

# Reseñas

## *Review*

### **El Sentido es la Humanidad**

Julia VARELA y Fernando ÁLVAREZ-URÍA: *Materiales de sociología del arte*. Madrid, Siglo XXI, 2008. 173 pp.

Encontramos en estas páginas de tan grata lectura cinco interesantísimos ensayos de sociología del arte, que abarcan desde el análisis de las representaciones pictóricas de la Anunciación en su significado más político de *dispositivo de feminización*, y los estudios sobre *El expolio* de El Greco y sobre la posición social del artista en la Modernidad (centrada esta vez la reflexión en las figuras de Velázquez y Mozart), hasta el tratamiento de la potencia cognoscitiva del arte en relación con la antropología funcionalista de Malinowski, y la brillante consideración de la manía de la búsqueda del mundo interior desatada en nuestro mundo occidental a partir del laboratorio que fue la Viena fin de siglo.

Los cinco estarían vinculados por una tesis crucial que sin duda los dota de sentido a todos ellos, la tesis de que sólo la paciente reconstrucción de sus condiciones sociohistóricas y culturales haría posible la *comprensión* de la obra de arte, sin duda porque serían esas mismas condiciones las que permiten que, para “algunos” espectadores, la experiencia estética sea conmovedora. Se trataría por así decir de devolver el arte a su origen humano, pero no como una víctima más de la pasión devoradora del reduccionismo cientificista o seudocientífico, omnipresente en nuestra época de triste positivismo ramplón y rampante. Porque la maniobra genealógica contundente de nuestros dos sabios, e imaginativos, autores, no apunta solamente, ni porque sí, a arrancarle el aura a la pintura o a la composición musical, algo a lo que se ha jugado ya tantísimas veces y con tanto éxito. Si la perspectiva socioló-

gica ve en el platonismo o en el misticismo estéticos, en la religión del arte en definitiva, el enemigo a batir, el motivo último de esta identificación del adversario sería un motivo ético, la defensa de la idea de humanidad y de los derechos humanos frente a los poderosos de siempre. Por ejemplo, ni que decir tiene que, en nuestros días, habría un vínculo a la vez secreto y evidente entre esa sacralización del arte y el capitalismo que está haciendo del arte capital mayúsculo, el tesoro de todos los tesoros.

Por eso se podría considerar que el estudio sobre la obra maestra de El Greco es el más representativo del libro de Varela y Álvarez-Uría: con la tremenda figura de Cristo / Carranza, escarnecido y listo para la tortura, se habría defendido artísticamente ese “derecho de humanidad” tantas veces pisoteado por los amos del mundo, a los que con tanto celo y furor siguen sirviendo las sucesivas Iglesias con sus respectivas Inquisiciones. Y *de ahí* la descarga emocional, eléctrica pero no en un sentido que pueda ser cabalmente comprendido por el psicólogo de turno, que experimentan los que entran a ver el cuadro en la Sacristía de la catedral toledana. Que la explicación que se nos ha dado no es en absoluto reduccionista lo comprobamos al constatar que ahora el efecto en nosotros de *El expolio* es todavía más arrollador.

Así que la sociología del arte no tiene por qué implicar el consabido sociologismo. Los mismos autores la ponen en marcha para limitar los excesos esteticistas, pero siendo perfectamente conscientes de que la misión más evidente del arte en nuestro mundo bien pudiera ser la de limitar, a su vez, los impertinentes delirios de omnipotencia de la cosmovisión científica. Y si en último término el encuadre sociohistórico puede servir como antídoto del esteticismo ello se debe a que, como decimos, se hallaría movido, en nuestros dos autores por lo menos, por este empeño ético.

Encontramos, en este sentido, un lugar sumamente revelador para la sustancia filosófica del libro. Se preguntan los autores, en la línea foucaultiana tan característica, cómo y por qué se produjo la ruptura epistemológica por la que la episteme renacentista quedó superada en la episteme clásica, y, por si ello fuera poco, *qué papel desempeñó el Imperio y la sociedad española en esta gran transformación* (p. 92). La respuesta la tenemos enseguida: “hemos intentado responder a estas cuestiones en diferentes textos complementarios en los que se sostiene la tesis de que los teólogos dominicos del siglo XVI, representantes de la escuela de Salamanca, abrieron, a partir de su peculiar relectura de la *Secunda secundae* de santo Tomás, la vía a un naturalismo aristotélico que les permitió descubrir el concepto moderno de *género humano*” (*ibid.*). Un descubrimiento español silenciado por su incompatibilidad con la dominación española en América.

Pero con ello asomaríamos la cabeza un tanto por encima del muro sociohistórico, porque sin duda estaba operando ya el interés humanitario en el descubrimiento del concepto moderno de *humanidad*, que desde luego podemos referir a sus condiciones sociales de posibilidad. Y es que los tintes platonizantes, si estamos metidos en el mundo de la ética, no serían del todo descartables de manera inteligible. Además, si recordamos la audición de cualquiera de las suites para chelo de Bach, por poner un ejemplo; si hacemos memoria del sentimiento/pensamiento musical con el que seguimos la interpretación de cualquiera de ellas, un pensar de insólita profundidad, de profundidad incluso abismal, sin duda se nos aparecería como un *error categorial* la pretensión de comprender la experiencia en cuestión retrotrayendo la obra bachiana a la peripecia biosocial de su autor, a sus rencillas con algu-

nos nobles de su tiempo, por ejemplo, o en general a las condiciones sociales del artista en la Modernidad. Porque la audición recogida de alguna de las suites para chelo de Bach nos haría pensar más bien en una estética del estilo de la de Wittgenstein, que en sus momentos más schopenhauerianos nos habla de separar al objeto de su contexto para contemplarlo desde la perspectiva de la eternidad, una mirada que sobrevuela el mundo y que sería la mirada del entusiasmo. Pero los autores de la obra que reseñamos denuncian de hecho esta descontextualización del objeto estético como escandaloso fetichismo de la mercancía, interesada desrealización del arte que se halla al servicio de su mercantilización.

No cabe duda de que “la relación entre El Greco y sus patronos no constituye una anécdota curiosa relativa a la vida del pintor, [sino que] forma parte integrante de las condiciones de producción y de distribución de su obra” (p. 58). Pero, a lo que parece, no la forma de las condiciones de comprensión de la obra en la medida en que se trata *también*, y a lo mejor *sobre todo*, de una comprensión en primera persona (como prueba el hecho de que algunos la “comprenden” y otros no, aun cuando todos estén enterados de esa relación entre el pintor y sus patronos). El valor de la obra no parece desde luego explicarse completamente con el señalamiento de sus condiciones de producción, ni sociales ni técnicas, también porque las futuras generaciones o el contemplador individual la van adornando con sentidos y capas de valor nuevas e incluso inauditas. Los modos de ver y de leer son infinitos, a lo mejor porque se remiten a ese fondo propiamente incomprensible de toda gran obra de arte. Sin duda que ésta estaría incrustada en la sucia materialidad de la historia, pero su valor radica en que nos permite mirar por encima de ella (y lo primero es condición de posibilidad de lo segundo). Si podemos defender la humanidad con pintura y música es porque la humanidad es pisoteada continuamente pero somos capaces de ocupar una perspectiva desde la que se reconoce la barbarie como barbarie. Una perspectiva cuasiplatónica que el arte habilita.

En fin, otro de los méritos de estos apasionantes ensayos sería el de mostrarnos que la literatura y el arte no tendrían una función secundaria o superestructural, sino que contribuyen muy activamente a conformar nuestros modos de ver y de pensar (p. 101). Esto es lo que de verdad consigue el libro, hacernos ver y pensar, y por eso estamos agradecidos a sus autores.

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

CASTRO ORELLANA, Rodrigo: *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, LOM ediciones, 2008, 532 páginas.

Casi veinte años después de la muerte de Foucault, sus escritos, algunos todavía repletos de interesantes sugerencias y líneas de investigación no recorridas, siguen interpelándonos de manera decisiva. Por ello no sería justo que pasase desapercibida la publicación de una monografía como la escrita por Rodrigo Castro, que de entrada tiene el indiscutible mérito de lanzar una mirada más amplia y matizada sobre el brillante y complejo itinerario filosófico foucaultiano. Digamos simplemente que en la medida en que temas que hasta ahora la bibliografía en castellano había explorado de forma parcial como el biopoder o el

“cuidado de sí” cobran aquí un mayor protagonismo teórico, el “mapa” que se ofrece en esta obra no sólo resulta mucho más completo y ajustado, sino también mucho menos “clausurado”. No en vano Castro aprovecha la ventaja de disponer de las fecundas aportaciones de los cursos que, publicados a partir de 1997, Michel Foucault impartió en el *Collège de France*, un hecho que juzga con toda razón como “un tercer hito en la recepción del trabajo del filósofo” y que sin duda ayuda a reconstruir el itinerario de un pensador que nunca dejó de cuestionar sus propios posicionamientos.

Castro reconstruye así el *work in progress* foucaultiano en tres grandes apartados temáticos. Parte coherentemente de la crítica a la categoría tradicional de sujeto fundador y de su “sueño antropológico”, aunque no para profundizar en la deriva nihilista de la modernidad y de su incesante desenmascaramiento —tentación de muchos intérpretes—, sino para delinear el campo de juego de las nuevas posibilidades subjetivas y formas de libertad surgidas tras el ocaso del marco trascendental, un escenario inédito que es definido con acierto por el autor como “la batalla de la subjetivación”. En este contexto ya más nietzscheano que kantiano es donde, según Castro, cabe incluir el horizonte de una ética ya no subordinada a una antropología y la experiencia de un nuevo eje crítico. “Se trata de un proceso que abre un vacío, en el que no cabe llorar puesto que la *forma-hombre* ha aprisionado la vida y, ahora, corresponde liberarla” (p. 185). Por todo ello, pese a ser caricaturizado como mensajero estructuralista de “la muerte del hombre”, el libro pone de relieve hasta qué punto la singularidad y tensión del trabajo foucaultiano representan más bien las perplejidades nacidas de seguir manteniendo un discurso que, pese a todo, se reivindica como “ilustrado”, y a la vez consciente de las paradojas provocadas por los procesos de racionalización de la era moderna.

Guiada por el hilo rojo de esta preocupación ética, el segundo apartado se centra básicamente en la categoría de genealogía, el análisis crítico de la noción tradicional de subjetividad; en concreto, aquellos juegos de verdad en los que el sujeto se propone como objeto de un posible conocimiento. Temas tan relevantes como la crítica a la concepción jurídica del poder, la dominación pastoral o la normalización son aquí planteados desde este ángulo de problematización. Si el antiguo poder de soberanía era básicamente un poder de “hacer morir y dejar vivir”, con el nuevo poder sobre la vida —un poder “grotesco”, dirá Foucault, siguiendo ecos kafkianos— salen a la luz todas esas vidas minúsculas e irrelevantes en sus asuntos familiares, laborales o urbanos, que antes permanecían en la más absoluta opacidad. El concepto clave es, pues, el de “normalización”, un poder cuya misión es prevenir y organizar analíticamente el espacio social (el paso del “modelo de la peste” al de la “lepra”, como se dice en *Vigilar y castigar*), así como anticipar e impedir la irrupción de sucesos imprevistos, enfermedades, anomalías o posibles desviaciones. En estas páginas es de agradecer que Castro relacione con perspicacia las “herramientas” conceptuales foucaultianas con otros diagnósticos contemporáneos como los de A. Negri, Z. Bauman o G. Deleuze.

Finalmente, en la tercera parte, “El cuidado de la libertad”, la obra reconstruye y discute el singular valor de la propuesta explícitamente positiva de Foucault. Esta *pars construens* giraría en torno a cuatro ejes: la idea de una vida filosófica, la tarea de resistencia política, la apertura de una nueva experiencia del cuerpo y la instauración de una dinámica de cuidado del otro. En este punto Castro trata de justificar cómo esta nueva ética entendida como arte de vivir no debe identificarse con una pura reivindicación narcisista de soberanía ni con un modelo individualista liberal; tampoco con un puro esteticismo, ya que incorpora una

carga política que debe ser discutida con rigor, un comportamiento crítico mucho más arriesgado con los valores de la actualidad y una nueva relación con la alteridad. De ahí el valor de la amistad y la atención que dedica el último apartado de la obra a la cuestión de la intersubjetividad. “Más allá de la subjetivación rígida de los aparatos normalizadores y del peligro de apostar por una subjetivación individualista, se encuentra la opción de una *subjetivación colectiva* que considera tanto necesidades individuales como objetivos colectivos. En ese sentido, el proyecto ético de Foucault supera los peligros y equívocos que podrían atribuirse a la empresa de *autoelaboración individual*, para situarla en una inminente dimensión social” (p. 494).

Bajo esta perspectiva aparecería asimismo cuestionado el énfasis de ciertos intérpretes en presentar la última fase de la obra foucaultiana como un simple “retorno al sujeto”. Quedaría por estudiar, no obstante, en qué medida esta propuesta ética no sólo no se reduce a la construcción de un sujeto anárquico, blindado en una supuesta “pureza” vitalista —ese elogio del Foucault “guerrero” y decisionista—, sino más bien algo más interesante para pensar ineludiblemente *en medio del* juego de lo político.

Lo mejor que puede decirse de *Foucault y el cuidado de la libertad* es que escapa a ese análisis hermenéutico que no ve en este devenir filosófico más que una férrea ontología del poder doblada de una ética estetizada y apolítica. No es casual que al final de este libro, esa poliédrica figura llamada Foucault adquiera esos atributos *parrhesiásticos* que, para Nietzsche, eran índice inequívoco de verdadera talla filosófica: el educador. Precisamente es este continuo énfasis nietzscheano en desmarcar su veracidad de cualquier “situación ventajosa”, lo que le aleja del “decir-verdad” de la retórica y le acerca a la franqueza arriesgada de lo que los griegos denominaban el coraje de la *parrhesía*. Si la retórica tiene por función actuar sobre los otros para producir el mayor provecho de aquel que habla, en la *parrhesía* el locutor se abre al otro mediante una palabra libre, *arriesgada*. Para ello punto imprescindible es que la verdad de lo que se dice pueda deducirse de la conducta y de la forma en la que uno la vive; en una palabra, la coherencia entre la teoría y la vida. De ahí la relación que existe en el intelectual Foucault entre la *parrhesía* y la *lucha* cultural intempestiva. Frente a la gravedad, vanidad y trivialidad del erudito y su saber pragmático o frente a una dimensión profética o salvífica del discurso, la labor pedagógica nietzscheana —la posibilidad de una “vida filosófica”— le sirvió a Foucault como modelo de una transmisión de verdad que no tenía ya tanto por función dotar a un sujeto de actitudes y capacidades (técnicas) como *modificar* —ejercicio ascético— el aspecto existencial de ser sujeto. Como muestra Rodrigo Castro, Foucault no dejó de pertrecharse con estos instrumentos para forjar un nuevo intelectual atento a las líneas de fuerza del presente y las nuevas reivindicaciones en torno a la subjetividad. No resulta extraña esta inquietud en alguien que declaró un día “escribir para perder el rostro”.

Germán CANO

## El discurso del secreto

Miguel CATALÁN, *Anatomía del secreto*. Madrid, Taller de Mario Muchnik, 2008-06-11

Con el título de Seudología se recoge un sólido proyecto filosófico que trata de desentrañar los distintos mecanismos de mentira y engaño que rodean la existencia humana a través de un análisis que muestra las distintas claves del problema a lo largo de la historia y sus posibles problemas filosóficos.

El autor de este ambicioso proyecto es el valenciano Miguel Catalán (1958). Catalán, como señala la reseña biográfica de la solapa del libro es profesor de Ética de la Comunicación en la Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valencia. Autor de dos novelas y dos libros de cuentos, Catalán destaca como especialista en el pragmatismo norteamericano desde Charles Sanders Peirce hasta John Dewey. Ha plasmado su interés por dicha corriente filosófica en libros como *Pensamiento y acción* o *Proceso a la guerra*. A los márgenes de ese estudio filosófico se aproximan libros como *El sol de medianoche* (2001), colección de paradojas con ansias de originalidad, y el *Diccionario de falsas creencias* (2002), compilación que manifiesta por primera vez el interés del autor por los temas de la falsedad que se presenta en la realidad cotidiana.

*El prestigio de la lejanía*, título que inicia este amplio proyecto, supone una interesante reflexión acerca de la ilusión y el autoengaño que se presentan en la especie humana como una de sus intrínsecas características. El hombre ante su propia conciencia tiende a caer en la falsedad que fabrica su mismo pensamiento. Desde un planteamiento en parte freudiano, en parte deudor de las teorías de los años veinte de Walter Lippman, Catalán sitúa el problema del hombre a la hora de encarar la realidad desde esa postura irrefragable del autoengaño del sujeto hacia el otro. Surge, de este modo, la idealización del pasado, la anticipación de los sucesos futuros, desde lo que se desea a lo que se teme, o yendo más allá, la creación de utopías, de lugares fascinantes en donde la frustración del sujeto resulta inexistente y en donde el pensamiento del hombre ha llenado las oquedades del vacío de la existencia aproximándose en un espacio de perfección en donde las contradicciones desaparecen como consecuencia de esa ilusoria óptica del hombre. La disonancia cognitiva significa mediante esta propuesta una venganza del sujeto hacia los lastres de su pasado, de aquellos hechos que retuvieron parte de su importancia en su momento y que, posteriormente, el sujeto reelaboró a su antojo, conveniencia o necesidad. De esa manera, el pasado siempre aparece revalorizado a pesar de lo que puedan indicar otras propuestas de fabricación de la historia mediante solamente aquello que nos resultó doloroso, como recientemente se ha plasmado en el libro de C.W. Sebald *Historia social de la destrucción*.

*Antropología de la mentira* amplía la reflexión del engaño a la percepción humana en general, así como al ámbito de otros seres de la naturaleza y de distintas especies que utilizan el engaño desde el inicio de su presencia en la tierra. De ese modo, la mentira se generaliza a todos los estratos de la sociedad, hasta el punto de que los humanos creemos más en la mentira que en la propia verdad, estamos tan acostumbrados a la mentira que cuando alguien dice la verdad, creemos que nos miente. Por ello la mentira es una instancia generalizada que se extiende con gran fuerza al ámbito político en donde cobra su mayor poder y su mayor ilegitimidad. Los gobernantes mienten y los Estados mienten con el fin de regular y sustentar el máximo de tiempo posible su poder.

El último volumen aparecido hasta ahora de esta serie es *Anatomía del secreto*, quizás también el más interesante, ya que su autor ha prescindido de la copiosidad de citas de volúmenes anteriores, con lo cual se logra una lectura más amena y vivaz.

*Anatomía del secreto* parte de la proscripción del secreto como elemento que desliga a los individuos de la masa social. El mito de Prometeo sirve para ilustrar que el secreto, en este caso el fuego, es advertido por el resto de la sociedad como una amenaza, ya que puede suponer un alejamiento de sus propias normas, incluso una separación de la tradición de la sociedad. Por ello el secreto es una infracción a la norma y por ello desde Roma ha existido una censura de la actividad privada cuando esta supone un apartamiento de la norma. El secreto, de este modo, se legitima para los individuos en una defensa ante aquello que en público la sociedad no admite.

En *Anatomía del secreto*, éste es visto como un elemento de la intimidad que está presente desde la proxémica a los ámbitos sociales más amplios como el sexo, la familia, la política, los medios de comunicación, lo que Catalán denomina programas de “telehumillación”, etc. Con el surgimiento de la casa particular surge el secreto hace 20000 años. El secreto se convierte en algo perteneciente a la honra, ya que supone la inexistencia de conductas reprobables en la familia o en el grupo que no tiene nada que esconder.

Una parte importante del libro se dedica a la búsqueda de secretos considerados como distanciamientos de la norma. Catalán explica el caso de la Inquisición o el de la Alemania nazi, en donde se desvela el secreto mediante el estigma, la señal, la marca que pone en circulación en el ámbito público aquello que se considera privado y a la vez una amenaza para el poder. Por ello, el secreto tiene algo de engaño y de defensa, y es así como Catalán define el secreto como un engaño defensivo que triunfa y se prolonga en el tiempo.

En la sociedad el secreto se combate y se utiliza mediante la tortura, el interrogatorio, la ordalía, el juramento, la amenaza, el chantaje, la delación, el disimulo, etc. Pero es en la autodefensa a todas estas estrategias en donde el secreto encuentra su legitimidad, según los postulados de Henry Sidgwick. Basta ejemplos algo utópicos de anulación del secreto como los panópticos utópicos concebidos para las prisiones o algunos reales como los campos de concentración nazi o las prisiones estalinistas.

De este modo la propuesta final del libro parece encaminarse junto al pensamiento de Stuart Mill ofrecido en *Sobre la libertad*, cuando se piensa que la vida social no debe interferir en la intimidad de los individuos, pues la sociedad gana más en dejar vivir a cada uno su intimidad según sus deseos que al interferir en ésta. El bienestar del grupo depende, de esta manera, del bienestar individual. Algunos reparos se pueden hacer a las ideas de Catalán, pero lo cierto es que en las sociedades democráticas el respeto a la intimidad, y ello supone una gran tolerancia del secreto individual, es uno de los pilares en donde se sustenta la convivencia entre los humanos y la tolerancia de los seres que disienten de la tendencia general en razones de sexo, religión, usos y costumbres. Los recientes conflictos de choque de civilizaciones, de guerra y terrorismos religiosos ponen de manifiesto que la tolerancia del o privado supone su permanencia en ese ámbito privado sin que tenga que convertirse en un elemento de las instancias públicas. Todo ello hace de *Anatomía del secreto* un libro inteligente que pone de manifiesto a través de una notable erudición uno de los conflictos más graves que amenazan a las sociedades abiertas y democráticas en los años venideros.

Luis VERES

HELLER, Agnes y PRIOR, Angel, (eds.), *Los dos pilares de la ética moderna*. Libros del innombrable. Zaragoza, 2008. 176 pp.

No son muchos los autores que pueden presentar su obra como un ejemplo en el que biografía e investigación se condensan de forma ejemplar. En Agnes Heller estamos ante un caso de este tipo. Esta excelente serie de artículos, recogidos por el profesor de la Universidad de Murcia, Angel Prior, y la propia Agnes Heller, tiene como objetivo presentar una reflexión acerca de una problemática que ha terminado por ser uno de los lugares presentes en toda reflexión acerca de la modernidad: la ruptura de la ética ilustrada respecto de sus presupuestos clásicos. Como decíamos, se puede decir que la vida de Heller es un vivo ejemplo de cómo esta operación de deslegitimación del discurso clásico no fue detectada hasta bien entrado el siglo XX. Sin duda, la situación a la que se han tenido que enfrentar los filósofos que han vivido la Europa del holocausto es muy diferente al escenario de optimismo y esperanza sobre el que se escenificó el proyecto ilustrado. Heller se encuentra entre aquellos que sienten como ineludible la obligación moral de encontrar respuestas que expliquen el déficit moral occidente, y esta coyuntura se vuelve extrema cuando la pregunta ya no se dirige a la Humanidad, sino a un segmento muy preciso de nuestra historia, a la modernidad. ¿Qué es la modernidad? Esa es la pregunta que mejor puede resumir la obra de Heller, la matriz que nos permite repasar los autores que han constituido su *éthos* intelectual: Marx, Lukács, Heidegger, Jaspers, Weber, Habermas, etc. Serie de autores que representa en sí misma el itinerario que debe recorrer toda reflexión acerca de la modernidad carente de ingenuidad y dogmatismo.

Pues bien, si como decíamos, Heller se ha planteado como central la pregunta por la específica ética de la modernidad, ello se debe a que nuestra autora ha reconocido en la autonomía moral del individuo la salvaguarda ante la barbarie o frente a cualquier forma de racionalismo dogmático. Ninguna racionalidad puede ser defendida allí donde exista la opresión estatal o el funcionalismo burocrático, tampoco donde reine la contingencia social que niega la posibilidad de la auto-determinación de la conciencia. Así, Angel Prior nos introduce a la obra de Heller de esta forma tan sugerente e incitante: presentar una reflexión acerca del siglo XX que nos permita transmitir un reto al siglo XXI, un pensamiento capaz de romper anticuadas críticas a la Ilustración —un marxismo dogmático que Heller abandonaría por considerarlo funcionalista— para delimitar una filosofía cada vez más personalista, que, respetando los principios de una sociedad que haga honor a la justicia, haga de la libertad individual un fundamento esencial.

Todas estas apreciaciones que nos sirven para templar la madurez y prudencia de las últimas reflexiones de Heller se encuentran presentes en esta obra. Precisamente, la propuesta inicial sobre la que giran los artículos presentados es la siguiente: una ética a la altura de los tiempos que nos ha tocado vivir debe tomar una posición que reclame la defensa de la personalidad, y que al mismo tiempo, exija como irrenunciable una buena constitución justa para todos. Desde estas páginas se resume la patología de la modernidad, como aquella enfermedad que hace irreconciliable la individualidad con la generalidad, y por lo tanto, proscribire el ideal de la justicia como un *desideratum* inalcanzable en el ámbito ético de la modernidad.

Como el texto nos hace ver, este enfrentamiento entre generalidad e individualidad se debe al carácter mismo del discurso ético de la modernidad. Un relato que ha presentado con demasiada fuerza los elementos que constituyen la libertad individual, mayoría de edad respecto de la tradición que implicaba la negación de aquellas narraciones tradicionales que permitían compartir un mismo *éthos* común. Es reseñable destacar que este acercamiento histórico al problema y a la especificidad de la ética contemporánea permite que percibamos que la patología de la modernidad se cifra en gran medida en la ruptura con los parámetros sociales y culturales de la antigüedad, sociedades en las que la tradición poseía la capacidad de ofrecer modelos de conducta susceptibles de ser compartidos por todos. De forma magistral, Heller nos enseña que esta libertad moral basada en la autonomía moral del individuo se constituye como fundamento de una nueva época, pero un «fundamento no fundante», esto es, en una mera cáscara formal de la universalidad, en una coraza racional que impide que le sean dados contenidos concretos y determinaciones que puedan dar cuenta de la pluralidad de *éthos* que constituyen el mundo moderno.

La posición que defiende Heller, es la de sostener más firmemente el «fundamento no fundante» de la modernidad, recuperando los conceptos aristotélicos de «hombre bueno» y de la «constitución justa». El reto principal de nuestro tiempo es lograr que estos dos pilares vuelvan a coordinarse exitosamente, como antaño ocurría en las sociedades antiguas. Ciertamente, las estructuras sociales que compartimos no proporcionan creencias sobre las que sea posible fundamentar una personalidad basada en la bondad. Este enfrentamiento entre formalismo y esencialismo requiere que el fundamento de la nueva ética se encuentre allende tanto de la universalidad característica de la lógica como de la singularidad propia de la tradición. Y Heller encuentra en el existente particular el lugar en el que se cruzan ambas instancias. La libertad que reclama el proyecto moderno es, ante todo, propiedad y demanda de un existente particular, se trata de una demanda que el individuo debe imponerse a sí mismo a través de la categoría de «responsabilidad». La libertad, más que una propiedad formal, se revela como la posibilidad y obligación de elegir aquellos contenidos que consideramos como moralmente buenos, honrados y decentes.

Ahora bien, el que carezcamos de fundamentos absolutos capaces de ser compartidos, no significa, que la acción auto-fundante del individuo derive en un supuesto relativismo moral. La defensa de una ética de la personalidad debe ser complementada con un segundo pilar: la existencia de una constitución justa que permita a todos los seres humanos poder alcanzar su felicidad privada y desarrollar por completo todas sus capacidades. Pero además, semejante constitución debe recoger la potestad de cada individuo de estipular personalmente aquello que considera como sumo bien.

Como acertadamente señala Angel Prior, el discurso de Heller nace de las diatribas en las que la ética se ha encontrado tras la muerte de las grandes narraciones legitimadoras de Occidente. Así mismo supone un contrapeso a posiciones comunitaristas, visiones que no pocas veces, esconden en su seno el riesgo del fundamentalismo y el dogmatismo, signo de una añoranza del sustantivismo. Pero como el profesor Prior nos enseña, el problema que debe resolver la ética en la era post-industrial es el de poder establecer una suerte de ética mínima, una determinación de los rasgos básicos de la vida que, respetando el pluralismo, incida en aquellos aspectos que compartimos. En otras palabras, se trata de recuperar el proyecto liberal ilustrado, una teoría de la justicia omniabarcante, pero que evite el tomar una

determinada idea de bien —específica y temporal— como un universal antropológico trascendente a la historia de la humanidad. Las resonancias del proyecto de Heller con la obra de Habermas es algo que Angel Prior no olvida en su contribución a este volumen, al reclamar una ética del discurso como la única salida para el problema de la moralidad de nuestro tiempo.

El volumen no sólo desarrolla estos hitos centrales en la actual filosofía de Heller, sino que también aparecen otras intervenciones que sirven para enriquecer el ya nutrido universo conceptual presentado. Así nos encontramos con, la necesidad de no olvidar el campo de la literatura en una propuesta de «ética literaria», las resonancias de Arendt en la obra de Heller, el conflicto no resuelto entre Marx y la ética republicana, o la acertada pregunta de cuáles son las posibilidades reales de una auténtica elección existencial del sí mismo.

No dudamos de que este volumen cumple con éxito el objetivo que se propone: presentar una de las líneas más fructíferas del desarrollo de la ética contemporánea, a la vez que no olvida los principales retos y problemas que parecen no resueltos en el proyecto ilustrado. Esperamos y deseamos que el diálogo con Agnes Heller iniciado hace tiempo por el profesor Prior, siga aportándonos propuestas tan enriquecedoras y sugerentes como los presentados en este volumen.

Jorge PEÑALVER

KOUBA, Pavel: *El mundo según Nietzsche*. Herder editorial, Barcelona, 2009, 422 págs.

En *El mundo según Nietzsche* (*Nietzsche, Filosofická interpretace* en su título original en checo y *Die Welt nach Nietzsche* en su versión alemana) el profesor Pável Kouba plasma de manera exhaustiva sus estudios y averiguaciones en torno a la figura y pensamiento de Friedrich Nietzsche, cuya obra, escrita durante los últimos años del siglo XIX, supondrá un punto de inflexión en la historia del pensamiento. El nuevo libro de Kouba significa la salida a la luz del mundo académico y editorial los trabajos que, durante diez largos años, el autor desarrolló en torno al pensamiento del filósofo alemán, y cuyos frutos podemos ahora degustar bajo nuestra atenta lectura.

El profesor Kouba (1953) realizó sus estudios universitarios en la Universidad Carolina de Praga, donde tuvo el privilegio de ser alumno Jan Patočka, reputado filósofo y reconocido profesor. Aunque cursó estudios de filología alemana y rusa, en la actualidad ostenta la cátedra de filosofía en esa misma universidad. A partir del año 1989, Kouba trabaja en el Centro de Estudios Teóricos de la Academia de las Ciencias de la República Checa, orientado fundamentalmente al estudio fenomenológico.

*Nietzsche, Filosofická interpretace*, fue editado originalmente en el año 2001 y redactado en checo, aunque no tardaría mucho en aparecer la edición alemana bajo el título *Die Welt nach Nietzsche*, preparada por el mismo autor y cuyo título ha sido literalmente traducido a la versión castellana, *El mundo según Nietzsche*. El libro que ahora tenemos entre nuestras manos ha sido recientemente editado por Herder y se debe reconocer el gran esfuerzo de traducción realizado por Juan A. Sánchez Fernández, quien ha sabido transmitir al texto castellano una conseguida legibilidad conceptual fruto de un trabajo meticuloso.

Podemos comprender el ensayo de Kouba como una reapropiación interpretativa del pensamiento nietzscheano estudiado desde una perspectiva fenomenológica. El punto de partida que configura el comienzo de la reflexión es la constatación de que “la filosofía de Nietzsche está construida a base de contradicciones y contrastes violentos” (p.11). Cualquier interpretación que se precie, deberá lidiar con este conflicto ineludible que atraviesa de lado a lado el pensamiento nietzscheano, ahora bien, si entendemos estas contradicciones como algo consustancial a su filosofía, “no tiene sentido –dice Kouba- buscar una interpretación de la obra de Nietzsche que, superando todas las contradicciones, tienda a resolverlas en una unidad última –ya sea para criticarla o para elogiarla- o declarar que carece totalmente de ella” (p.15). Antes bien, una interpretación consecuente y significativa, debería intentar al menos esclarecer en qué reside la posible coherencia y la necesidad con la que surge la irreductible y característica “no-unidad” de su obra. Pensar a través de contradicciones sin tratar de reducirlas, aceptarlas en toda su basta significatividad y averiguar su legitimidad. Buscar una interpretación no es otra cosa que, como el autor mismo explica, buscar “la posibilidad de extraer de la obra una forma de comprender el mundo que hasta entonces no habíamos podido imaginar, que no estaba a nuestro alcance” (p.16).

El ensayo atraviesa de esta forma la enrevesada maraña del pensamiento nietzscheano estudiando e integrando las grandes ideas que lo han caracterizado, profundizando en ellas y ahondando en el sentido del conjunto de su obra. Así, el libro se estructura en cinco secciones temáticamente divididas que no ignoran, no obstante, la puntual importancia que se debe conceder a la evolutividad del pensamiento y la filosofía de Nietzsche. Comenzando, pues, por el principio, Kouba acomete el estudio de las ideas iniciales del joven filósofo expuestas en sus primeros escritos, particularmente en su *opera prima*, *El nacimiento de la tragedia*, así como en *Humano, demasiado humano*, mostrando la marcada evolución de su obra, los bruscos cambios de perspectiva gestados en esta primera etapa y la agudeza de algunos planteamientos que son el germen de una obra genial. El examen del pensamiento trágico, tan característico de nuestro filósofo, da paso al estudio o a la disertación en torno a los temas cardinales de que componen su obra: el eterno retorno, el superhombre, la crítica de la moral, el nihilismo, la verdad y el problema del conocimiento, la voluntad de poder...

Si la primera sección temática dedicada al tragicismo del pensamiento nietzscheano incluye también una concienzuda y particular interpretación de sus tesis acerca del eterno retorno y su difícil relación con la propuesta del superhombre, en la segunda sección el autor se introduce de lleno en la problemática de la moral. El proyecto de realización de una genealogía de la moral, la caracterización de dos morales diferenciadas y confrontadas, una moral “noble” y una moral “gregaria” que, a la postre, ha resultado triunfante –aunque catastrófica desde el punto de vista vital–; la crítica y el rechazo de la interpretación moral del mundo que presupone absurdamente el bien y el mal como realidades en contradicción, que toma partido por el bien y exige la renuncia completa e incondicionada a lo malvado, con lo que –dice Nietzsche– “niega de hecho la vida, la cual en todos sus instintos tiene tanto el sí como el no” (p.159); la complicada interpretación de la postura nietzscheana, plagada de expresiones exclamativas e hiperbólicas, o la legitimidad y coherencia de una óptica vital, son algunos de los espinosos contenidos desarrollados en este epígrafe.

El cristianismo es, sin lugar a dudas, la moral por excelencia para el filósofo alemán, y es por ello que el argumento avanza ahora investigando su interpretación del cristianismo y

dibujando siquiera un esbozo de lo que se entiende por concepción cristiana de la vida, todo ello para desembocar de lleno en la nebulosa del nihilismo. Kouba da una definición muy concreta del término: nihilismo “es la pérdida de fe con respecto a una instancia superior con el resultado de una absolutización del sujeto y una disolución de la interpretación moral del mundo” (p.201). A partir de esta específica definición, más o menos adecuada, el objetivo es comprender la vuelta de tuerca mediante la cual Nietzsche acusa de nihilista a la tradición filosófica de la moral cristiana. La absolutización del sentido de la totalidad, tanto como la imposición de valores morales indiscutibles y la promesa de un sentido total del mundo fundado en categorías externas, desembocan de manera inevitable en una total desvaloración.

En este sentido, el nihilismo no representa “ninguna liberación del hombre, sino sólo la forma final que adopta negativamente la moral” (p.211). No obstante, aún queda tiempo para la esperanza, pues éste no es más que un estadio transitorio en el camino hacia tan comentada transvaloración de todos los valores. Ahora bien, aunque el hombre moderno se haya vuelto abiertamente nihilista, en el fondo conserva la forma de valorar propia de la moral –y esto es lo más despreciable–, es decir, si la interpretación cristiana del sentido último ha sucumbido, la radical pérdida de fe conduce a declarar que todo es en vano, que no hay ni puede haber ningún sentido en absoluto. La clave de la transvaloración no radica en sustituir unos valores por otros, sino en avanzar hacia otro tipo de valoración. “El nihilismo está motivado por un deseo incontrolable de que el mundo tenga un sentido cueste lo que cueste –ahí reside su carácter paradójico. Por ello mismo, aunque parezca extraño, la mejor forma de escapar de ese nihilismo no es otra que la activa aceptación del sinsentido en cuanto aspecto necesario del ser en el mundo y de la comprensión” (p.223). La absolutización del sinsentido es igualmente moral, el camino para superar el nihilismo es reconocer el sinsentido inherente a la vida y la existencia sin considerarlo como una dimensión absoluta.

Alejándonos así de una ya imposible fundamentación trascendente del mundo y de la verdad, nos introducimos en el asunto clave del conocimiento. Nietzsche opera con dos conceptos de realidad disímiles, por un lado una realidad entendida como devenir y cambio inaprensible y, por otro, una realidad creada humanamente a partir de esquematizaciones apriorísticas que permiten al hombre moverse en el mundo y que quedan legitimadas por su carácter necesario para la vida. La distancia y la cercanía entre ambos conceptos de realidad es también la distancia y la cercanía entre la verdad y la no-verdad. El error, la no-verdad, la metáfora... son condición indispensable para la vida: “podemos entender cuánto le interesa realmente a Nietzsche recalcar que la no-verdad constituye el presupuesto de la verdad, que es inseparable de ella e igualmente importante para la vida y que la verdad siempre es la verdad de nuestra *situación*” (p.283). En la voluntad de verdad y en la búsqueda del conocimiento puro, tan característica de la más límpida tradición metafísica, Nietzsche descubre una enmascarada voluntad de muerte, de nihilismo. La fe metafísica en el valor de la verdad pura da paso, como nos explica el profesor Kouba, a la comprensión de una verdad que sólo puede entenderse de manera situacional, lo cual nos sumerge en estudio del *perspectivismo*, uno de los motivos claves de la filosofía de Nietzsche pero también, sin duda, uno de los que ha gozado de mayor repercusión histórica. En efecto, esta idea – central en todos los aspectos para la argumentación de Kouba– se encuentra en la base de una nueva forma de comprender la verdad, esto es, una verdad comprendida como interpretación. En este sentido, el autor estudia la recepción de la idea en algunos autores contempo-

ráneos tales como Gadamer, Derrida o Habermas, dejando traslucir su propio punto de vista y su propia interpretación. El problema de la hermenéutica es, por lo pronto, el problema clave de la obra.

Nietzsche consideraba al hombre como un animal esencialmente *valorador*, lo cual significa, entre otras cosas, que todo acto de comprensión y toda perspectiva conllevan una valoración. Y lo cierto es que no podemos decir que estas valoraciones sean inocentes: según sus investigaciones genealógicas, podemos esclarecer que la fuerza motora de toda interpretación y de toda valoración es la voluntad de poder. El conocimiento y la interpretación se convierten así también en instrumentos de la vida misma, de su conservación y su crecimiento, porque si algo se debe constatar es que la voluntad de poder no es para Nietzsche únicamente voluntad de autoconservación, sino voluntad de superación y de expansión.

Kouba reserva aún algunas páginas de su libro para abundar en consideraciones acerca del mal avenida tópico nietzscheano, para pensar el concepto de voluntad de poder también en torno al terreno político. Y aunque particularmente en los últimos años de su vida productiva Nietzsche concentró sus estudios en torno a este concepto fundamental, Kouba parte de la acertada consideración de que con ese término se nombra un “procedimiento general que sigue Nietzsche prácticamente desde el principio de su actividad filosófica, y que alude a su aplicación de los conceptos de fuerza y debilidad con fines a la genealogía y a la transformación significativa” (p.346).

En conclusión, el ensayo del profesor Kouba configura un meticuloso estudio hermenéutico de la obra nietzscheana vista en su conjunto. Aunque no sea ciertamente un ejercicio de descollante originalidad, *El mundo según Nietzsche* proporciona al lector interesado una amplia perspectiva de las más significativas invectivas nietzscheanas, organizadas y comprendidas con orden y acierto de manera que su pensamiento, con las contradicciones que lo avivan, puedan integrarse en una conflictiva, creativa y al mismo tiempo fecunda concepción del mundo y la filosofía.

Pablo ROMERO ROMERAL