

espinozismo realizadas en nuestro país, muestra, mejor que nada, el espíritu apologético del pensamiento español oficial, más preocupado por la crítica que por el rigor y más atento a prevenir los riesgos de la lectura que a la lectura misma. Y sin embargo, en los trabajos recogidos en este volumen, pueden también descubrirse las líneas de influencia que enlazan determinados aspectos de la obra de Spinoza con las expresiones más universales y abiertas del pensar hispánico: Ortega y Gasset, Baroja, María Zambrano o Tierno Galván son presentados como lectores atentos y como receptores de sugerencias espinozistas que, aunque transitando por caminos diferentes de los trazados por el pulidor de lentes, no dejan de mostrar públicamente el aprecio por su obra y de considerarlo como una rica apertura de perspectivas para el pensamiento libre. Mención especial, por lo insólito de la perspectiva adoptada, merece el artículo de Win Klever en el que, en una suerte de "inversión" de la teoría desarrollada por Gebhardt y Révah, defiende la tesis según la cual sería Spinoza quien habría acercado a Juan de Prado a las posiciones heterodoxas que culminaron en el alejamiento de ambos autores respecto de la comunidad hebrea de Amsterdam.

Rico en información y en referencias eruditas, el volumen que reseñamos, pues, tiene las ventajas y los inconvenientes que pueden esperarse de toda publicación resultante de una suma de trabajos individuales, cuyo elemento articulador es, exclusivamente, tener una temática común. En este caso, además, el que la temática común sea la de la relación de Spinoza con autores —"toto caelo"— del panorama del pensar hispano, acentúa los riesgos de la dispersión y de la falta de tensión argumental y expositiva. A pesar de ello, en su conjunto, el volumen responde bien a la pretensión inicial que lo anima: ser una primera aproximación al estudio de la recepción de Spinoza en el país del que procede su linaje, y al que, en la lejanía, tanto amara.

Juan Pedro GARCÍA DEL CAMPO

ORTH, E. W., y PFAFFEROTT, G. (Hrsg.): *Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs"*, Universität zu Köln 1993. *Phänomenologische Forschungen*, vol. 28/29. Freiburg/München, Alber, 1994, 359 pág.

"Max Scheler ha muerto. Nos inclinamos ante su destino. Pero un camino de la filosofía vuelve a la oscuridad". Con estas palabras de respeto por la trayectoria filosófica y humana de Max Scheler, termina el largo recuerdo que Heidegger le dedica en medio de su curso del semestre de verano de 1928 (GA 26, pág. 64), al enterarse de su fallecimiento dos días antes, el 19 de mayo de ese año. Al cumplirse el 65. aniversario de esa fecha, la Universidad de Colonia, en la que Scheler desarrolló su docencia desde 1918, organizó un importante coloquio sobre su pensamiento antropológico y político, bajo el título global de *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (El hombre en la era de la conciliación). Con ello, no sólo se ha buscado hacer honor a la memoria del pensador, recordando aspectos fundamentales de su obra y potenciando su estudio, sino sobre todo lanzar un reto a que sea retomado aquél camino filosófico que su muerte dejó truncado. A ese ambicioso fin deberá igualmente contribuir la *Sociedad Internacional Max Scheler*, fundada en ese mismo ámbito universitario y presidida por Manfred Frings, quien recogió de Maria Scheler, tercera mujer del filósofo, fallecida en 1969, la tarea de editar la obra completa de éste. Al abrir sus páginas a la publicación de las actas de aquella reunión, la redacción de *Phänomenologische*

*Forschungen* —órgano de aparición semestral de la *Sociedad alemana de investigación fenomenológica*— colabora decisivamente a esta tarea, a pesar del abierto anatema que en su día lanzara Husserl contra “sus antípodas” Scheler y Heidegger en la famosa conferencia de Berlín, “Fenomenología y Antropología”.

La obra está estructurada en cuatro partes. La primera reúne trabajos, en los que se enfoca la *evolución de la antropología scheleriana*. La segunda y tercera partes giran en torno al concepto que da unidad temática al coloquio: el de *Ausgleich* —conciliación, equilibrio o ajuste— tanto *en cuanto categoría ético-política* (II) como *en su significado metódico-sistemático* (III). La cuarta parte, finalmente, contempla aspectos de la *recepción de la obra scheleriana* en los países de habla hispana y francesa. De modo global, estos cuatro apartados ofrecen una perspectiva bastante amplia de la producción scheleriana, en sus pilares fundamentales: el “formalismo” ético, una peculiar práctica del método fenomenológico aplicada fundamentalmente a la esfera de los afectos, la fundación de la *Antropología en los años de Colonia* y la *menos conocida apertura a la problemática sociopolítica*, recurrente a partir de 1918 y muy especialmente en los últimos años de vida del Autor.

Quizá la intención de esta publicación se pudiese resumir doblemente: por una parte, busca recuperar al Scheler más puro, frente a aquél que las vicisitudes de su recepción —truncada en Alemania y deturpada fuera de sus fronteras— han impuesto; por otra, se esfuerza por alejar la sombra que siempre pesó sobre Max Scheler de ser una personalidad fuerte pero inconstante e inquieta, que ha provocado la *tendencia, prácticamente generalizada, a interpretar su obra como de carácter meramente fragmentario, incapaz de sistematicidad interna*.

La primera intención se ve reflejada en el artículo de Otto Pöggeler, *Conciliación y “el otro comienzo”*. Scheler y Heidegger, en el que además de estudiar explícitamente la relación entre ambos pensadores y la importancia del primero para el segundo, se llama la atención para el obstáculo que supuso la actitud de Scheler, alejada e incluso crítica de los valores fascistas en la Alemania prenazí, para la difusión de su obra con posteridad a su temprana muerte (véanse pp. 167-169). El destino de la herencia scheleriana quedó marcado por ese hecho: ausente del centro del debate filosófico alemán, fue sobre todo en el extranjero donde halló eco una cierta forma de interpretarle, básicamente personalista y espiritualista, fuertemente arraigada en el substrato católico, del que Scheler, sin renegar de él, se alejara sin embargo cada vez más en su última época. Así aconteció, por ej., en Polonia de la mano de Karol Wojtila, cuya línea global de interpretación se ofrece en la reedición de sus escritos filosóficos bajo el título de *Primado del Espíritu* (1980). España, gracias al olfato e inteligencia de Ortega, sirvió igualmente de vehículo a una recepción humanista de Scheler, que extendió sus frutos a pensadores hispanoamericanos como Francisco Romero, Samuel Ramos o Danilo Cruz Vélez aunque estos, como dice Pintor Ramos (*El influjo de Scheler en el pensamiento del mundo hispanohablante*, pp. 314-331), “en último análisis, poco tienen que ver con él”. En Francia, las vías de recepción se repiten —por una parte, la fenomenología (Gurvitch, Merleau-Ponty, Sartre, Henry), por otra, el personalismo (Marcel, Mounier, Ricoeur), según pone de relieve Henri Leroux (*Aspectos de la recepción de Scheler en Francia*, pp. 332-356). Pero hubo quizá una mayor apertura fenomenológica y existencial a ese otro aspecto para el cual, en otro contexto, Michael Gabel llama la atención en su artículo (*Conciliación y renuncia. El pensamiento del último Scheler a la luz de su planteamiento fenomenológico*, pp. 204 ss.): la importancia de la corporalidad e historicidad de la existencia humana en un mundo común, en el que la situación y sus condicionantes concretos obligan a una consideración de la tensión entre vida y espíritu que va más allá de lo que la conocida definición del *Neinsager* deja trasparecer, mediante una exigencia efectiva de conciliación no sólo entre ambos extremos sino entre los diversos cuerpos sociales concretos.

La primitiva lectura personalista de Scheler pierde, así, su hegemonía, al ser matizada desde planteamientos que sin negarla la complementan y, sobre todo, insertan en un contexto más vasto y diná-

mico. A esta nueva luz, cabe la posibilidad de concebir la evolución de su pensamiento de una forma unitaria y sistemática, como ya en su día defendiera prácticamente en solitario Przywara (1923), pero que la mayor parte de los intérpretes han pretendido fragmentaria y asistemática. En efecto, sus admiradores la han caracterizado como un mero "torso" (Wust, 1966), como un "fenómeno de genialidad" pero carente del "orden y precisión" que debe tener todo trabajo filosófico —esto lo decía, curiosamente, su casi gemelo Ortega, en la necrológica de 1928—; una "sinfonía inacabada" (Kant-hack, 1948). Sus detractores, en cambio, hablaron de un "camaleón de la filosofía" (Berl, 1932). Incluso Paul Janssen, conocido fenomenólogo y participante en este simposio, aún afirma en su ponencia (*La transformación de la reducción fenomenológica en la obra de M. Scheler y el problema de la realidad*, pp. 240 ss) que "la concepción scheleriana [de la realidad y existencia] no es consistente ni mantenible desde el punto de vista unitario filosófico-científico". Sin embargo, es indudable que la publicación de la *Obra Completa* del filósofo vino finalmente a permitir recorrer los eslabones y entresijos de un pensar que Ram Adhar Mall entendió como una *Antropología en devenir* (v. pp. 35-69) y que Wolfhart Henckmann, sobre la base de un cuidadoso trabajo filológico, define y expone como un "sistema abierto", movido por una clara "exigencia sistemática" (v. pp. 271-311).

No deja de ser interesante tener en cuenta que la última década de la producción scheleriana, tan especialmente fecunda, tuvo como escenario Colonia, adonde llegó en 1918 como director del Instituto de Ciencias Sociales y catedrático de su Universidad. La importancia que pueda haber tenido el ambiente liberado y culturalmente bullicioso de la ciudad en esa época que "vio nacer la Antropología Filosófica", es estudiado por el sociólogo Heine von Aleman (v. *Helmuth Pleßner, Max Scheler y el nacimiento de la Antropología Filosófica en Colonia*, pp. 10-34). Fue en este ámbito, en verdad, donde el filósofo cosechó los frutos de su investigación fenomenológica, cuya producción más importante y conocida, *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* (publicado por primera vez en 1913 y 1916, en los volúmenes correspondientes del *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*) aparece reeditado en 1921 y 1927. Sobre la base sentada en esta obra, Scheler elabora su sociología y su antropología teleológica, cuyo concepto clave recaban, en sus aspectos ético-políticos, seguramente poco conocidos, dos de los especialistas más consagrados al pensamiento de Scheler: Manfred Frings (*Capitalismo y Ética. La era del Ajuste y el momento oportuno*, pp. 96-115) y Eberhard Avé-Lallemant (*Actualidad de la Filosofía política de Scheler*, pp. 116-163).

Paradójicamente, esta noción postrera de *Ausgleich*, difícil de traducir con exactitud y cuyo potencial desarrollo quedó cortado a causa de la muerte inesperada de su autor, es empero una de sus temáticas más equívocas y más ancladas en los anhelos de una época de penuria e inquietud. Ello no obsta, sin embargo, al posible interés de una reconsideración de la misma, en el actual momento de "arreglos" macropolíticos y comerciales entre naciones, comunidades y continentes. Al fin y al cabo, ha sido este último el más inmediato contexto de uso del término *Ausgleich* empleado por Scheler: la solución de avenencia o ajuste político que unió las coronas de Austria y Hungría, entre 1867 y 1918, a pesar del resentimiento de las otras nacionalidades del imperio, que al final provocó la primera confrontación a escala planetaria. Pero Scheler, que no podía dejar de tener esto en cuenta, miraba seguramente más allá. Siempre atento a la radicalidad de las posturas, Heidegger —y tras él Pöggeler, pp. 169, 190 ss.— supo entenderlo en su momento. Para él, la exigencia scheleriana de una "era de conciliación" tiene un contexto claramente metapolítico, metantropológico: se trata de vencer la tensión entre vida y espíritu, poder y espíritu, de la que también era cuestión en la obra de Spengler. Pero al contrario de éste, que veía en clave trágica la decadencia de cultura y vida fáusticas en el mundo anquilosado y enfermo del espíritu, técnicamente creador pero prisionero del desarraigo en la civilización de la gran ciudad, Scheler buscaba la forma de dar voz a la exigencia histórica de una superación ontológica de ambos extremos, superación que Spengler hubiese considerado imposible —como de hecho defendió en su ensayo de 1931 sobre la técnica. Pero Alemania y el mundo entero anhelan justamente el momento que Scheler llama el *kairós* de la

“conciliación”, el alba de una nueva era. Dos síntomas de ello pueden hallarse en el llamamiento de Leopold Ziegler (1929) al despertar del “espíritu europeo”, como factor de una mediación histórica entre aquellas instancias extremadas (véase a este propósito la breve referencia de Heidegger en GA 29/30, pp. 105-106); y en la mítica película de Fritz Lang, *Metrópolis* (1926), que daba forma plástica a la añoranza de una mediación histórica del “corazón” entre las clases sociales (el “cerebro” y las “manos”, de los que también hablaba Spengler), lo que constituye indudablemente, como su mismo autor reconoció, una “falsa conclusión”, que elude la clave económica de esas relaciones en nuestro mundo.

La falta de lucidez de tal esperanza, su fracaso como solución quedan evidenciados a partir de 1933, mostrando la inconsistencia fáctica de aquella “exigencia kairológica”, que Scheler proclamaba en 1927/28, y que el mismo Heidegger, aún recogía en 1929/30, cuando la meditación sobre la angustia y el aburrimiento constituían temática central de sus escritos y lecciones. Pero a Heidegger siempre le interesó menos la “conciliación” que la lucha y la controversia, el poner a cada uno en su lugar de la *Auseinandersetzung*, como recuerda el mismo Pöggeler (v. pág. 191). Lo que, por otra parte, más bien contribuyó a dejarse atrapar por el vértigo de una carrera hacia el horror —ese horror que la muerte le ahorró a Scheler, evitando que llegara a saber la suerte de su hijo mayor en el campo de concentración de Oranienburg.

Sin duda, Scheler en su momento lanzó un grito en favor de lo que pocos años después de desaparecido sólo parcialmente resultará ser puro anatema: el acercamiento conciliador entre pueblos y razas, entre occidente y oriente, entre lo femenino y lo masculino, lo apolíneo y lo dionisiaco. Su principio, en efecto, tiene un alcance ciertamente más amplio que el del mero ajuste o arreglo entre las varias partes intervinientes en un proceso, según parece sugerir el término inglés *adjustment*, utilizado por Frings para traducir *Ausgleich*. Él mismo, si bien más a título indicativo que sistemático, expone a grandes rasgos la tesis de Scheler como el intento de favorecer un “cambio de talante” del capitalismo, que permita llegar a realizar como su *ethos* más propio el *ordo amoris*. Pero ese proyecto es demasiado vago e inconsistente, como reconoce el mismo Avé-Lallemant (pág. 159), para que pueda llegarse a ver en él el principio de una “filosofía política” propiamente dicha. Tal demarcación de lo que este mismo autor llama la “episteme política” scheleriana queda, a lo más, como la sugerencia de una vía que nos toca a nosotros aceptar o no como tarea teórica o práctica válida y fecunda. Ciertamente es, en todo caso —como recuerda Heinz Leonardy en el título mismo de su artículo (pp. 70-93), que resume en palabras de Scheler el sentido de su antropología— que “*es ist schwer, ein Mensch zu sein*”.

Irene BORGES-DUARTE

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis: *Verdad y escritura. Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1994, 255 págs.

J. L. Rodríguez, profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, nos presenta en este singular volumen un estudio sobre la relación Ser-Potencia, planteada en términos de Verdad y escritura, seguido de un comentario detallado de la experiencia del texto como escritura o de la escritura como experiencia del cuerpo. Bajo la tensión,