

Crítica de libros

DUCH, Lluís: *Religión y política*. Fragmenta, Barcelona, 2014. 550 pp.

Religión y política analiza las complejas relaciones mutuas que a lo largo de la historia se han ido estableciendo entre la *teología política* y el correspondiente *problema teológico-político* del modelo ideológico práctico a seguir para su ulterior aplicación concreta, incluyendo ahora también una especial referencia a la cultural occidental más avanzada. En efecto, según Lluís Duch, monje de la abadía de Montserrat desde 1961, es innegable la paradójica pervivencia de la *teología política judeo-cristiana* en aquellas otras ideologías aparentemente contrarias, defensoras de una laicidad programáticamente contraria a una visión religiosa de la existencia, aunque lo habría logrado a costa de introducir profundas transformaciones transgresoras que habrían acabado haciendo irreconocible el mensaje cristiano original, como también habría sido denunciado por H. Lübe, entre otros. En estos casos se suele aducir que, a pesar de adoptar una postura contraria, sin embargo con frecuencia la religión adopta formas aún más enmascaradas y aparentemente triviales de generar falsos mitos, dando lugar a ideologías igualmente absolutas, ya se justifiquen en nombre de la voluntad popular, de la soberanía nacional o de un nuevo líder carismático aún más iluminado, como a su modo de ver sigue ocurriendo en la actualidad. De ahí que ya ninguna teoría política pueda dejar de eludir el enfrentamiento a un problema teológico-político previo más decisivo acerca del mejor modelo a seguir a la hora de armonizar el ámbito secular con aquel otro cuasi-religioso previo al que se sigue asignando un valor igualmente infalible, como si pudiera seguir haciendo las veces de un ideal estrictamente trascendente, por mucho que se pretenda negar. En este sentido se trataría de una vuelta al ya conocido problema de las relaciones entre el Papa y el emperador, entre el poder eclesiástico y el civil, entre la autoridad sagrada y la meramente democrática, aunque con una diferencia muy clara respecto de la Edad Media.

En efecto, en la actualidad, a raíz de la *crítica de las ideologías* de Marx y Nietzsche, se habrían mostrado con gran claridad las paradójicas consecuencias que habrían traído consigo los consabidos procesos revolucionarios y contraculturales de los siglos XIX y XX. Al menos así lo habrían manifestado Eric Voegelin, Raymond Aron y Jules Monnerot cuando tomaron como referencia, ya sea a Hitler, a la Unión Soviética o a las llamadas nuevas religiones laicas. En todos estos casos las sociedades democráticas más avanzadas habrían acabado culminando sus correspondientes procesos de secularización con una consecuencia bas-

tante nefasta: habrían acabado haciendo suya la inversión nietzscheana de los valores culturales encaminados a fundamentarlos exclusivamente de un modo nihilista a partir de la conocida tesis de la «muerte de Dios», tergiversando radicalmente el sentido final de determinados valores originariamente cristianos, pero sin negar su efectiva vigencia en el mundo actual. De este modo, y en contra de todo lo aparentemente anunciado, el elemento más sagrado de la religión podría seguir haciéndose paradójicamente presente en todas las culturas, adoptando con frecuencia formas sutiles y encubiertas aún mas tergiversadoras, pero no menos efectivas, llámense patria, mercado, líder carismático o simplemente Führer. De este modo, a través del encumbramiento de estos nuevos ídolos sagrados meramente sustitutivos, la religión habría acabado demostrando su sorprendente capacidad de supervivencia en un medio profundamente hostil.

En este sentido se opina que la *teología política*, hoy día, habría logrado reivindicar a la religión como un auténtico *universal antropológico* con una doble vertiente sagrada y civil, demostrando así su imposible erradicación de la vida social. El culmen de este proceso vendría representado por la llamada *religión civil* y el consiguiente *conflicto de las dominaciones*, descrito por Jean-Jacques Rousseau. Especialmente cuando caracterizó la vida humana mediante la asignación de dos rasgos profundamente opuestos, como ahora sucede con lo sagrado y lo profano, surgido a su vez de la duplicidad interioridad/exterioridad profundamente antagónica mediante la que se configura un determinado contexto social. De hecho ahora, el principio tomado en cada caso por lo *sagrado* se abroga una absoluta autoinmunidad para afirmar un control ilimitado sobre la interioridad de las personas, reivindicando a su vez una total infalibilidad a la hora de proyectarse y tratar de moldear la vida social, por ser la única estrategia posible para poder imponer coactivamente una determinada visión religiosa del orden temporal existente en la sociedad civil. En cambio lo político se abroga una autoridad en principio limitada respecto del proceso falible de ordenación de todo el ámbito externo del orden temporal relativo a las necesidades materiales más inmediatas, aunque siempre el gobernante o líder político de turno pretenda mantener la aspiración de seguir sirviéndose de la autoridad de la religión para lograr someter la interioridad de las personas y ponerlas al servicio de sus objetivos, aunque para lograrlo tenga que entrometerse inevitablemente en ámbitos que en principio le deberían ser ajenos. En cualquier caso a todo este conglomerado de lo profano y lo sagrado es a lo que ahora se denomina *religión civil*, ya se aplique a Europa o a Estados Unidos.

Por su parte, Lluís Duch trata de reconstruir la génesis histórica de todo este proceso de secularización de la religión mítica para transfor-

marse en una simple religión civil, a través de tres pasos, a saber: a) el principio de *separación* entre Iglesia y Estado que rompe con la unión indisoluble que las religiones míticas establecían entre ambas esferas, dando lugar a la ahora denominada «anormalidad cristiana» (Valadier) del universalismo católico, especialmente en contraposición a una simple *umma* islámica englobante o a un simple cosmopolitismo marxista secularizado, a pesar de adoptar formas muy distintas a lo largo de la historia; b) El *absolutismo teológico-político* de Hobbes, que populariza un modelo de integración respecto del ámbito de lo profano a costa de ejercer una manipulación injustificada sobre lo sagrado, al modo como también sucederá en Spinoza y Rousseau, frente a la ideología claramente contrarrevolucionaria de Donoso Cortés, defensor de un restauracionismo católico; c) La legitimación teológico-política de una *dictadura nacional-socialista*, donde el culto a la soberanía popular o al simple líder carismático se transforma en nueva forma de religión civil. Hasta el punto de que el gobernante político debe erigirse en un *dictador* que asume el reto irrenunciable de orientar la doble dimensión sagrada y profana de la vida social, como si el ejercicio de su autoridad se legitimara en nombre de una nueva religión civil, sin admitir contrapoderes que limiten su capacidad de decisión a este respecto, al modo propuesto por Carl Smith. Según Duch, se trata de la culminación de un proceso que tiene unas raíces culturales ancladas en estas anteriores transformaciones ocurridas en un pasado histórico muy preciso. Además este proceso habría seguido ejerciendo un fuerte poder de influencia sobre determinados modos de entender la función del líder político en nuestros actuales sistemas democráticos, aunque habitualmente no se quiera reconocer.

Estas conclusiones se alcanzan a través de seis capítulos: 1) *Aproximación conceptual*, analiza estos mismos conceptos previos; 2) *El problema del origen de los términos cristianos*, analiza el significado político de la teología de San Pablo a través de tres nociones muy precisas: el reino de Dios, la historia de la salvación, la noción de comunidad cristiana; 3) *La Edad Media*, analiza tres aportaciones de Agustín de Hipona, a saber: el papel de la religión civil romana, la teología de las dos ciudades y la noción de pecado original como un rasgo inherente de la condición humana. También se analizan otras aportaciones de Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Maquiavelo; 4) Los siglos XVI-XVIII, analiza la Escuela de Salamanca, el precedente absolutista de Juan Bodino, la contrarreforma de Belarmino y Suárez, y tres rasgos del Leviatán de Hobbes: la antropología materialista anticristiana, la religión civil del absolutismo político y el conglomerado teológico-político resultante donde lo sagrado es instrumentalizado al servicio de una ideología beligerante meramente profana; 5) *El pensamiento político católico del siglo XIX*,

analiza el restauracionismo contrarrevolucionario de Donoso Cortés y su justificación de una vuelta a las dictaduras del antiguo régimen; 6) *Lo teológico-político y lo religioso-político en el siglo XX*, analiza la biografía, la herencia de la Primera Guerra Mundial, el contexto histórico nacional-socialista, la automi(s)tificación de la teología política de Carl Schmitt, destacando tres aspectos: el principio de soberanía como nuevo ídolo sagrado que entroniza a su vez a un dictador soberano como representante máximo de una nueva religión civil; el papel del catolicismo en un hipotético Estado ideal; el lugar central de la filosofía cristiana en los desarrollos de la nueva teología política, o más bien, de una renovada teología jurídico-política absolutamente secularizada. *Excursus*: comprueba la recepción de la teología política de Carl Schmitt en los primeros momentos de exaltación del régimen franquista; *Conclusión*, se reflexiona sobre el lugar de Carl Schmitt en la teología política de las nuevas formas de absolutismo democrático lideradas por un gobernante carismático, así como la polémica que H. Lübe y Ricoeur mantuvieron a este respecto.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente a lo largo de la historia de la filosofía ha habido numerosos modelos ideológicos a la hora de articular religión y política, desde el irenismo milenarista, el cesaropapismo o el absolutismo político de la sociedad civil. A todas ellas ahora habría que añadir otras tantos modos absolutizados de concebir al gobernante político, especialmente la concepción del Führer como líder carismático o dictador supremo, en el caso de Hitler, o las distintas manifestaciones concretas en el caso español, como el clientelismo, la «devotio ibérica», el *caudillismo*, especialmente en el caso de Franco, sin que el elenco pueda darse por cerrado. Evidentemente la crítica de las ideologías posterior a Marx y Nietzsche no habría dejado de denunciar este sorprendente tipo de excesos, que se vuelven aún más llamativos en una época donde se parecía estar de vuelta de este tipo de propuestas. Sin embargo ello no habría sido obstáculo para que posteriormente Hitler o Stalin se olvidaran sin ningún escrúpulo de sus respectivas críticas a las ideologías, para recurrir indistintamente a Marx o Nietzsche a la hora de justificar numerosos excesos en estos ámbitos.

En este sentido es evidente que tanto Carl Schmitt como Heidegger se dejaron fascinar por el influjo irresistible que al parecer Hitler, a diferencia de Franco, ejercía sobre las masas. De todos modos, sus tesis defendidas en *La dictadura* pueden verse más como un posible peligro al que puede verse abocada una sociedad democrática cuando elige un líder carismático para salvarla en una situación de crisis profunda o después de una guerra (como también había sido propuesto antes por Max Weber en su teoría sobre las formas de legitimación

del poder), que como una defensa explícita del nacional-socialismo hitleriano, como ahora pretende Duch. Y en cualquier caso, ¿se puede extrapolar y valorar el pensamiento de Carl Schmitt a partir exclusivamente del uso ideológico que hicieron Hitler o Franco de sus propuestas, como si verdaderamente hubiera sido un defensor a ultranza del «exterminio judío», o de la noción de «cruzada», concebida a su vez al modo de una nueva «guerra santa», como ahora se pretende? ¿Puede uno extrañarse de la amistad que Álvaro D'Ors y otros intelectuales de la época mantuvieron con Carl Schmitt a lo largo de las escasas visitas que hizo a España, cuando simultáneamente Duch también le atribuye un influjo decisivo en las concepciones actuales del derecho y lo considera como un precursor que habría denunciado los evidentes peligros y las posibles ventajas que se ciernen sobre la propia democracia en los países más avanzados, hasta el punto de verse obligados a recurrir a una dictadora carismática del líder supremo, como paradójicamente se habría vuelto a repetir en los numerosos países comunistas y tercermundistas? ¿Puede extrapolarse una interpretación muy sesgada del «caudillismo» sobre la totalidad de la historia de la filosofía cristiana anterior, o incluso sobre la propia historia de España o de la Iglesia, como si su mera mención tuviera la virtualidad de «contaminar» determinadas nociones, incluidas ahora también las nociones de «Reino de Dios», de «historia de salvación» o de «cruzada», cuando se trata de nociones que tienen unas raíces teológicas muy concretas, sin las cuales tampoco se habrían podido denunciar estos nuevos abusos de referencia? ¿Se puede decir que el simple uso del término «caudillo» y «reino de Dios» en *Camino* adolece de una contaminación de este tipo, cuando simultáneamente se admite que para cualquier escritor de entonces, incluido San Josemaría Escrivá, eran unas nociones profundamente arraigadas en la literatura épica popular española, o en la propia teología dogmática cristiana, con independencia de los posibles abusos que en aquellas mismas circunstancias históricas Franco y otros autores hubieran podido hacer de ellas? ¿No se fomenta un cierto *irenismo* o actitud meramente contemplativa o testimonial de anuncio de las futuras realidades escatológicas al sostener que el mensaje cristiano en determinadas circunstancias deja de tener un efectivo *poder transformador* del mundo entorno donde se inserta, teniendo que ceder en esos casos todo el protagonismo a estas nuevas formas de religiosidad civil que sin duda abundan en la sociedad contemporánea, sin necesidad de asumir las responsabilidades y riesgos que en cada circunstancia a cada uno le corresponden?

Carlos Ortiz de Landázuri

JOHN OF SALISBURY: *The Metalogicon. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*. (El *Metalogicon*. Una defensa del siglo doce de las artes verbales y lógicas del trivio). Traducción de Daniel D. McGarry. Paul Dry Books, Philadelphia, 2009. 305 pp.

Editar ahora una reseña de un libro publicado por vez primera en 2009 no parece demasiado retraso si se considera que esta versión inglesa del *Metalogicon* estaba concluida en 1940. Se hizo sobre la edición crítica de Clement C.J. Webb de 1929, que tiene en cuenta las lecturas de los tres manuscritos principales existentes: el *cantuariensis* –aparentemente el original– hoy en Cambridge, el de la Abadía de Batalla hoy en Oxford y el de St. Albani del Museo Británico. Juan de Salisbury, uno de los mejores latines de la Edad Media, concibió esta obra como una defensa de la lógica concebida en un sentido muy amplio. Puede vérsela también como un referente en la historia de la teoría de la educación y, en cualquier caso, como una defensa de las artes de la expresión verbal y del razonamiento comprendidas en el *trivium*. Concluido en el otoño de 1159, el *Metalogicon* fue enviado junto con el *Policraticus* a Thomas Becket, a quien estaban dedicados ambos escritos. El título parece una combinación de *metá* y *logicón*: «sobre lo relativo a la palabra y el razonamiento», siendo la forma *Metalogicus* una transmutación del título en las primeras ediciones impresas del Renacimiento. Y el hecho de que *Metalogicon* sea hoy el nombre de una revista italiana de filosofía nos anima a detener la atención en una obra tan lejana a nuestros días.

Parece obvio que el escrito está compuesto para refutar los ataques hechos al *trivium* por un grupo cuyo portavoz es llamado con el seudónimo Cornificius «por reverencia a su cristiano nombre» (el apodo está tomado de la *Vita Vergilii* de Donato). Por la distribución temática de los capítulos cabe decir que los cuatro libros de que consta la obra tratan de: el *trivium* y la gramática (I); lógica propiamente dicha: observaciones (II); lógica: contenidos (III); lógica: contenidos y verdad (IV). Vamos a asomarnos al contenido de los dos primeros libros.

Para Juan de Salisbury es del todo pertinente practicar las artes, atajos racionales que facilitan el uso de nuestras capacidades naturales. Las artes liberales son las que primero ofrecen sus servicios a las habilidades naturales de los que filosofan. Se llaman artes porque delimitan «*artant*» mediante reglas y preceptos. Se llaman liberales porque los antiguos se cuidaban de instruir con ellas a los niños «*liberos*», y también porque tienen por objeto efectuar la liberación del hombre para que pueda dedicarse a la sabiduría. Si la lógica tiene la primacía de las artes liberales, la gramática es una parte de la lógica, «la ciencia de hablar y escribir correctamente» según S. Isidoro. Sin ella no hay elocuencia.

La gramática es entendida en un sentido algo más amplio que el actual: no solo gramática, sino también escritura, discurso, composición, literatura (que incluye poesía e historia). Juan se maravilla de que los cornificianos nieguen que la elocuencia deba ser estudiada, que digan que adviene como un don natural a quien no sea mudo. Y es que la elocuencia obtenida con arte impide que la sabiduría se vuelva débil y mutilada. A los cornificianos los tilda de «doctores recién cocidos» con muy poca formación. Nos dice tanto de esta secta que el lector desea saber algo más sobre quiénes eran en realidad estos denegadores de la utilidad de la gramática y la lógica, pues los cargos son un tanto dispares: desde que son epicúreos hasta que retuercen los argumentos con negaciones o no se molestan en concordar tiempos y casos. En punto al interés económico parecen, desde luego, una especie de sofistas. Pero lo que grazna «*cornicetur*» este Cornificio en lo relativo a la elocuencia es que es un don natural y no hay que estudiarla. Allí donde falta el don, nada se puede hacer para remediarlo. Además, la elocuencia sería superflua para la búsqueda de la sabiduría que es propia de la filosofía.

A esto responde Juan que la elocuencia forma parte de la superioridad del hombre por la razón y el discurso, es la facultad de la apropiada y efectiva expresión verbal. Como tal, trae a la luz y de manera pública lo que de otra manera estaría escondido en los recovecos interiores de la conciencia humana. El hombre es un ser social, y pretender despojar a la filosofía de la elocuencia es atentar contra la civilización, de suerte que cualquier villano, en comparación con los cornificianos, es un diletante del crimen (*rudis in flagitia*). Por otro lado, hay que ayudar a la naturaleza con el ejercicio, pues de otro modo habría que preguntar a los cornificianos por qué no hablan ellos todos los idiomas. Por mucho que ayuden los dones de la naturaleza, nunca son tan efectivos que puedan ser completamente realizados sin ejercicio. Y dado que la lógica –entendida en sentido muy amplio– es definida por Boecio como «la ciencia de la expresión verbal y del razonamiento argumentativo», la lógica está unida a la elocuencia. Atacar a una es atacar a la otra.

A lo largo del texto nos salen al paso personajes hispanos que cita Juan de Salisbury, como Séneca, Quintiliano de Calahorra con su *Institutionis oratoriae libri duodecim* o S. Isidoro de Sevilla. Una referencia constante es también Marciano Capella con su obra sobre *Las nupcias de Mercurio y Filología*, siendo Mercurio el lustre de la elocuencia y Filología el amor al razonamiento y al conocimiento.

En el libro II se nos precisa que, en sentido estricto, la lógica es la ciencia del razonamiento argumentativo, *ratio disserendi* según Cicerón. Es una base sólida de la prudencia, que es virtud principal donde más claramente se unen virtud y sabiduría, pues tiene por objeto la verdad. Juan dice, siguiendo a Boecio, que la propia evolución de la filo-

sofía hizo necesaria una ciencia que distinguiera palabras y significados, y que disipara brumosas falacias: así fue el origen de la lógica. Aunque Juan repite que el objeto de la lógica es la verdad, podríamos concluir de algunas de sus afirmaciones que eso vale *in modo obliquo*, pues también nos dice que ese objeto es averiguar la verdad por el razonamiento. El verdadero fundador de la lógica es Aristóteles, aquel que percibió y desarrolló las reglas de este arte. Así, la ciencia del razonamiento argumentativo está hermanada con la verdad, a la que siguiendo la fábula de Capella se le llama Alicia (de *aletheia*). Y por Aristóteles sabe Juan que la lógica se divide en demostrativa, probable y sofística. Él muestra una preferencia por la dialéctica como tipo de lógica probable, que no tiene autoridad apodíctica ni retórica, y donde se ve más claro que el asentimiento es elícito. Además, es dudoso y presuntuoso asegurar que algo es necesariamente verdadero dada nuestra limitación. Como dice más adelante nuestro autor (p. 104), la humanidad había tenido por un axioma necesario que si una mujer da a luz un niño debe antes haber tenido relación sexual, voluntaria o involuntariamente con alguien. Mas en la plenitud de los tiempos se ha visto que no es así, pues una virgen purísima ha dado a luz un niño. Así, pues, y como ya decía Mario Victorino, la relación sexual previa puede ser inferida con probabilidad, no deducida como absolutamente necesaria.

La gramática se ocupa de decir cosas (lo que hoy llamaríamos dimensión semántica del lenguaje). La dialéctica se ocupa en cambio de lo que es dicho (*lecton* = algo dicho) para argüir sobre ello (donde apunta lo que hoy llamamos dimensión sintáctica). Siguiendo la tripartición lógica-física-ética, los filósofos naturales y morales pueden construir sus propios principios gracias a la forma que suministran las pruebas de los lógicos. Si tienen éxito sin lógica, ese éxito es fortuito, no se debe a la ciencia sino a la suerte. En el nivel de las definiciones, divisiones e inferencias coinciden los distintos tipos de lógica y también la sofística, cuyo estudio es por ello también recomendable.

Con todo, Juan de Salisbury reprueba a los que se dedican solo a la lógica y nos invitan a una cháchara infantil. Estos cornificianos, que ni llegan a conocer nada ni saben en el fondo lo que quieren son figuras reales. Así se colige del capítulo décimo de este libro II, que nos ofrece una hermosa semblanza autobiográfica. Los afectados por el mal de la disputa inmoderada, propaladores de banalidades (*nugiloquos ventilatores*) parecen ser aquellos compañeros de estudio a los que Juan de Salisbury dejó en el Monte de Sta. Genoveva, en París, y a los que casi diez años después encontró enfrascados en sus enredos dialécticos sin haber avanzado nada.

Frente a una locuacidad en que la sutilidad devora a la utilidad habría que seguir el criterio de Aristóteles, para quien no vale la pena

querer demostrar cosas inmediatamente evidentes o cuya prueba hay que ir a buscar lejos (cf. *Top* I, 11). Además, la dialéctica es inefectiva cuando está divorciada de los otros estudios. Y con la madurez intelectual y física tratamos más seriamente con la filosofía hasta el punto de que no solo nos despojamos de discursos pueriles, sino que incluso nos sobran los libros. En esto último apunta un escepticismo moderado, como cuando Juan nos dice en otro lugar de la obra que cada discípulo, a fin de hacerse un nombre, se separa de su maestro y acuña su propio error específico (pp. 116-117).

La lógica por sí sola no responde a los problemas de los que depende que nuestra vida obtenga la felicidad y la salvación. Juan la compara con el espíritu vital de los animales, fuente de su estructura orgánica y procesos vegetativos, que regula los humores necesarios para la vida animada, pero que al cabo toma su origen de esos mismos humores. Así la lógica llega a existir como disciplina a partir de otros estudios y subsecuentemente los organiza y vivifica mientras no queda apalancada en la inercia de sí misma.

Es evidente que en el libro II se abre paso claro la figura de Aristóteles como autoridad indiscutida en la dialéctica. Hasta en el tratamiento de los universales a final del libro se adopta una solución aristotélica. En los dos libros siguientes, esta presencia de «el Filósofo» se asienta de modo claro. Se dice Juan de Salisbury es el primer autor de la Edad Media que urge a un amplio estudio de todo el *Organon*. Y en el *Metalogicon*, en sus libros tercero y cuarto, asistimos a un comentario de cada uno de los escritos del corpus lógico de Aristóteles.

El *Metalogicon* tuvo influencia en autores como Roberto Grosseteste, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Vicente de Beauvais o Walter Burley. A nosotros hoy nos puede instruir esa machacona insistencia en la esterilidad de los cornificianos como un aviso de los senderos agotados en que puede caer un cierto tipo de filosofía. Por otra parte, cuando en los inicios de algunas carreras ya se han introducido cursos para aprender a escribir y a expresarse bien –un dudoso beneficio de la sociedad de los mensajes electrónicos rápidos–, ¿cabrá alguna duda de que las reflexiones de Juan de Salisbury sobre la gramática, sobre las letras, sobre la expresión verbal y el razonamiento argumentativo tienen actualidad?

José Luis Caballero Bono

KOJÈVE, Alexandre: *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Recopiladas y publicadas por Raymond Queneau. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo. Traducción y glosario de Andrés Alonso Martos. Trotta, Madrid, 2013. 671 pp.

El personal diccionario de Hegel más la descomunal tarea de enzarzar y trenzar psicología, epistemología, sociología, política, derecho, arte, religión, teología y filosofía, con sus historias, sin descuidar la mirada atenta a la génesis y formación progresiva, contada desde la experiencia de una conciencia inmediata a las cosas mismas y, a la vez, explicadas por una ciencia definitiva en la que, por fin, trasluce la profunda, coherente y sistemática racionalidad, hacen estremecedora y fascinante la empresa hegeliana. Sin embargo, el seguimiento es laborioso, la comprensión lenta y la aceptación hesitante.

Alcanzar la cumbre última de la historia y la revelación que de sí mismo a sí mismo logra el espíritu absoluto, satisfecho de la verdad definitiva sobre la totalidad, nos permite asistir al más fabuloso brindis proclamado en la historia del pensamiento de los hombres.

Mientras llega ese momento, muchos agradecerán el texto completo de las dos últimas conferencias del curso del año académico 1933-1934, titulado «La idea de la muerte en la filosofía de Hegel», de Alexandre Kojève. Es la mejor traducción a la lengua universal del diccionario privado de Hegel. También es, en mi opinión, la mejor introducción que puede encontrar cualquiera que sea o se sienta ajeno al método, ideas y sistemas hegelianos. Posiblemente, también encontrarán aquí los alérgicos a Hegel una buena vacuna. El mérito de ambas creaciones, aperitivo o antídoto, es de Alexandre Kojève.

Alexandre Kojève (Moscú 1902-Bruselas 1968), ruso de nacimiento (cuyo apellido familiar original es Kojevnikoff), estudió filosofía en Alemania con Jaspers y Husserl, y se asentó en Francia, donde tras la segunda guerra mundial desempeñó misiones en la Oficina de Relaciones Económicas Internacionales del gobierno francés.

Esta *Introducción a la lectura de Hegel* recoge sus lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* desde el año 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études de París. A sus lecciones asistieron Bataille, Hyppolite, Aron, Merleau-Ponty, Caillois, Lacan y Raymond Queneau, quien figura como editor. En la presentación del volumen Raymond Queneau pide disculpas «por la composición algo dispar de esta obra». («Nous excusons de la composition quelque peu disparate de cet ouvrage»). El núcleo de la obra está formado por las notas tomadas por R. Queneau durante el curso y revisadas por A. Kojève, más el resumen

publicado cada año en el *Annuaire de l'École des Hautes Études*. Más completos son los textos de los cursos 1937-1938 y 1938-1939 que reproducen una versión estenografiada confiada al editor. Se nos ofrecen también como apéndice otros tres trabajos de Kojève. Advierto al lector que el índice del libro no señala entradas para todas las varias aportaciones acumuladas, ni en la edición francesa ni tampoco en la traducción española. De hecho esta abigarrada composición de materiales ha propiciado que el mismo prologuista de la edición española, además de resaltar las ideas que le han parecido más importantes, vuelva por tres veces, y en páginas distantes entre sí, a encauzar el curso del burbujeante torrente de ideas y sugerencias: «La estructura del presente libro de Kojève», «La importancia del presente libro», «Volviendo al presente libro de Kojève». Nótese que el apartado con el título «El hombre *satisfecho* y su libro» (en la página 10) no se refiere esta vez a Kojève sino a Hegel, para quien la *Fenomenología del espíritu* se convierte en el libro por antonomasia, el libro por excelencia «en el que queda resuelto el enigma del mundo y de la autoconciencia».

Los nombres de los oyentes citados dan que sospechar el profundo impacto de estas lecciones que contribuyeron, sin duda, a una renovada atención al pensamiento hegeliano dentro de la cultura en lengua francesa.

En España, Ramón Valls Plana en su libro *Del yo al nosotros* (1971) replica a las interpretaciones humanistas «que han tenido especial repercusión en la lectura actual de la fenomenología», es decir, a las lecturas realizadas por Kojève y Jean Hyppolite. La réplica está dirigida especialmente contra Kojève. Ramón Valls, más allá de la dialéctica del amo y del esclavo, particularmente apreciada y atendida por el marxista Kojève, acentúa, dentro de la serie de las etapas de la conciencia natural y de la historia socio-política, una etapa, la del perdón, etapa posterior a la de la dialéctica del amo y del esclavo, a la que Kojève dedica pocas páginas y muy poca atención.

La audaz y muy personal traducción de los términos alemanes y hegelianos mediante dos palabras francesas unidas con guión, invención muy práctica recogida en la traducción castellana y en el glosario, proporciona gran luz sobre los textos y me han hecho recordar mi experiencia personal en las clases de mi admirado profesor Georges von Riet en la Universidad de Lovaina. Tanto el sutil y detallista profesor como los alumnos seguíamos la traducción y comentario de la *Fenomenología* de Hegel según la traducción de Hyppolite, fervoroso hegeliano entonces, que más tarde se pasó a la capilla de Fichte. A mi lado un alumno austriaco utilizaba los mismos textos en francés. Cuando le pregunté si no le era más cómodo emplear el texto original, me respondió que entendía mejor a Hegel en francés que en alemán. Cualquiera puede entender

que un acertado barrido de mayúsculas en texto alemán deja pasar muchísima luz en el pensamiento.

El autor del prólogo a la edición española destaca algunos conceptos esenciales en la «introducción a la lectura de Hegel». He aquí algunos ejemplos: el final de la historia, la revolución francesa y Napoleón; deseo y trabajo, libertad y terror, soberanía y mal radical; la muerte, la libertad y lo absoluto; la dialéctica del amo y del esclavo; y algunos más. Yo quiero advertir al lector de que la escritura del texto de Kojève, unas veces esquemática y tantas veces forzosamente reiterativa, le hará oscilar, irremediablemente, si es un lector apresurado, entre dos riesgos, altamente perjudiciales los dos: o saltar sobre páginas clarividentes y profundas, o tropezar hasta el cansancio con ideas repetidas.

A una deseable nueva edición le vendría muy bien un índice auxiliar, quizá como separata, que diera paginación propia a todos los componentes. Por ejemplo las doce conferencias lo necesitan. Y, de paso, hay que corregir ese insidioso término «doceava» que se ha infiltrado en el título de la última conferencia. La traducción, dado el creativo vocabulario hegeliano y las originalidades traductorales de Kojève y, además, el previo trasvase alemán-francés, no es una empresa fácil pero es claramente meritoria.

También sería muy de agradecer una rápida aclaración, cercana al lugar debido, con respecto a las columnas paralelas que acompañan al último apéndice que despliega detalladamente la estructura total de la Fenomenología. La aclaración está escrita en las páginas del prólogo (p. 44). Pero los lectores no siempre comienzan por el principio ni respetan el orden de las páginas. Y esto ocurrirá con frecuencia en este caso, dadas las características de su composición material. Mi confusión y extrañeza fueron grandes al compulsar con el ejemplar que yo tengo de la primera edición francesa. Pero reconozco que esta edición castellana introduce una inesperada, grata novedad al utilizar como referencias dos conocidas traducciones en español.

Entre los primeros textos de Kojève encontramos las dos últimas conferencias del curso 1933-1934 que están publicadas como Apéndice. Su título es «La idea de la muerte en la filosofía de Hegel». Y en la segunda edición francesa del libro (1962), Kojève añade solamente una amplia nota a la conferencia duodécima del curso 1938-1939. Es el último texto añadido (p. 489 de la edición española) y, por su contenido, completa también a las conferencias de 1933-1934. Esta nota tiene el aire de ser una «puesta al día» cronológica y un colofón hermenéutico para aclarar, en primer lugar, la idea de la muerte y, en segundo lugar, nos permite plantear una pregunta que sólo podrá responder el saber absoluto.

1. No deja de señalar Alexandre Kojève, a lo largo de su comentario, los errores de Hegel y las discrepancias personales. En la nota añadida a

la segunda edición francesa, partiendo Kojève de que es Hegel quien ha llevado a cabo la consumación del saber y la autorrevelación del Espíritu y de que la historia ha dado todo de sí, acepta también que los hombres nos encontramos ya en un tiempo poshistórico. Sus viajes a Estados Unidos, a Japón, y sus conocimientos sobre Rusia y China y sobre el estado actual del mundo social y político se lo confirman.

Traduciendo el lenguaje hegeliano, podemos decir que el Espíritu Absoluto, como un capitán general, ha recorrido, de incógnito pero presente en todo momento, la formación y trabajo de las tropas. Éstas han llevado a cabo, mediante tareas necesariamente limitadas y no siempre comprendidas por ellas, la batalla general con la exhibición de fuerzas, la ejecución eficaz y la estrategia inteligente. El Espíritu Absoluto ahora (en el ahora consciente y sabio de Hegel) pasa revista a la historia y pone al descubierto, para sí y para todos, el plan general, es decir, la lógica irresistible con que se culmina y se da fin a la misión. En este momento cumbre, cuando se ha dado cumplimiento a la misión y se ha pasado revista exhaustiva, el capitán general comprende y acepta también el fin de su propia misión, es decir, lo que hay que saber sobre el acontecimiento bélico y sobre el sujeto responsable. Se ha conseguido la dignidad; se ha impuesto la propia verdad de las cosas; se ha alcanzado la libertad. El capitán general dimite, se retira, se jubila... En la filosofía hegeliana el capitán general muere.

La misión cumplida es la cumbre que corona todos los esfuerzos, toda la dialéctica, toda la revelación y es el comienzo de la bajada; es el recorrido del desencanto y de la caída en el pasado, en la muerte, en la nada. No es ajena a esta visión de Kojève la filosofía de Heidegger, que es citado expresamente. Todo ello arroja una luz vespéral y trágica, propicia ya «al vuelo de los buhos de Minerva».

Al negar la inmortalidad del hombre y después de haber rebajado a representación y metáfora la resurrección proclamada en el cristianismo, Hegel no encuentra una prolongación digna a la historia, ni a la ciencia, ni al saber. Desaprovecha la sugerencia de san Pablo sobre la «plenitud de los tiempos».

La humanidad, el hombre –según Hegel-Kojève– no es que muera físicamente, sino que regresa a ser el hombre-animal, reintegrado a la naturaleza, de donde salió empujado por el deseo. En la muerte se hacen patentes la finitud del hombre, su individualidad, su historia y su libertad.

El saber absoluto capacita al hombre para aceptar la liberación total de todo límite, la muerte. El hombre es libre porque sabe y porque sabe que muere.

Este final trágico de la historia contradice a Ernst Bloch, apasionado hegeliano, quien en la misma fecha de la primera edición de los comentarios de Kojève (1947) escribía: «Quien aspire a la verdad, tiene

que adentrarse en esta filosofía, aunque la verdad no se detenga en ella. Hegel no negó el porvenir. Ningún porvenir renegará de Hegel». (*El pensamiento de Hegel*. Enero 1947).

A mí esta visión Hegel-Kojève de la culminación del encuentro entre saber e historia me hace recordar el soneto de Unamuno:

Pues quiero, triunfo haciendo mi agonía,
mientras él mi último despojo traga,
sorprender en sus ojos la sombría
mirada al ver la suerte que le amaga
sin esta presa en que satisfacía
el hambre atroz que nunca se apaga.

Cuando el Espíritu Absoluto comprende su historia, está a punto de sorber la última sangre que le mantiene en vida.

2. El Saber Absoluto. No se olvida fácilmente la página con la que Hegel cierra su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Es una página escrita en griego. La toma prestada de Aristóteles (Met. XII 7). Hay otro gran filósofo que ha leído y comentado estas catorce líneas: Tomás de Aquino.

Es impresionante la aparición de estas líneas en un libro que comienza por una frase que ha pasado al dominio público y es orgullo de todos: «Todos los hombres desean por naturaleza saber». El texto que han tenido ante sus ojos Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel habla de Dios, que es «noesis noeseos», «de suerte que entendimiento e inteligible se identifican», según la traducción de Valentín García Yebra. Es un texto espectacular que puede servir para clausurar la historia del Saber Absoluto y como retrato de Dios. No es este ya el momento para decir si existe ese Saber Absoluto y cómo es, ni tampoco para comparar y valorar lo que los tres grandes –Aristóteles, Tomás y Hegel– dicen, ni para pretender dictaminar quién es el más acertado, el más profundo, el más sistemático o el más convincente.

Bastará el evidente contraste de pensamientos para que nos ayuden a pensar. Muchas cosas les separan y distinguen. Hay un rasgo bien visible. Aristóteles elabora su filosofía sin revelación (cristiana); Tomás de Aquino con revelación (cristiana) que está por encima de su filosofía; Hegel con revelación (cristiana) absorbida por su filosofía.

Aristóteles determina rigurosamente el sujeto del saber absoluto y acuña con una frase, «noesis noeseos» (Met. XII, 9), su rostro. En el sujeto se identifican «entendimiento e inteligible». Pero el universo aristotélico tiene el aire de un museo, con estanterías firmes, bien alineadas, en las que son exhibidas las esencias de los entes. Hay un mundo celeste habitado por substancias eternas e incorruptibles, y un mundo terrestre.

La misma capacidad intelectual del hombre está compuesta de entendimientos (quizá tres) de los cuales dos son eternos e incorruptibles. Las ciencias corresponden como espejos a los objetos de las estanterías y nacen del asombro y sorpresa ante lo diferente y de la pregunta humana. Todo es muy jerárquico y muy estático. Todavía más. Aristóteles escribe que hay cosas que es mejor no verlas que verlas. En la cima del universo, como una *nurse*, culta y descuidada, Dios pasa las horas releendo su autobiografía, mientras retozan las substancias jovencuelas, que no son tuyas, a cierta distancia. Dios es trascendente hasta el ensimismamiento.

Santo Tomás hereda muchas cosas de Aristóteles. También se ve obligado a crear otras muchas. Afirma más claramente la unidad del universo y lo ve recorrido por un cierto temblor y dinamismo, a lo que llama *exitus* y *reditus* con respecto a Dios, verdad y sabiduría infinitas. Y refuerza la cohesión de los entes por algunas acciones globales como la creación, la conservación, la providencia (y otras como la redención, la santificación, la salvación), que son acciones exclusivas de Dios. La ciencia humana, como con Aristóteles, surge del asombro y de la pregunta. En Dios que contiene, cuando se quiere subrayar su simplicidad, todos sus conocimientos en una única idea hay, en cambio, dos ciencias. Pensadores posteriores, dentro de la corriente escatológica, añadirán una tercera.

Lo decisivo en el universo conceptual de Tomás de Aquino es la existencia de dos mundos de verdades. (No se confunda esta afirmación con la llamada «doble verdad» del averroísmo latino). A un mundo de verdades a las que tiene acceso la razón humana, y uno de cuyos frutos es la misma filosofía, se superpone un mundo de verdades reveladas a las que la razón humana no puede llegar. No hay contradicción entre estos dos mundos y sus verdades; siempre razonables, son compatibles. Pero el ajuste de las dos semiesferas no es siempre ni evidente ni fácil. Es el caso de la compatibilidad de la bondad y poder de Dios con la existencia del mal; o el de la colaboración de los dos agentes, Dios y hombre en la factura de las acciones libres. Basten esos dos casos. Hay muchos más, en los que la razón humana no se siente cómoda.

No está en manos del hombre el saber absoluto. Aun el manejar este concepto no es nada fácil. Aristóteles nos presenta un saber absoluto que se limita su propio alcance por dignidad. Tomás de Aquino: el saber absoluto limita la fluidez de su propia revelación. Leer a Hegel con la ayuda de Kojève, nos lleva a una situación trágica e incongruente. Quizá no sepamos bien qué puede ser un saber absoluto o no está bien definido, o está vacío de contenido.

ANRUBIA APARICI, Enrique: *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Thémata, Sevilla, 2013, 189 pp.

No es demasiado frecuente, todavía hoy, que los filósofos españoles escriban libros en los que se atrevan a abordar un problema con la intención explícita de comprenderlo y ayudar al lector a hacerse cargo de él y, después, proponer una respuesta razonada. En nuestro país –hay que decir que por desgracia– son muchos los filósofos que traicionan conscientemente su vocación para ocuparse de otra, tan noble como la primera pero, al fin y al cabo, distinta, como es la de historiar la filosofía. Parece que, apagados los ecos de la Escuela de Madrid y sus epígonos y siempre con honrosas excepciones, los filósofos españoles se ocupan más de elaborar una extensísima propedéutica a la filosofía que de enfrentarla con decisión. Pasamos así la vida preparándonos para una acción que, a la postre, nunca llega, dejando la cultura sin hacer y las responsabilidades sin cubrir. Lo que además significa, para mucho penar de los españoles, que la ideología y las ciencias aplicadas que la secundan ocupan todo el espacio disponible, es decir, el espacio que los filósofos, por despiste, dejamos disponible.

No es el caso del volumen que ahora reseñamos. En primer lugar el autor es joven y, a lo que se ve, valiente y bien formado; en segundo lugar, no sólo plantea una cuestión vibrante y actual, sino que presenta una posición clara y bien documentada, y la intenta argumentar a lo largo de un texto que, como una miniatura llevada al tapiz, se ocupa con atención extrema de dar cuenta de cada detalle y recoveco que nos pueda llevar a comprender la pregunta que se plantea con sus diversas implicaciones y la respuesta que da a la misma.

Se afronta de esta manera una labor titánica, como es la que siempre toma para sí la filosofía: explicar lo que hay, criticar sus defectos, sus desviaciones, y plantear un camino de renovación a la altura del tiempo que nos toca vivir.

Lo primero que hay que destacar es la oportunidad del tema al que se refiere esta monografía, y que es del interés de todo ser humano que, arrojado al mundo, se enfrenta con preguntas tales como: ¿Qué podemos hacer ante la presencia de un dolor que nos parece inasumible? ¿Es posible reconstruir el sentido de la existencia tras sufrir una tragedia que nos hace dudar sobre si merece la pena continuar viviendo? ¿Acaso el único consuelo posible es la resignación? Son ésas preguntas universales a las que todos hemos tenido, tenemos o tendremos que enfrentarnos y que, y esta es una originalidad importante del trabajo que presentamos, se abordan aquí sin ceder en ningún momento a la psicología, pero acogéndola en lo que puede tener de fecundo. Las cuestiones señaladas se miran de frente y con vigor desde un atractivo punto de vista: la experiencia de la estética y la propuesta de la antropología.

Todo razonamiento filosófico ha de partir de algún dato de la experiencia y aquí el profesor Anrubia se encontraba ante una problemática muy particular: el sufrimiento es cosa íntima, y no es fácil llevarlo a la categoría de lo común sin volverlo un estereotipo que, como tal, no tiene interés para nadie, porque nadie se siente reflejado en la descripción del mismo. Precisamente por eso la estética cumple en el libro un papel fundamental. Los objetos estéticos, cuando tienen suficiente calidad, traen a la superficie la experiencia vital, y además la sitúan en un horizonte más amplio que el de la subjetividad cerrada. Si puede llegar a existir una distancia a menudo insalvable entre el autor y el lector, el arte despierta en ambos la comunión que nace de la humanidad compartida. Logramos así dejar al margen las abstracciones para adentrarnos en el terreno de la intimidad.

Es cierto que el trabajo que se nos presenta, aunque se ocupa con gran extensión y de manera prolija de explicarnos qué es el sufrimiento y cómo y por qué sufrimos, tiene como objetivo sostener una tesis concreta sobre lo que es el consuelo, y sobre cómo éste es capaz de responder a la súplica y sanar, en cierto sentido, la herida. La tesis es, leemos, que «el consuelo es la Presencia silenciosa de quien hace memoria de nuestra bondad cuando nosotros mismos la hemos olvidado», con todo lo que esta afirmación implica. Es así como el consuelo requiere, no tanto para sanar el dolor como para tomar aliento tras él, una presencia no invasiva sino regalada —que respete nuestro sufrimiento, tiempo e incompreensión—, que nos recuerde la bondad de nuestra vida aun cuando nosotros somos ya incapaces de afirmarla.

Consolar no consiste en procurar la adaptación psicológica a la circunstancia sobrevenida (por más que dicha adaptación sea en tantos casos sencillamente inevitable, porque la transformación de la circunstancia es definitiva, como sería el caso de la pérdida de un ser querido), sino en la toma de conciencia, nunca sencilla, de que la nueva situación en la que el sufrimiento nos sitúa, con la herida a costas, contiene todavía la suficiente bondad como para ser aceptada y abrazada.

Recuperar tal mirada hacia nuestra vida, recomponer los fragmentos deshechos de la misma que han quedado a nuestros pies, requiere de la ayuda de otro, de alguien que permita reconstruir el sentido de la existencia sin negar ni censurar el dolor que parece, ahora, llenarlo todo. Indudablemente la tesis a la que este libro nos invita tiene, además, la condición de acoger la dimensión religiosa del ser humano, lo que resulta hoy en día inusual, sobre todo en un panorama filosófico que, como el español, está tan cargado de detritos ideológicos.

El principal problema que nos encontramos cuando queremos comprender las consecuencias de esta afirmación es que el libro no está tan concentrado en detallarlas y llevarlas a sus últimas consecuencias como

en dirigirnos hacia ellas por unos caminos diversos y con frecuencia demasiado tortuosos. Nos encontramos con un proceso narrativo en el que vamos a entender cómo se ha construido el edificio intelectual del autor, que nos va a sumergir en sus pensamientos e intereses pero que, sin embargo, no resulta la expresión expositiva más recomendable. El resultado es que el volumen a veces se dirige a cuestiones de una menor jerarquía, separándonos del hilo central y haciendo más difícil la comprensión.

Con todo, y a pesar de esta dificultad, también es cierto que cada uno de los asuntos que abordan los nueve capítulos que componen el volumen son de suyo interesantes, y salimos de ellos con la impresión de haber reflexionado sobre nuestra frágil condición y habernos entendido un poco más a nosotros mismos, que no es poca cosa.

Los nueve capítulos indicados podrían dividirse en dos partes bien diferenciadas: la primera correspondería a los capítulos I a V, en los que predomina una intención manifiesta de atender a las dimensiones del sufrimiento y del dolor a través del arte. La pintura, la arquitectura y la música nos acercan a estos fenómenos y nos los muestran en toda su crudeza y sin el manido recurso a descripciones de técnica psicológica que, por objetivadas, resultan con frecuencia alienantes. Esta fuerza experiencial recordará al lector avezado el *Antígona* de Kierkegaard, imagen de referencia para quien desee comprender el objetivo y densidad del texto del profesor Anrubia.

Comenzaremos por enfrentarnos a la paradoja de un ser enfermo, mortal y débil que es capaz, sin embargo, de crear objetos artísticos que expresan de manera eterna su sed de vida y la expresan en el ahora. La estética hace patente el deseo de eternidad y, sin embargo, su abrazo no nos libera de la naturaleza mortal por lo que, al mismo tiempo, conocemos la esperanza y el fracaso. Desde ahí podremos entrar en la relación entre dolor y subjetividad porque, si hay algo que es imposible objetivar con éxito, es el sufrimiento. El dolor o es doliente o es, como decía Ortega, apenas una imagen anodina del dolor. Así la fragilidad del hombre y, por lo tanto, de su mortalidad, da lugar al terreno sagrado (inobjetivable) del templo, en el que los vivos y los muertos entran en comunión y la debilidad se vuelve, por la fuerza de otro, esperanza.

A partir de ese momento se nos comienza a introducir, lentamente, en la comprensión de lo que es el consuelo, aunque sea en un principio sólo por rechazo de sus falsas apariciones. En esta parte vamos a topar con una de las especialidades del profesor Anrubia, que ya nos ha mostrado en otros trabajos anteriores cuando coordinó los libros *Cartografía cultural de la enfermedad* (2003), *Filosofías del dolor y la muerte* (2007) y *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte* (2008): nos referimos al estudio de los afectos, al que también prestó atención en *Historias y Filosofías del cuerpo* (2012). *La herida y la sú-*

plica, es, por lo tanto, un puerto al que arriba el pensamiento del autor después de una larga y fructífera travesía.

Son de destacar las reflexiones sobre los falsos consuelos, aquellos que nos animan a mirar hacia otro lado y no consideran con lealtad la carne y la sangre sufriente, aquellos que nos invitan al olvido, a jugar al despiste con la vida. Frente a ellos sobresale la figura de Nietzsche y su aceptación hiperbólica de la vida y del sufrimiento aunque, en último término y como se explica en el texto, su eterno retorno nos suena a una huida cobarde de la fugacidad del presente que ya no volverá, que será reemplazado por la muerte.

Por último, en los dos capítulos finales se nos presenta la estructura intelectual que da sentido a todo el proceso anterior y que nos permite asumir el resto de paisajes por los que hemos transitado como un recorrido por los matices de la experiencia de la herida y la súplica que ahora recogerá y abrazará el consuelo como hogar del sufriente, para recordar que, si algo es el consuelo, es el recuerdo de un bien todavía presente.

Marcelo López Cambroneró