lo que jamás ha sido presente, memoria enduelada sin duelo posible”². Y esa imposibilidad de cierre aboca al desvío, a la elección de otro rumbo. Así, en el primero de los círculos (“La Representación. Deconstrucción y ceguera. ¡Ojo al cruce!”), navegamos (no necesariamente a la deriva) desde la deconstrucción como clamor de luz, hasta la deconstrucción como operación de un cruce o un corte anterior e inscrito en todo trayecto; sin dejar de tener en cuenta que no es posible retratar, ni relatar, la deconstrucción. En caso de haberlo, el retrato de la deconstrucción necesitaría una invención poética, una palabra nueva, a la par que un cuerpo, puesto

² Julián Santos, *Círculos viciosos*. Página 107.

que “no hay rostro como tal, un corpus como tal, una pertenencia o una propiedad de la deconstrucción. La deconstrucción, si la hay, no tiene cuerpo. Como el fantasma o el espectro, toma siempre el cuerpo de otro”³. El propio Derrida “arriesgó” una definición de deconstrucción en su obra *Memorias para Paul de Man: “más de una lengua”* (y abrió así el debate —el círculo— acerca de la existencia de un núcleo doctrinal seguro, visible de la deconstrucción, acerca de la posibilidad del retrato de la deconstrucción) considerando que la deconstrucción está y no está de acuerdo consigo misma. Una vez abierto el primero de los círculos, el de la “representación”, resulta insoslayable dejar de aprehender la impronta poética de la deconstrucción, esa impronta que la vincula con los espectros y que la abre hacia lo aún por descifrar. En tanto que “retratista de la deconstrucción derridiana” (como se define el propio Julián Santos en este libro), nos advierte acerca de cómo el círculo reflexiona sobre sí como un autorretrato, al igual que el erizo cierra su alianza consigo mismo como memoria (una memoria del otro como memoria de sí, y del sí al otro que es el que habita su sí-mismo entre paréntesis), y nos introduce de este modo en los “desvíos por el tiempo y el lugar”, nos pone en el segundo de los círculos... ¿Resulta posible pensar el lugar sin más, pensar ese límite, esa frontera, ese espaciamiento de traducción y marca de la diferencia? Para hablar del lugar es necesaria la traducción, la interpretación, el desvío, la inscripción en el lugar como un fuera del lugar. Una deconstrucción es también un “pensamiento del lugar”, que se lleva a cabo en las “precomprensiones que organizan la comprensión misma del fundamento como lugar o estancia de presencia”. Mediante la deconstrucción el pensamiento queda expuesto a su dislocación, a la locura del instante que avanza fuera del tiempo, a distancia, anticipando lo por-venir. No es posible la deconstrucción sin impronta poética, el propio anuncio de la deconstrucción la instala en lo “por-venir” de la invención. Iniciamos entonces un tercer círculo, en el que las artes, las obras, nos reclaman, nos llaman, nos instan a la búsqueda de un sentido, de un pensamiento, de una interpretación, de una invención pues; nos abren un espacio de acontecimientos no acontecidos..., pero también en este círculo de “El soporte” nos vemos cogidos, y nos convertimos al tiempo en rehenes y anfitriones receptores de un huésped que se esfuerza por cumplir las normas de la casa, y que sin embargo no pide permiso para entrar, un extraño huésped que habita los discursos del saber. Este peculiar huésped no es otro que una deconstrucción, esa que lleva al límite la construcción misma de los discursos, y que constituye una acción poética, una puesta en escena que nos acerca a los espectros⁴.

La reflexión de Derrida sobre el arte lo sitúa en la tradición de un pensamiento del acontecimiento, pero no así del origen. No hay origen como tal, sino más bien una imposibilidad en cada efecto de origen, de origen de las cosas o del sentido. Restituye, recupera, reinstala así el arte en el origen (pero en un origen otro), y convierte la obra de arte en una “operación” que produce sentido a través de un radical sin-sentido. La obra de Jacques Derrida, y con ella el libro de Julián Santos, aboca a reflexionar sobre lo aún por-venir, aboca a los desvíos, a los rodeos, a los lugares sin lugar, a los cruces, a las intersecciones, a los encuentros y desencuentros, a en-frentarse con los espectros, a percibir nuestra ceguera y nuestro cuerpo, a recurrir a nuestros sentidos, a convocar nuestra memoria, a des-velar secretos, a retomar el origen, a habitar poéticamente..., a encadenar círculos viciosos..., a fabular...

³ *Ibid.* Página 38.

⁴ En “La escena de los fantasmas”, Julián Santos analiza las diferentes características del fantasma, aquellos rasgos a los que Derrida también atiende, a modo de “concepto”.

Julián Santos, un filósofo fabulador, es seducido por Jacques Derrida, y quiere mantener seducido al lector por el instante de locura de una fábula sin fin, deconstruyendo y encadenando, analizando y disfrutando del engaño y del desengaño de la fábula filosófica, recorriendo círculos en los que aplacar el ansia por de-construir las resistencias.

Ana GONZÁLEZ MENÉNDEZ

BRIAN, Denis, *Einstein*, Editorial Acento, Colección Las Luces, Madrid, 2005, 773 pp.

Pese al interés mundial despertado por Albert Einstein, la información sobre su vida ha sido preservada con cautela. Otto Nathan y Helen Dukas procuraron ocultar toda información que, según su criterio, podía perjudicar la intachable reputación del afamado científico. Como consecuencia de ello las biografías de Einstein sólo han podido ofrecer una visión parcial. En 1987 los Archivos Einstein fueron liberados. En ese momento comenzó la investigación de Denis Brian, dando lugar a esta nueva biografía. Por consiguiente, el libro pretende completar todo lo dicho hasta ahora sobre Einstein aportando datos totalmente inéditos. De esta manera, la nueva investigación refuta o confirma rumores en unos casos, y en otros revela aspectos desconocidos de la personalidad de Einstein.

El libro intercala con fluidez los temas científicos con los puramente biográficos. Narra primeramente la infancia y la juventud de Albert, un niño de maduración tardía. Los primeros romances, su acercamiento a la religión y más tarde a la filosofía, y su temprano interés por las matemáticas, marcarán este periodo. Más tarde, en la Politécnica de Zurich, conoce a la que será su primera esposa, Mileva Maric. La desconcertante actitud de Einstein tanto ante Mileva, como ante Lieserl, la hija de ambos, sorprende porque no coincide con la imagen que se suele ofrecer de él.

Las dificultades económicas por las que atravesaba Einstein y su familia le llevaron a aceptar diferentes empleos que no le satisfacían en absoluto. La oficina de patentes marcará un alto en la mala suerte que parecía cebarse en Einstein ya que se trataba de un trabajo bien remunerado y, sobre todo, que estimulaba su creatividad. El nuevo trabajo, junto con las reuniones de la Academia Olimpia hacen de ésta una época intelectualmente fecunda para Einstein. No en vano, es en este periodo cuando enuncia la Teoría especial de la relatividad, a los veintiséis años de edad.

La Primera Guerra Mundial separó a los Einstein. Entre todos los aspectos negativos que la guerra trae consigo hay, sin embargo, algunas cosas buenas. En el caso de Einstein, lo positivo fue su público rechazo al conflicto. Entre todo aquello que hace que una persona destaque entre sus semejantes se encuentra el nivel de compromiso con sus ideas. Einstein, demostró, una vez más su sabiduría tanto en su oposición a la guerra como en la firme convicción ante sus propias teorías físicas. Los continuos rechazos de la candidatura de Einstein para el Premio Nobel no mermaron su espíritu. En 1916 publicó su Teoría general de la relatividad, tampoco le concedieron el Nobel, éste tendría que esperar hasta 1922, y no sería por la relatividad, sino “por su aportación a la física teórica y, en especial, por su descubrimiento de la ley del efecto fotoeléctrico”.

Un año antes de ser galardonado con el Nobel, Einstein, acompañado Elsa Löwenthall,

su segunda esposa, viajaron a Estados Unidos. El recibimiento en Nueva York y en general el de todos los lugares visitados en el viaje fue impresionante. Tanto los medios de comunicación como la enfervorizada muchedumbre luchaban por conocer al afamado físico. Einstein, poco dado a las aglomeraciones y a las adulaciones dijo sentirse como una atracción circense. Sin embargo, es de suponer que pese a todo, la sensación debió ser más agradable que la proporcionada por la violencia y los abucheos de los *Freikorps* en la Universidad de Berlín en 1920.

La gran fama que adquirió Einstein se debió a dos motivos principales, el primero fue su labor como investigador, el segundo su apoyo a la causa sionista. Este último punto le generó muchas satisfacciones, pero también muchas antipatías. Tanto es así que tuvo que dejar su casa de Caputh para buscar refugio en otro país. Muchas fueron las universidades que ofrecieron a Einstein casa y trabajo, pero su decisión final fue dirigirse a Princeton a donde llegaría, acompañado de su esposa Elsa, a finales de 1933. Pese a algunos sectores afines al nazismo y a la Asociación de Mujeres Patrióticas que tildaron a Einstein de “rojo radical y extranjero”, la acogida fue muy buena en general.

Einstein nunca cejó en su empeño por conseguir una teoría de campo unificada y la tranquilidad de su nuevo emplazamiento le permitió seguir investigando y exponiendo sus nuevas ideas. Otra constante en su actividad científica fue demostrar las inconsistencias de la teoría cuántica, a la que él mismo había hecho una muy importante contribución en 1905 al descubrir el efecto fotoeléctrico. Pero lo que tendrá ocupado, tanto a Einstein como a la elite científica de uno y otro lado del Atlántico, será una consecuencia de la Teoría de la relatividad vaticinada en 1936 por Buckminster Fuller, nos referimos a la bomba y a la energía atómicas. La posibilidad de fabricar una bomba atómica representaba un peligro potencial sin precedentes. Al ser informado de que Alemania estaba investigando tal posibilidad, Einstein mandó una misiva al embajador Belga así como a Roosevelt. Sin embargo, éste se encontraba demasiado ocupado como para atender inmediatamente la correspondencia, por lo que hubo que insistir. No sería hasta tres meses después de que diera comienzo la Segunda Guerra Mundial cuando el presidente respondió a Einstein agradeciéndole el aviso y poco después, el 5 de abril de 1940, propuso que Einstein seleccionara a un grupo de personas para abordar el tema. Sin embargo, Einstein no recibió toda la información ni la financiación adecuada ya que, como extranjero, se le consideraba un peligro potencial para la seguridad nacional. Pero pronto la certeza de que la Alemania nazi estaba próxima a producir en sus laboratorios la reacción nuclear en cadena, espoleó la conciencia de Roosevelt para financiar, por fin, un proyecto serio. De esta manera, un tanto tímida por parte de Estados Unidos, comenzaba la carrera por la bomba atómica.

Todas las personas relacionadas directa o indirectamente con lo que se denominó Proyecto Manhattan, dirigido por Julius Robert Oppenheimer, fueron investigadas por el FBI. La condición de refugiado de Einstein (aunque recibiera la nacionalidad estadounidense el 1 de octubre de 1940), suscitó un interés especial. Los expedientes del FBI calificaban los movimientos pacifistas apoyados por Einstein de sospechosos de conformar frentes comunistas, por lo que podía tratarse de un peligroso conspirador. La caza de brujas anticomunista fue en aumento y Einstein no se libró de ella, llegaron a relacionarle incluso con el espía Klaus Fuchs, especializado en cuestiones relacionadas con la energía nuclear.

Pese a todo, Einstein no se dejaba manipular ni prestaba demasiada atención a tales acu-

saciones, nadie pudo acallar sus denuncias públicas contra todo lo que no le parecía justo. En 1953 pidió al presidente Truman que perdonara la vida a los Rosenberg, condenados por espionaje. Sin embargo, guardó silencio sobre el llamado Complot de los Médicos en Moscú. Este extremo desconcertó a muchos, tanto amigos como enemigos de Einstein, quienes le acusaron de medir ambos casos con un doble rasero. Einstein manifestaría más tarde su condena al juicio antisemita de Praga y la inminente ejecución de los médicos judíos soviéticos, justificando su silencio en que sus declaraciones no sólo serían desatendidas por el gobierno soviético, sino que además perjudicarían al resto de judíos residentes en la Unión Soviética. Ese mismo año Einstein se unió a I. F. Stone y otros para constituir el Comité de Emergencia por las Libertades Civiles.

Aunque Einstein no era partidario de ceder su imagen para fines publicitarios, ésta ha sido usada en infinidad de ocasiones para tales cometidos. Su rostro se ha convertido en uno de los iconos del siglo XX, pero él no entendía que su persona despertara tanta curiosidad y admiración. Se describía a sí mismo como un inadaptado que no contemplaba sus logros con satisfacción “reposada”, en el fondo no sabía si seguía el camino correcto o por el contrario sus esfuerzos no eran más que meras quimeras. Pese a todo, su sincera mentalidad crítica, su excepcional sentido del humor y su modestia le aportaban el necesario equilibrio para seguir adelante.

El libro incluye un interesante anexo sobre el cerebro de Einstein. Su deseo de que no se conservara ninguno de sus restos mortales fue burlado por el patólogo Thomas Harvey. Como era de esperar, el cerebro del Einstein ha sido sometido a toda clase de estudios, pero parece ser que a los investigadores les está resultando difícil encontrar en él la clave de su inteligencia.

Tras la bibliografía y el índice de nombres encontramos una selección de fotografías y una reproducción del retrato realizado por Winifred Rieber, la cual muestra a Einstein a la edad de cincuenta y cinco años.

La figura de Einstein ha sido y es el modelo del científico, del sabio. La combinación entre genialidad, compromiso antibelicista y afabilidad que inspira su imagen es difícilmente superable. Por eso, la impresión que queda tras conocer mejor a Einstein es ambigua. Hemos conocido un poco mejor al hombre de carne y hueso, como diría Unamuno. ¿Se pierde la admiración ante el personaje al conocer al hombre? Eso depende de cada cual. Personalmente no ha sido así.

Juan CANO DE PABLO

Un mundo en el que no haya que pagar

Vaneigem, R., *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2002.

Es imposible pensar en ser felices en este mundo capitalizado. Es imposible que un ser humano no piense, no quiera, no busque ser feliz.

El imperativo social del capitalismo espectacular reza así: “debes ser feliz”. Pero va

siempre acompañado de un sobreentendido: “y, para poder serlo, debes primero pagar”. El mensaje de conjunto es abrumador, por lo menos tal como lo recibimos aquellos que sabemos que nunca vamos a poder pagar la felicidad que se nos promete: “siempre serás un desgraciado”. El reclamo y la advertencia en una misma consigna. Series infinitas de promesas de felicidad y amenazas de absoluta tristeza circulan por las pantallas del capitalismo de consumo y dan contenido a su atmósfera hipertecnológica, hipersaturada, hipercara, hiperexclusiva.

Pero la máquina no es perfecta. De vez en cuando se rompe. Por aquí. Por allá. El sobreentendido se convierte en malentendido: “De acuerdo, de acuerdo. Debo ser feliz. O mejor, quiero ser feliz, quiero serlo con todas mis fuerzas y quiero serlo aquí y ahora. Pero ..., no puedo serlo si tengo que pagar. Si tengo que trabajar mañana, tarde y noche, si tengo que prostituirme corporal o ideológicamente, si tengo que ir a la cárcel, si tengo que sacrificar mi amor propio, mis nervios, mi tiempo y mi vida para ser feliz ..., no puedo ser feliz. Me estáis pidiendo algo imposible. Me estáis pidiendo que sea feliz al tiempo que me impedís que lo sea. Quiero ser feliz, pero no puedo pagarlo. La opción es clara: o soy un desgraciado toda mi vida o ... busco ser feliz sin pagar”.

Ser felices por el morro, eso es lo que queremos todos los que no podemos pagar “su” felicidad continuamente pospuesta. Por eso nos bajamos música, películas y programas de Internet. Por eso nos gusta todo lo que tiene que ver con el *copyleft* y el *software* libre. Por eso, mangamos en los grandes almacenes, hacemos “sin-pas”, botellones y *street parties*. Por eso decimos no a la guerra imperialista y no a la destrucción de la naturaleza. Por eso okupamos y pedimos dinero gratis. Por eso nos buscamos la vida con el fin de trabajar lo menos posible para el sistema y actuar lo más posible para transformarlo.

Ser felices sin tener que pagar por ello, este deseo es el que recorre las páginas del *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella* de Raoul Vaneigem, publicado por Tierradenadie ediciones.

Es el deseo de generosidad, el deseo de dar sin contrapartida, como el sol regala luz y calor o la hierbabuena ofrece su olor, el único modo en que se pueden dar la alegría y el amor. Es el don o la gratuidad. Las religiones, por ejemplo, lo habían usurpado y monopolizado para la relación entre el creyente y la divinidad imaginaria, mediada por el sacerdote. Se trata de liberarlo, despleándolo en todas las relaciones humanas, de hacerlo general, común y libre, de convertirlo en principio de la existencia en todos sus ámbitos. Descubrir el amor, descubrir el juego, descubrir al niño que llevamos dentro. Esto es, no sólo querer ser felices sin pagar sino aprender que el “sin pagar” es la verdadera felicidad.

Vaneigem nos invita a descubrir que el “sin pagar”, la gratuidad, es el núcleo central de la felicidad y, por tanto, de la vida. Y que, en este sentido, la obligación de pagar para vivir y para ser felices que impone el sistema capitalista es justamente el obstáculo primero y principal contra la felicidad y contra la vida, es la muerte que nos gobierna y de la que tenemos la oportunidad de deshacernos.

Vivimos una época extraordinaria. Vivimos en la época de la desorbitación de la economía. El desarrollo conflictivo del capitalismo ha conducido a que la economía esté perdiendo, si no lo ha perdido ya, toda relación con la lucha por la existencia de los seres humanos, en todo caso más parece que conduce a la destrucción del planeta. Es cierto que la satisfacción de necesidades se realiza por medio del sistema económico y que éste las satisface, aun-

que sólo allí donde de no hacerlo sería fuertemente contestado. Pero también es cierto que en la actualidad el sistema económico ni disimula ni puede disimular que su función nada tiene que ver con la transformación de la naturaleza para extraer de ella los productos necesarios para la existencia humana. El sistema económico capitalista tiene su propia necesidad que satisfacer: que el capital se reproduzca siempre de forma ampliada; todo lo demás se subordina a esta exigencia principal.

Ahora, este automatismo del capital se ha visibilizado plenamente. Se muestra sin ningún tapujo el carácter ficticio, azaroso, circular de los mercados de capitales. Es imposible que a nadie se le oculte que la mayor parte de lo que producimos y consumimos en los países dominantes son inutilidades superfluas, efímeras, estúpidas. Hemos interiorizado como algo natural que el trabajo haya quedado reducido a una mera fuente de ingresos (nuestra única fuente de ingresos es cierto) vaciado en sí de todo contenido. ¡La automatización del proceso productivo, el gran sueño de la humanidad, se “contrarresta” con la invención de nuevos trabajos!

La economía es un juego (un juego siniestro, no nos quepa la menor duda). Pero, a nosotros, a los que no podemos pagar esa felicidad siempre prometida y siempre escamoteada, no se nos deja jugar. Nosotros somos los que tenemos que pagar con nuestro trabajo forzado para conseguir unos ingresos con los que consumir para que la economía marche, pero a nosotros, a nuestra felicidad, a nuestra vida: ¿qué nos zurzan?. Pues no, nosotros también queremos jugar. Pero a otro juego. Queremos jugar a otro juego en el que no tengamos que pagar, en el que no tengamos que trabajar, en el que podamos verdaderamente disfrutar de la vida.

Esta es la brecha. La desorbitación de la economía pone al orden del día nuestra exigencia de gozar la vida. Ya no trabajamos porque lo consideremos un deber, eso lo tenemos claro. Trabajamos para vivir fuera del trabajo. Queremos pasarlo bien con nuestras parejas, con nuestros amigos, con nuestros hijos, con nuestras aficiones y caprichos. Queremos que todas nuestras preocupaciones, todos nuestros esfuerzos y, además, todas las instituciones de la sociedad giren alrededor del goce de la vida.

Este es el segundo aspecto del deseo que impregna las páginas del *Aviso a los vivos ...* de Vaneigem: la felicidad gratuita es la del goce de sí, de los demás y de todos los detalles de la vida, un goce insaciable en cada circunstancia, vivencia, encuentro o devenir, una búsqueda del placer que nunca se rinde. Estar forzados a trabajar con vistas a conseguir unos ingresos es el obstáculo que impide la expansión del placer sin fin a todos los momentos de la existencia. No se trata ya de gozar del tiempo libre simplemente sino de liberar el tiempo completo de la existencia para el goce. Se trata de liberar el tiempo liberándonos del trabajo que condiciona y adultera nuestra capacidad de gozar, que la hace su esclava. En estos momentos, nuestra capacidad de goce, nuestra vida entera, es absolutamente dependiente y está absolutamente subordinada al tiempo que tenemos que sacrificar trabajando. El trabajo, además, tiende a absorber e integrar todos los otros aspectos de la existencia en la llamada “empresa total”. La gratuidad, sin embargo, es la felicidad en la que no hay que pagar el goce libre con el sacrificio del trabajo. Este es nuestro juego. A eso queremos jugar.

Ahora bien, ¿es todo este discurso algo más que una ilusión? Sí, es, de arriba abajo, una ilusión. Ese es el punto fuerte y el punto débil del planteamiento de Vaneigem.

En Vaneigem encontramos la dificultad de construir una poesía de la rebelión afronta-

da con coraje y determinación. Vaneigem es el único pensador del siglo XX, el único, que ha tenido la valentía de hablar de la búsqueda de la felicidad, llevando esa búsqueda hasta donde el siglo XX lo exigía. Necesitamos la ilusión, no podemos vivir sin ilusión, la ilusión es requisito imprescindible para la búsqueda de la gratuidad feliz, para el despliegue del amor, es un elemento indispensable del deseo sin fin. La ilusión se entiende, entonces, como imaginación creadora, como entusiasmo por la libertad y la igualdad sociales, como poesía de la liberación que es liberación de la poesía (la una sin la otra no pueden existir verdaderamente).

Ahora bien, al mismo tiempo, todos sabemos, y más todavía después de lo que ha caído, que no podemos hacernos ilusiones. Necesitamos la ilusión, pero necesitamos también, y con la misma radicalidad, no hacernos ilusiones (no hacernos tampoco la ilusión de que podemos pasar sin ilusiones). Este desajuste vivido entre dos necesidades igualmente radicales es la contradicción de la luchas sociales en el discurso crítico. Es, además, lo que no se encuentra, y se echa de menos, en el libro de Vaneigem.

Que *Aviso a los vivos ...* no integre ese desajuste en su escritura impide que ésta sea reconocida como fundamentalmente poética, es decir, impide que sea situada en su terreno específico de lucha, que es la lucha por la construcción de imágenes liberadoras. Al mismo tiempo, y como consecuencia inevitable, impide que sea diferenciada de una investigación sobre la realidad social (a la altura en la que ésta puede realizarse en la actualidad) o de las luchas concretas colectivas y múltiples que se desarrollan en otros ámbitos. En definitiva, hace olvidar su entorno de lucha específico (que no quiere decir aislado) y su diferencia y vinculación con los entornos de lucha específicos de las demás prácticas de liberación. Por ello, es un discurso que se presenta a sí mismo como pura transparencia, como pura presencia de la realidad en las palabras, como pretendiendo saturar con el sentido que construye todo lo que hay.

La visión política que se desprende de aquí es, como poco, irritante. Por un lado, desdén completamente el papel de las luchas sociales en la construcción de la sociedad mundial actual. La crisis de la autoridad que apunta el mundo posmoderno es resultado, únicamente, según Vaneigem, del despliegue autónomo de la mercancía (104). Por otro, sueña con que, así, espontáneamente, “los descontentos por las subidas de los precios y los bajos salarios decidieran no pagar ya para desplazarse, alojarse, alimentarse, expresarse, encontrarse, comunicar, divertirse y reconfortarse” (200). Muy bello, ¿verdad? Pero eso no ocurrirá nunca porque sí.

Aurelio SAINZ PEZONAGA

GAITA, Raimond: *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice* (2ª edición). Londres: Routledge, 1998, 293 páginas.

GAITA, Raimond: *Good and Evil: An Absolute Conception* (2ª edición). Abingdon (Oxford): Routledge, 2004, 373 páginas.

Los filósofos suelen hablar como si el tema propio de la reflexión ética fueran las afir-

maciones, las oraciones o las proposiciones. Creo que se equivocan. El tema de la reflexión ética son principalmente aquellas acciones y palabras que poseen una cierta autoridad; y cuando se trata de palabras, éstas provienen de personas de quienes decimos que “tienen cosas que decir”, pues hablan con una autoridad que se deriva de su forma de vivir. (*Good and Evil*, pág. 4).

Este pasaje, tomado del primer capítulo de *Good and Evil*, puede leerse como una verdadera declaración de intenciones por parte del filósofo australiano Raimond Gaita, posiblemente el pensador más original que haya escrito sobre ética en los últimos años y, seguramente, el que toca temas más cercanos y significativos para el lector no especialista. Y es que, en efecto, la obra de Gaita, profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Londres (King’s College) y profesor de Filosofía en la Universidad Católica Australiana, se distingue por comenzar la reflexión filosófica no en un *lugar* determinado del discurso ético contemporáneo sino, más bien, *desde* una serie de sucesos o narraciones, en apariencia bastante inconexos, pero ante los cuales ningún individuo puede mostrar indiferencia.

Una mujer occidental que acaba de perder a un hijo conoce, a través de la televisión, los sufrimientos de mujeres vietnamitas cuyos hijos han muerto en el curso de bombardeos aéreos. “Pero para ellas es diferente”, dice al cabo de un rato: “basta con que tengan más hijos.” En un campo de concentración, un rabino es obligado a escupir sobre un fragmento de la Torá. Preguntando por el soldado Nazi por qué ha dejado de escupir, el rabino contesta que tiene la boca seca. En ese momento, el hijo de la “raza superior” comienza a escupir en la boca del rabino para que éste pueda continuar escupiendo sobre su texto sagrado. En 1961, Adolf Eichmann, uno de los más diligentes ejecutores de la Solución Final, es juzgado en Jerusalén. En contra de la opinión pública y política, el juez Moshe Landau se niega a hacer del juicio un simulacro, e insiste que su único objetivo es el de impartir justicia. En un hospital psiquiátrico poblado de enfermos incurables, ya olvidados por sus familias, una monja se distingue de los demás médicos, enfermeros y voluntarios por tratar a los pacientes *como iguales*, dirigiéndose a ellos sin el menor signo de condescendencia.

Es a partir de casos como estos que Raimond Gaita analiza con la mayor lucidez las posibilidades de descripción moral de los lenguajes naturales, así como las limitaciones descriptivas de tantos de nuestros discursos teóricos, tan dados a abrazar el reduccionismo en aras de la corrección formal. En esta cuestión, la crítica de Gaita a gran parte del pensamiento ético de nuestros días —en especial a las doctrinas consecuencialistas (véase la extensa crítica al pensamiento de Peter Singer en el capítulo cuatro de *Good and Evil*— entronca con la que ya realizara Iris Murdoch en la década de los sesenta. Como anunció la pensadora anglo-irlandesa, “necesitamos una filosofía moral en la que el concepto de amor, tan raramente mencionado hoy por los filósofos, se haga central de nuevo”; una reflexión teórica que haga justicia tanto a Sócrates como al campesino virtuoso.⁵ En la misma línea que Murdoch, Gaita sostiene que gran parte de la filosofía contemporánea peca de *superficial* al empeñarse en negar un espacio conceptual legítimo a realidades que sí hallan reflejo en el lenguaje natural. Pues la descripción natural de casos y narraciones como los citados anteriormente es normalmente más efectiva que la redesccripción teórica, ya sea naturalista o utilitarista. “Nuestra exploración de lo que es ser un asesino, un cobarde, un traidor, etc. es más

⁵ Murdoch, Iris: *La soberanía del bien*. Traducción de Ángel Domínguez Hernández. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

profunda en la medida en que se realiza en un lenguaje natural rico en asociaciones históricas y locales.”(*Good and Evil*, p. 34). Este argumento, de indudable corte wittgensteiniano, abre la puerta, como ya han hecho otros pensadores contemporáneos, a la incorporación del estudio de la literatura narrativa en al ámbito de la investigación ética.

A pesar de lo que pudiera sugerir el programa de Gaita, el mosaico de reflexiones temáticas que constituyen tanto *Good and Evil* como *A Common Humanity* no deja de contar con un significativo hilo conductor. “Si se me preguntase por la preocupación principal de *A Common Humanity*, diría que concierne las diferentes formas en las que las personas nos hacemos invisibles, o al menos parcialmente visibles, las unas a las otras, y como esto determina y a su vez es determinado por una comprensión particular de la moralidad.”(*A Common Humanity*, p. xx) En este sentido, Gaita sostiene que las diferentes articulaciones filosóficas de una idea a la que la religión se ha referido como “el carácter sagrado de todas las criaturas”, y entre las cuales destacan la ética kantiana y el lenguaje de los derechos humanos, no son lo suficientemente poderosas como para contribuir a la *visibilidad* de la madre vietnamita, de los desheredados que merecen el amor de la monja o la posibilidad, impensable para tantos, de que *hasta a Eichmann* se le deba un juicio justo. Para el autor, la visibilidad de estos elementos depende radicalmente de que adoptemos un discurso sobre la individualidad que, como las narrativas religiosas, no soslayan la importancia de un concepto de amor asumido por nuestro lenguaje y que se encuentra en la raíz del lenguaje legal. Para alcanzar este fin en términos seculares, Gaita propone hablar de la *inalienable preciosidad de cada ser humano*: un concepto que se forma a la luz que aporta reflexionar sobre la actuación de personas con autoridad moral tales como el juez Landau o la monja del hospital psiquiátrico.

Para finalizar, cabría realizar una anotación sobre la relación que guardan las dos obras entre sí. Es generalmente cierto que, mientras que *Good and Evil* es una obra escrita principalmente para la academia, *A Common Humanity* se dirige a un público más amplio y no necesariamente especialista. Pero el profesional o serio lector de filosofía cometería un grave error descartando la lectura detenida de esta última. *A Common Humanity*, lejos de ser una obra de divulgación filosófica, posee la misma “seriedad” conceptual que su “hermana mayor”, si bien carece de las glosas que ayudan a aproximar su discurso desde las principales corrientes de investigación ética de nuestro tiempo. Por el contrario, podría argumentarse que, precisamente por dejar de lado polémicas académicas y otras distracciones filosóficas, es posible que *A Common Humanity* fomente en el lector una relación más directa y genuina con las verdaderas fuentes del lenguaje ético. Ambos títulos son, en cualquier caso, obras de lectura obligada y cuya traducción al castellano se hace imprescindible.

Alfonso LÓPEZ HERNÁNDEZ

CEREZO GALÁN, Pedro, *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Señalaba Aristóteles en su “Ética a Nicómaco” que lo más importante en relación a la virtud no era tanto conocer en qué consistía, como ponerla en práctica.

Lo que los autores de los diferentes ensayos se proponen en esta obra es precisamente

invitar a la acción cívica a través de la reflexión de las distintas virtudes que deberían formar parte del buen ciudadano hoy.

El pensamiento político de la última centuria ha sido consciente de que el modelo de la democracia actual no se puede considerar como igual al existente en la Atenas en el siglo V a. C., pero si bien no es una copia, sin duda es el indudable heredero de toda una tradición política que arranca allí hace más de 2.500 años y se va enriqueciendo con muy distintas aportaciones históricas hasta nuestros días (desde la teoría política que surge en torno al nacimiento del estado moderno, pasando por los valores de la Constitución americana, las reivindicaciones de la Revolución Francesa, o las transformaciones derivadas de los conflictos obreros del siglo XIX...), conformando un camino evolutivo que, por otro lado, no parece precisamente anunciar “el fin de la historia”.

Pues bien, de la misma forma que la ciencia política se ha detenido frecuentemente en el estudio de los prístinos modelos de gobierno y en las conexiones que se establecen con los contemporáneos, no se debe olvidar el tratamiento actualizado de los componentes del sistema que permiten su puesta en marcha y facilitan su correcto funcionamiento: las virtudes cívicas.

Esta metáfora usada por Rubio Carracedo en su artículo sobre la *civilidad*, es perfecta para expresar lo que son en sí las virtudes cívicas. Las virtudes cívicas son el lubricante que protege a la democracia en su actividad a lo largo del tiempo, así como el combustible gracias al que se mueve y se actualiza.

La democracia es el recipiente, el marco en el que los distintos ciudadanos se reúnen para su vida en común. Pero la cualidad de ciudadano no se adquiere inmediatamente al formar parte de la democracia. O al menos no se adquiere más que en su aspecto nominal. El auténtico *cives* democrático, es aquél que, atendiendo a un conjunto de reglamentaciones, orienta su vida pública al mantenimiento y buen estado del modelo de gobierno del que forma parte. Este ciudadano necesita guiarse por las virtudes públicas si de verdad ama y defiende la democracia.

Desde el comienzo de la obra, en la brillante introducción de Victoria Camps, se insiste en la necesidad de activar, de practicar las virtudes cívicas buscando vivir no en, sino la democracia.

A lo largo de cuatro bloques, desde el introductorio en que se contemplan las más genéricas virtudes, que se presuponen en todo ser humano, como son la *prudencia* y la *razonabilidad*, avanzamos por aquellas que permiten y conforman nuestra vida en común, tanto las orientadas a nuestra relación con el otro (*civilidad, tolerancia, respeto a la ley, solidaridad*), como las más puramente teóricas (*libertad e igualdad, justicia*), para desembocar en las más conectadas con la intimidad del yo y la moral (*responsabilidad, profesionalidad, patriotismo*).

Enmarcados alguno ensayos en determinados proyectos de investigación, más teóricos unos, aplicándose directamente a temas políticos de España otros (como el caso del *patriotismo*, a cargo de Blanco Fernández), destaca en todos su planteamiento teórico desde el marco de la insoslayable libertad del individuo, insistiendo en la necesidad de una verdadera educación cívica, remarcando que su auténtica finalidad es una finalidad práctica y constatando que el tema de las virtudes cívicas posee una actualidad incuestionable.

Con todo lo dicho hasta ahora en defensa de las virtudes que esta obra contiene para

cualquier ciudadano democrático del siglo XXI, en el caso de España se presenta aún más perentoria y beneficiosa su lectura, dada la ausencia en nuestro país de una virtud democrática realmente viva, entendida como una guía que conduzca la vida del ciudadano, aconsejada por los valores que conforman los distintos capítulos del libro.

Tres son principalmente los motivos que favorecen la ausencia de esta moral cívica. Primero, la misma juventud de nuestra Democracia, heredera cronológica (que no histórica) de una dictadura, lo que la convierte en un caso modélico, pero al mismo tiempo diferente, en algunos aspectos, de cualquier otra democracia y por ello necesitada de un cuidado aún más atento. Segundo, la fuerte vinculación existente en nuestro país (y no sólo en el nuestro) de la virtud con la moral cristiana, lo cual trae consigo el peligro de negar la existencia de una moral cívica que pudiera ser común a todos los ciudadanos, independientemente de las creencias religiosas. Tercero, la anteriormente aludida ausencia de militancia cívica, probablemente fomentada por los dos aspectos anteriores, pero también vinculada a otros aspectos menos complejos.

Los tres aspectos se encuentran interrelacionados entre sí. Respecto a los dos primeros, es poco lo que se puede (e incluso para muchos, se debe) hacer. La vía se abre en el tercer punto, en el camino de la práctica democrática, y este libro es un buen ejemplo de cómo ayudarnos a transitarlo.

Andrés TUTOR DE URETA

Origen y fundamentos de la Filosofía de E. Levinas

CHALIER, Catherine, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder Editorial, Barcelona, 2004. ISBN: 84-254-2325-2

URABAYEN, Julia, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Pamplona, 2005. ISBN: 84-313-2270-5

Este año celebramos el centenario del nacimiento de Emmanuel Levinas. La lectura y estudio de sus obras se verá, sin duda, enriquecido con los dos libros que presentamos a continuación. Ambos tienen en común, el análisis detenido de las fuentes que dieron origen a su filosofía y, que en gran medida, contribuyeron a cimentarla.

El primero de ellos es *La huella del infinito*⁶, su autora es la profesora titular de la Universidad de París X – Nanterre y además es profesora visitante en otras universidades extranjeras como Jerusalén, Praga, Pekín y Los Angeles. Catherine Chalier es especialista en la filosofía hebrea y, en particular, en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Pero también en su campo de investigación atiende a otros filósofos judíos contemporáneos como M. Buber, F. Rosenzweig, Hans Jonas y H. Arendt. El estudio e investigación de estos filósofos le ha conducido coherentemente a profundizar también en el terreno de la filosofía moral y de la política. Sobre todas estas cuestiones Catherine Chalier tiene muchas publicaciones. De su producción destacan los siguientes libros: *Figures du féminin, lecture d'Emmanuel*

⁶ Chalier, Catherine, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder Editorial, Barcelona, 2004. ISBN: 84-254-2325-2.

Levinas, Judaïsme et altérité, La persévérance du mal, Emmanuel Levinas, l'utopie de l'humain y Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas.

La huella del infinito es un libro que no debería dejar de leer toda persona interesada en el pensamiento de Levinas. La autora atraída por investigar las relaciones que hay entre judaísmo y filosofía nos vuelve a sorprender con este nuevo trabajo cargado de intuiciones y aciertos. Esta manera de explorar la obra levinasiana que tantos frutos ha dado a la luz de sus anteriores trabajos resulta ser, sin duda, una propuesta controvertida. De sobra es conocida por todo el público especialista la significativa peculiaridad de cómo el filósofo quiso diferenciar su obra netamente filosófica, de sus trabajos talmúdicos, publicándolos en distintas editoriales. En efecto esta frontera abrió un debate sobre qué peso y posición en el conjunto de su obra tienen los trabajos que no son propiamente filosóficos. Catherine Chalier lo tiene claro y lo ha venido subrayando a lo largo de todos sus libros. En los momentos cruciales de gestación de su filosofía, Levinas se encuentra con la tradición judía de la que en realidad nunca sale. Las fronteras, nos recuerda Chalier, están para cruzarlas. De hecho *La huella del infinito* lleva el revelador subtítulo de *Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*.

El exponer las fuentes o, en este caso, el hacer una arqueología filosófica de las fuentes que usa el pensador lituano, consiste, en definitiva, en una forma de justificar un pensamiento o un determinado modo de pensar. La habilidad del filósofo Levinas, como la de tantos otros, reside precisamente en desarrollar ese material bien conocido por él, porque lo ha estudiado a fondo y brota cuando escribe, porque lo ha asumido y hecho propio previamente en la reflexión.

Pero Levinas es ante todo filósofo y creemos que en ningún momento deja de serlo. Cuando, por ejemplo, lee el Talmud (*Quatre lectures talmudiques*) interroga a la palabra, que en este caso es Vida, y lo hace como en principio haría cualquier pensador responsable con su objeto de conocimiento. Y también podemos decir lo mismo cuando hace filosofía, Levinas no deja de ser talmudista (*jojmá*). No son dos personas, ni tampoco son dos temas de investigación que corren distintos caminos. Mas bien al contrario, la noción de huella que se nos revela en el rostro del otro en tanto que es imagen del Infinito, nos pone en relación directa con un tipo de conocimiento que no es ya meramente el filosófico o no lo es, al menos, en el sentido griego del significado de la filosofía. Y es que Levinas, efectivamente, sin pretender elaborar una teología, sus análisis le llevan a configurar un nuevo modo de pensar que no puede ser llamado teológico, pero que tampoco puede ser entendido únicamente como filosofía.

El lector que se atreva a acompañar a Chalier irá descubriendo por qué Emmanuel Levinas, que conocía muy bien las corrientes judías del Jasidismo y de la Cábala, albergaba hacia sus autores una desconfianza máxima. Pero también entenderemos por qué, sin dejar de perderle la admiración, se situaba lejos del filósofo Maimónides. En todo caso, las cuestiones que interesarán al público en general serán cómo la Torá, el Talmud y la tradición oral de ciertos maestros de la tradición judía configuraron su pensamiento y, en este punto, Chalier se presenta como una verdadera maestra.

El modo más evidente de descubrir cómo el pensamiento de Levinas se desarrolla oyendo la palabra de Dios o, dicho de otro modo, cómo se despliega dando cobijo a la trascendencia, es ponerlo a dialogar con el filósofo alemán Heidegger, para quien los temas bibli-

cos, como por ejemplo el amor al prójimo, la responsabilidad, la santidad o la creación no figuraron nunca en su obra. Levinas *introduce* en su reflexión filosófica temas fundamentales que hoy ya no pueden ser separados del Decir filosófico. La reivindicación que hace de la tradición oral de la Torá ante los judíos que crecieron en los círculos intelectuales sin esa formación, en realidad, podemos sugerir que es también extensible a la filosofía en general, que ha olvidado no ya tanto el ser, sino al otro.

En un mundo en el que la ausencia de Dios, el *Deus absconditus*, ante el horror de la Shoah se hace insoportable y pone en evidencia su existencia, la lectura y el comentario actual de la Torá se presenta como una tarea ineludible para el filósofo creyente. Por eso el *profetismo* y sus análisis sobre la *escatología* son tan fundamentales en su pensamiento. En este sentido, Levinas llama la atención sobre la importancia de rescatar las cuestiones que ocuparon las reflexiones de los rabinos que estudiaron y comentaron la Torá. Precisamente, una de las denuncias más graves que hace el filósofo lituano es el olvido de *Amalec*, esto es, el mal absoluto, como objeto de reflexión.

Al hilo de estos análisis se echa de menos en las agudas reflexiones de Chalier una exposición detallada sobre el mandamiento *No matarás* (Ex. 20,13). Cómo puede el hombre resolver el peligro de su existencia cuando está amenazado por el otro, que es precisamente la alteridad en la que además se encuentra la plenitud de su existencia. Reflexionar sobre este punto significaría comprender por un lado el sentido de una cultura que se ha dejado castigar y, por otro lado, entender también a una cultura que podría llegar a inclinarse por la ley del “*ojo por ojo y diente por diente*” (Ex. 21,24) en determinadas circunstancias históricas, como un recurso legítimo de justicia para no permitir que otra Shoah volviese a repetirse. En este sentido, la paradoja de atentar contra la vida de un ser humano supondría una brecha más que una fuente o, cuanto menos, un contrasentido en su filosofía.

Otro de los temas fundamentales que Catherine Chalier nos invita a pensar conjuntamente con Levinas es uno de los momentos más importantes de su filosofía: el tema de la *persecución*. ¿Es plausible la propuesta que hace Levinas de que el lenguaje de la víctima, dado que en definitiva es la lengua de aquel a quien afecta, es el único vehículo adecuado para comprender su persecución? Levinas profundiza en este capítulo del antisemitismo teniendo presente el libro bíblico de Ester del que afirma severamente que sólo es inteligible para los judíos y en su lengua hebrea. Reflexionar sobre este punto nos llevaría más allá de los límites de este trabajo, pero personalmente indicaré que no estoy de acuerdo con esta posición y además me parece terrible que se pueda limitar la experiencia de comprensión y expresión del dolor de una víctima a una lengua concreta.

Por último, en uno de los dos apéndices que Catherine Chalier ha incorporado en su libro y cuya primera versión apareció en 1994, figura un capítulo que hoy adquiere máxima relevancia por su actualidad inmediata. Me estoy refiriendo a la prohibición de la representación de imágenes divinas por parte de la tradición judía y que, como todos sabemos, ha conmocionado en los últimos tiempos también al mundo islámico por las tristísimas y famosas caricaturas. El juicio de Levinas es rotundo, ya que afirma que el supremo mandamiento del monoteísmo es la proscripción de las imágenes. En el fondo de la cuestión se revelan los temas de la irresponsabilidad de los tiempos modernos ante lo sagrado y la crítica a nuestro mundo de la imagen que es incapaz de captar lo invisible. Pero a veces nos olvidamos del poder que tiene la imagen en el mundo actual, por eso mi opinión es que si la imagen no

se ve, deja fulminantemente de ser (*esse est percipi*) y consecuentemente se olvida. Y ésta debería de ser la actitud más auténtica y libre por parte de los fieles para quienes es fundamental este mandamiento.

En todo caso hay que decir que Catherine Chaliar valora positivamente algunas propuestas estéticas que con valentía han pretendido captar el espíritu de lo divino desde la abstracción y sin caer en la idolatría. En general, los análisis de este apéndice son muy sugerentes y atractivos no sólo por la actualidad que revisten sino también por el interés que suscita en la obra del filósofo judío Levinas.

El siguiente libro⁷ que proponemos para su lectura es, sin llegar a destacar en la bibliografía levinasiana, un buen manual para toda persona que quiera introducirse en el pensamiento de Levinas. La intención de su autora, Julia Urabayen, es poner de relieve, según ella misma nos escribe, *temas levinasianos* poco estudiados. Pero las grandes expectativas creadas en su introducción se van diluyendo poco a poco.

En primer lugar hay que mencionar que el título puede llevarnos a equívocos. En *las raíces del humanismo de Levinas*, el lector esperará encontrar una exposición detallada de las fuentes que han formado al filósofo, es decir, *el judaísmo y la fenomenología*. Pero teniendo presente sólo el índice descubrimos con sorpresa que en su estructura, el judaísmo no tiene una consideración especial y particular como si puede notarse en el libro de Catherine Chaliar. Por el contrario, la fenomenología ocupa dos tercios del libro. Por eso creo que es justo criticar la elección de su título porque, aunque a lo largo del libro Julia Urabayen anota cuestiones religiosas vinculantes, estas no llegan a tener el peso que en principio de ellas se espera. En este sentido, lo que falta de judaísmo en *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, puede ser perfectamente completado con *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Del mismo modo, lo que filosóficamente se sobreentiende en el libro de Chaliar, puede ser comprendido con el de Urabayen.

Hay que indicar que la estructura del libro se divide en dos bloques. En el primero de ellos, su autora nos hace una buena presentación biográfica del filósofo judío. En la segunda parte del libro, la profesora Urabayen, lo dedica a exponer las relaciones teóricas y deudoras de Levinas con sus maestros fenomenólogos alemanes, Husserl y Heidegger.

El desarrollo del capítulo fenomenológico se va justificando con los análisis detallados de cada una de las obras del filósofo. Su exposición cronológica y, en este sentido, escolar le hace merecedor de ser un buen manual, pero no sorprenderá a los estudiosos de Levinas.

El primer descubrimiento de la fenomenología y su posterior eclipsamiento con Martin Heidegger van marcando el desarrollo inicial de su concepción filosófica como, por otra parte, es de sobra conocido por todos. Levinas se siente a gusto con el nuevo método del que en algún momento dirá que es la verdadera fuente de su filosofía. En efecto, esta le ofrece horizontes nuevos para su reflexión, que cada vez se va tamizando más por la lectura del gran pensador judío Rosenzweig y el estudio de las fuentes judías de la Torá y el Talmud.

De este modo, gradualmente su pensamiento se erigirá como una crítica a la filosofía occidental y, en particular, como una crítica severa a su maestro Heidegger. El resultado es un nuevo y cada vez más atractivo modo de pensar que nace del humanismo del *otro* y que

⁷ Urabayen, Julia, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Pamplona, 2005. ISBN: 84-313-2270-5

se desarrolla con una gran originalidad atendiendo a las raíces bíblicas.

Otra de las virtudes del libro viene reflejada por la profusa bibliografía que utiliza Julia Urabayen. Los pies de nota en ocasiones se revelan como lo más interesante del libro, en donde la profesora de la Universidad de Navarra dialoga con algunos estudiosos de Levinas sobre diversas cuestiones para apoyar su texto. Consultar su bibliografía puede ser también una buena manera de conocer el alto nivel de estudio e interés que hay en España sobre Levinas.

Sin embargo, tengo lamentablemente que añadir que en esa bibliografía hay una ausencia notable que resulta muy grave. El profesor de Filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas, Miguel García-Baró, es un destacado especialista de Emmanuel Levinas en España. No sólo es traductor al español del pensador judío, sino también de *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, entre otros muchos títulos. Además dirige una colección de libros de Filosofía y forma parte del consejo editorial de otra en las que han sido traducidos bajo su impulso los libros más significativos de Levinas. También ha sido traductor al español de Husserl, de hecho, la profesora Urabayen cita una traducción suya literal sin mencionar ni siquiera su referencia bibliográfica (pie de nota 89, p. 118).

Mi opinión es que el trabajo de Urabayen es óptimo, pero no es fundamental. El libro puede ser tomado como un buen manual básico para situar al neófito y además su lectura puede ser aprovechada para orientarle bibliográficamente en sus futuras investigaciones.

En definitiva, *la huella del infinito y las raíces del humanismo* nos presentan a un pensador que ha encontrado en las fuentes no filosóficas de la filosofía un *saber* que da esperanza al hombre moderno y que a través de las raíces filosóficas es capaz de salvarle de caer en el pesimismo y en el nihilismo.

Pedro José GRANDE SÁNCHEZ

MONTAG, Warren, *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie Ediciones, 2005, Madrid.

Quizá el spinozismo encarne en su letra, como apuntó una vez Louis Althusser, “una de las mayores lecciones de herejía de la historia”. *Anomalía* que se desarrolló a la vez dentro y al margen del XVII holandés, desempeñando ese papel que es tanto interior como exterior a una cultura, el papel de *lo otro* de sí misma. Pensamiento otro el de Spinoza que, debido a la gravedad de sus efectos, no podía ser sino recusado para ser asimilado, sólo asumido al precio de su silencio: todo un dispositivo de poderes religiosos, morales y políticos señalarán sus escritos con el estigma de lo herético, lo cual se traducirá, durante mucho tiempo, en olvido. Pero ¿Qué fue aquello que desplegó el pensar spinoziano? ¿Qué fuerza liberó para hacerse merecedor de tal violencia? Warren Montag se sitúa en el umbral de estas cuestiones, explorando la escritura de Spinoza en relación con las producciones filosóficas y teórico-políticas de su tiempo, mostrando la radicalidad de su pensar tanto frente al horizonte histórico del barroco como frente al nuestro. La lectura que Montag realiza de los textos de Spinoza (principalmente la *Ética*, el *Tratado Teológico-político* y el *Tratado Político*) parte, en gran medida, de las intuiciones que Louis Althusser dejó escritas en algunas de sus obras

(*Pour Marx, Elements d'autocritique*), si bien es cierto que recoge todo el fondo teórico de los trabajos de varios autores que, desde finales de los años 60 hasta ahora, han renovado el interés por el estudio de Spinoza: Pierre Macherey, Gilles Deleuze, Pierre-François Moreau, Antonio Negri y Gabriel Albiac entre otros. Montag entiende el pensamiento de Spinoza, al igual que Althusser, como un discurso constantemente negado o rechazado, cifrando la causa de ese rechazo en su potencial subversivo, tanto en el orden ontológico como en el político y moral. No obstante, Althusser nunca explicitará de manera extensa y coherente la subversión teórico-política del pensamiento de Spinoza, limitándose a indicar, de un modo sintomático, la aversión de la filosofía tradicional por el spinozismo. Más allá de Althusser, Warren Montag trazará en *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* gran parte del contenido ontológico y político del pensar spinoziano, poniendo de manifiesto su poder políticamente transformador así como lo novedoso y diferente de muchos de sus planteamientos relativos al lenguaje, las relaciones sociales y la corporalidad.

Montag dedica el primer capítulo de su obra, *Escritura y Naturaleza*, a un análisis riguroso y fecundo del *Tratado Teológico-político* (en adelante *TTP*), dónde explorará las dimensiones lingüísticas e interpretativas del pensamiento de Spinoza en su hermenéutica de los textos bíblicos. Montag detecta en el *TTP* una teoría de la lectura y la escritura que aparece como *ya aplicándose* desde el comienzo del escrito mismo, un trabajo textual que, al contrario que Descartes, no necesita probarse como verdadero de un modo extrínseco a su objeto, sino que es precisamente en medio de las interpretaciones, metáforas y relatos de la Biblia dónde prueba su validez y capacidad exegética. Pero no es sólo una consideración metodológica lo que separa a Spinoza de un procedimiento metódico meta-epistémico more cartesiano, sino que a su vez trabaja desde dentro del texto para desplegar algo diferente: una teoría de la *materialidad de la letra* y la *capacidad de afección del lenguaje*, la cuál sólo puede ponerse en acción en medio del cuerpo del texto. Spinoza sabe que para comprender no basta con la explicación racional de un pasaje oscuro, si uno quiere que alguien comprenda un discurso ha de *afectarlo*, teniendo para ello que ocupar un lugar filosófico-afectivo en la mirada del lector. El mejor modo de conseguir esto es mostrar el itinerario de lectura *en* el texto, el procedimiento en medio del lenguaje, para después hacerlo explícito metodológicamente, cuando el lector haya sido afectado y pueda entender. He aquí uno de los rasgos filosóficos que separan a Spinoza de la filosofía tradicional y de su tiempo (con excepción del atomismo y Maquiavelo): el discurso racional es impotente en tanto que se pretende puro, sin capacidad de afección, su verdad es inexistente puesto que no es capaz de producir ningún *efecto*, sólo cuando consideramos el discurso como materia, la letra como cuerpo en relación con otros cuerpos, podemos darnos cuenta de que no hay discurso puro y que la *producción de verdad* es sólo posible mediante la afección discursiva. La filosofía, como materialidad discursiva y corpórea, cobra entonces un carácter sustancialmente distinto, pues ya no importa algo tan abstracto como la intención de un discurso sino que lo que posee importancia son sus efectos, estos hacen existir a la filosofía y mantenerse siempre participando en una red de relaciones con otras ideas, ya sea junto o contra ellas.

El método analítico-textual que usa Spinoza para interpretar los escritos bíblicos es lo más parecido a una *historia natural* de los textos, elabora una re-lectura de los mismos desde una perspectiva histórico-crítica que se funda en un estudio sintáctico y semántico del idioma original (el hebreo) como también en una teoría pragmática de la modificación de los signi-

ficados (la importancia de la noción de *uso* es central para entender las variaciones significativas que ha padecido un término en distintos contextos históricos). Spinoza se atiene siempre a la materialidad de lo escrito, tal y como hace con el estudio de la naturaleza respecto a lo existente, sin suponer al texto una historia sobretextual que le da un sentido o una verdad más allá de las palabras mismas. La escritura no poseerá, entonces, un sentido coherente o unidad profunda que deberá ser revelada, sino que será una superficie significativa que se relaciona con otras superficies, estando sujeta a la opacidad y a la incompreensión en su propia articulación. De ahí que Spinoza se relacione polémicamente con los intérpretes judíos de la Biblia (la discusión con Maimónides es un ejemplo nítido de ello), los cuales tuercen el texto multiplicando sus sentidos ocultos, sus misterios, utilizando la palabra como pretexto para *imaginar* un entramado coherente, ajeno a lo escrito, que les permita pronunciar sus intereses teológicos, morales y políticos. En contra del “deseo de interpretar” del *vulgus* y los teólogos, Spinoza realiza, desde una óptica que cabría llamar *arqueológica*, un método interpretativo que tiende a liberar la letra de mistificaciones imaginarias, de los deseos de unidad vertidos sobre un fondo de escritura que muchas veces está sujeto a contradicciones. Pero esta liberación, esta restitución de la palabra a su materialidad, no es ninguna reducción del texto a un sentido originario, sino que es más bien la demostración de la imposibilidad de que ese sentido puro pueda existir. Esto último queda patente por la existencia *física e histórica* de los libros bíblicos: el significado de los términos escritos en hebreo ha mutado a lo largo del tiempo, constituyendo el sólo hecho de una lectura mas o menos homogénea de éstos un núcleo problemático, pues no puede descifrarse sentido original alguno en ellos; por otro lado, el hebreo es ya de por sí complejo, su literalidad está abierta a numerosas interpretaciones desiguales sobre las que hay poco acuerdo; por si esto fuese poco, además ha habido arbitrariedad en la ordenación de textos (*Pentateuco*) como también contradicciones insalvables en el sentido de los relatos (relatos sobre Dios que le atribuyen unas características u otras que no son conciliables), las cuales para Spinoza no habrá que superar, sino que marcar y suspender el juicio acerca de ellas si no es posible hallar algo material que les de sentido en el texto.

Spinoza muestra, a través de su hermenéutica crítica, que lo que interpreta el texto bíblico es casi siempre un interés de apropiación del mismo por motivos muy determinados, los cuales tienen como objeto producir efectos concretos en los sujetos. Spinoza llega entonces a concebir que el lenguaje (“Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” *Ética*, libro I, prop. 36) es un poder ya que ejerce fuerzas o efectos que su propia existencia implica. Según Montag, dada esta caracterización del lenguaje, la postura política que Spinoza asume en los últimos capítulos del *TTP* no sería coherente con sus principios teóricos. Tras identificar en el *TTP* el derecho con el poder (ejemplo de maquiavelianismo) y el lenguaje como poder, propone un constitucionalismo-jurídico, legal y abstracto, que *imagina* al derecho anterior al poder y más allá de éste, capaz de fundar un espacio de racionalidad donde quedan neutralizados los efectos de las palabras. Este dualismo derecho-poder y los argumentos en contra de las exégesis perniciosas de la Biblia, trataban de vetar el poder de los *orangistas* para producir revueltas en la Holanda del XVII, gobernada por los hermanos *de Witt*, no obstante la argumentación de Spinoza no es congruente ¿Cómo frenar, si de todo lo que hay se siguen efectos, aquello que es *de facto* un poder? ¿Cómo pretender un lenguaje puro si éste es un cuerpo entre cuerpos que necesariamente mueve a devoción o a la revuelta?

En el segundo capítulo de la obra, *Ver lo mejor y hacer lo peor*, Montag desplaza su lectura a la *Ética* spinoziana, partiendo de un lugar poco común: el escolio de la proposición 39 del libro IV de la *Ética*, *De la Servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos*. En este singular escolio Spinoza afronta el tema de la muerte desde la perspectiva de su ontología y fisiología (Libros I y II de la *Ética*), sosteniendo que no hace falta ser un cadáver para haber muerto, pues a veces los cuerpos sufren cambios tales en sus relaciones intrínsecas de *movimiento y reposo* (relaciones diferenciales constitutivas de todo ente) que quedan completamente transformados, sin que pueda decirse que el resultado de tal cambio mantenga relación con su estado anterior. Spinoza ilustra esto con el ejemplo de un poeta (Góngora quizá) que dejó de reconocer toda su obra tras una larga convalecencia, transformándose en otro que ya no podía saberse en su pasado ni en sus escritos. Tras unas líneas más, el escolio se cierra abruptamente sin resolver sus planteamientos, con un cauto Spinoza que dice preferir abandonar el tema para no dar cabida a las supersticiones. Manteniendo como punto de partida lo que el escolio parece afirmar, que la muerte es un cambio estructural de relaciones en un cuerpo, Montag se acerca a la noción de servidumbre y a la de superstición, temas que trata Spinoza en la *Ética* y el *TTP*, mostrando que la *imaginación* en tanto que *superstición* es siempre soberana de la servidumbre de los hombres. Aquellos que viven bajo la superstición luchan por su esclavitud como si lo hiciesen por su propia libertad, sin reparar en que creen ver lo mejor pero hacen lo peor para sí mismos. ¿Pero qué es lo mejor y lo peor? Spinoza lo ha definido antes del escolio de la proposición 39, a través del Libro III y IV de la *Ética*, desde la perspectiva de una total inmanencia: los modos (cosas singulares), a través de los cuales se expresan los *atributos* de la Sustancia, se definen por una cantidad de potencia transitoria variable y un esfuerzo (*conatus*) por perseverar en el Ser y conservar su esencia actual; bueno será aquello que permita que el cuerpo se conserve y aumente su capacidad para perseverar en el Ser, malo aquello que tienda a descomponer las relaciones intrínsecas de un cuerpo y disminuya su potencia de perseveración o la anule (muerte). La potencia de la superstición, a la cuál *todo* hombre está sujeto, tiende a disminuir las aptitudes de los hombres para existir, les hace luchar por su propia destrucción sin ellos siquiera saberlo. La superstición es capaz de producir esa muerte de la que hablaba Spinoza cuando transforma las relaciones de un cuerpo: en el epistolario de Spinoza aparecen dos personajes, Abert Burgh y Nicolas Steno, que al abandonar la razón a favor de la religión *perecieron*, dejaron de ser y de conducirse como antes lo hacían, actuando de un modo que antes despreciaban. Esta muerte o esclavitud a la que somete la superstición afecta tanto a la mente como al cuerpo, ambos intrínsecamente ligados y sometidos a la regularidad de una naturaleza necesaria e inmanente, por lo que la superstición no sólo implica unos pensamientos concretos (o incluso una inconsciencia irreflexiva), sino también unas acciones determinadas. La destrucción del dualismo jerárquico tradicional mente-cuerpo, dónde la mente ejercía dominio sobre el cuerpo, es sustituida en la *Ética* por una relación unitaria no jerárquica entre ambos, mostrando como la superstición opera en los cuerpos a la vez que revelando la intransigencia de la concepción de la libertad en Spinoza que, más allá de algo tan abstracto como “la libertad del pensamiento” (punto en el que difiere radicalmente tanto con Hobbes como con Kant, claramente dualistas), exige la liberación del cuerpo y de la mente de los hombres para expresar su potencia. La crítica a la religión (Althusser dirá ideología) y a los regímenes autoritarios no puede ser más radical: la religión y la esclavitud de la obe-

diencia nos matan en vida, nos convierten en autómatas despotenciados mediante un aparato de poder que nos hace vivir constantemente en un estado de inconsciencia, sin capacidad para pensar o actuar, compeliéndonos a actos de habla, costumbres y pensamientos que ligan nuestro deseo a un *sonambulismo* político total.

El tercer y cuarto capítulo, titulados *El cuerpo de la multitud* y *Hobbes y Locke* respectivamente, abordan una temática muy cercana entre sí: el tercero se ocupa de una caracterización general de la noción spinozista de *multitud* en el cuerpo teórico del *TTP* y del *Tratado Político* (en adelante *TP*) mientras que el cuarto realiza una *lectura sintomática* de Hobbes y Locke, cuyas teorías políticas tratan de proscribir y expulsar el concepto mismo de multitud. El pensamiento político de Spinoza ha sido alineado en varias ocasiones cerca del “escepticismo político” de autores como Tácito o Maquiavelo, ello por su caracterización del derecho y el poder como una misma realidad (*Jus sive Potentia*, dirá en el *TTP*). Para Spinoza el derecho de una sociedad, en sentido jurídico-trascendental, estaría siempre sujeto a una relación de fuerzas sociales que serían previas a la enunciación formal de cualquier derecho constitucional, sobreviviendo a dicha enunciación. Al mostrar la identidad derecho-poder Spinoza está lejos de fundamentar una *razón de estado* (como tantas veces se ha querido ver en Maquiavelo), todo lo contrario: si el proyecto ético de Spinoza es la liberación de los cuerpos y las mentes, éste ha de poseer un correlato político efectivo, un modo de abordar la política dónde la noción de derecho ya no puede ser pensada de un modo abstracto, sino que ha de concebirse de un modo real, relativo a los cuerpos y a su fuerza. Emerge aquí la radicalidad de Spinoza respecto de su contemporaneidad: mientras que autores como Hobbes conciben al individuo como un átomo social, en sentido analítico y real, que para huir de un estado de naturaleza voraz y fundar una sociedad ha de alienar conscientemente su potencia a otro, Spinoza en el *TP* concibe que la sociedad es fruto de un *pacto* casi implicado por la naturaleza de los hombres, dado que para conservarse mejor (alimentarse, vestirse, sobrevivir) y poseer mas poder frente a la naturaleza y a sus enemigos, es necesario constituir una comunidad. Comunidad que no implicará cesión, sino conservación incólume de la potencia de los sujetos, los cuales, en tanto que *multitud*, poseen el poder constituyente para determinar la organización civil. El derecho del Estado no será entonces la soberanía abstracta del pueblo representado, tampoco el poder del individuo, sino el poder de la multitud que lo constituye. La noción de multitud, como fuente auténtica del poder de un gobierno, separa al Spinoza maduro de algunas de sus posiciones en el *TTP*, así como le mantiene a distancia del absolutismo (Hobbes) y del liberalismo (Locke). La multitud es tanto origen del poder (su *indignación* contra un gobierno puede destruir las relaciones sociales) como fuente de racionalidad, pues cuando la gente está instruida y acostumbrada al diálogo en la vida política es más sencillo que la cohesión social y la potencia del estado aumente, generándose nuevas relaciones sociales y transformándose otras. El *TP* queda interrumpido por la muerte de Spinoza en el capítulo de la organización democrática, dónde, como sucediese al final del *TTP*, incurre de nuevo en varias paradojas, pues restringe en exceso el derecho de voto mediante leyes de exclusión poco justificadas, algo que contradice tanto las dimensiones ontológicas de su pensamiento como la fuerza de la multitud, que es origen de poder y está mas allá de lo formal.

En el último capítulo de la obra, Montag pone en práctica una *lectura sintomática* de Hobbes y Locke, es decir, lee sus producciones teórico-políticas a partir de aquello que no

dejan aparecer, que excluyen o silencian, lo cual no será otra cosa que la propia multitud. Aunque por diferentes motivos. Hobbes utiliza la figura del individuo desde su teoría del derecho (e interés) natural a la vez que lo fija como último elemento analizable del campo social. Desde esta perspectiva establece que el agente de toda acción social es, en último término, el individuo considerado como átomo aislado. Hobbes niega que la asociación de individuos pueda, en el estado de naturaleza, guiarse como por *una sola mente* para conseguir objetivos duraderos (como si admite Spinoza), para Hobbes este tipo de asociación es del todo quebradiza y en cuanto se termine el interés que unía a los individuos estallará una guerra de todos contra todos en la que prevalecerá el interés del más fuerte. El único modo de salir del estado de naturaleza es la cesión de los individuos, uno por uno, de su derecho de autogobierno y su interés propio ante un soberano que detente la capacidad de gobernar la sociedad. Montag apunta que Hobbes es perfectamente conocedor del poder de la multitud, el XVII inglés con sus continuos conflictos así se lo hizo entender, pero es precisamente por ello que trata de excluir su poder desde el marco jurídico que propone, negando incluso su existencia y atomizando el cuerpo social. Desde esta perspectiva toda asociación o revuelta es imposible. La perspectiva de Locke difiere en mucho de Hobbes. Locke trata de refutar el absolutismo desde sus propuestas políticas liberales, subsumiendo bajo un manto jurídico limitante (formal) el cuerpo social y reformulando el estatuto legal de la propiedad. Para Locke la propiedad es algo inalienable, incluso cuando un territorio es conquistado el conquistador no posee derecho sobre ella, es un bien inexpropiable. Locke determinará que la tiranía es el poder ejercido más allá del derecho, siendo la expropiación de bienes ajenos uno de esos casos en los cuales se ejerce tiranía. Esta amplia definición de la tiranía no sólo se aplica a piratas, saqueadores o conquistadores “ilegales”, sino también a la propia multitud ¿Cómo? El caso de Espartaco, ejemplo lockeano de tiranía, lo muestra. Locke parece ver en la revuelta de esclavos protagonizada por Espartaco un peligro incipiente para su concepción del gobierno, el estatuto de la propiedad y la “igualitaria” distribución de ésta. Locke comenta que Espartaco (del cual no dice que es esclavo) *podría* haber incurrido en una tiranía de los muchos, pues *podría* haber conquistado territorios de un modo injusto (cosa que no hizo). Lo que Locke trata es de frenar la aparición de la multitud (unión de sujetos en general con objetivos políticos) en el escenario social como agente de fuerza real, tratando de reducirla o expulsarla de su cuerpo teórico y de lo legal. Pero no sólo. Locke llega a favorecer y fundamentar legalmente el esclavismo, como Montag ve, pues la única propiedad expropiable es la improductiva tierra de los “salvajes”, cuya revuelta (tiranía de los muchos o multitud) quiere prevenir legalmente (recordemos que Locke fue el autor de la constitución de la esclavista Carolina, donde la pena por rebelión de los “salvajes” era su esclavitud).

Montag desarrolla en su obra una lectura rigurosa y lúcida de Spinoza, a la vez que un recorrido original por su producción filosófica, estableciendo un tratamiento crítico del autor y su contemporaneidad. Cabe destacar tanto su estudio de las dimensiones lingüísticas del pensar spinoziano como el fuerte calado político de su obra, lo cual nos muestra que Spinoza sigue siendo una referencia importante para pensar el presente.

Mario ESPINOZA PINO