

Crítica de libros

BEA, Emilia (ed.): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Trotta, Madrid, 2010. 251 pp.

El 3 de febrero de 2009 habría cumplido cien años Simone Weil. Este centenario del nacimiento de la filósofa francesa se ha celebrado por todo lo alto, sobre todo en Francia, su patria, pero también en los lugares más insospechados del mundo, porque la autora de *La gravedad y la gracia*, por poner un ejemplo emblemático de su obra para sus lectores en español, tiene lectores fieles por doquier, al ser su pensamiento y su mensaje tan necesarios para dar luz a muchas de las presentes oscuridades y a tantas de nuestras zozobras de hoy. Y aunque España no suele ser en el presente tierra de grandes iniciativas, sí fue pionera en esta celebración, gracias a los desvelos de Emilia Bea, autora de una de las obras más importantes sobre Simone Weil en nuestra lengua: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos* (Ediciones Encuentro, Madrid, 1992). En otoño de 2008 se celebró en Valencia, organizado por la profesora Bea, y en la sede valenciana de la *Universidad Internacional Menéndez Pelayo*, un curso en torno al pensamiento de Simone Weil, y cuyas conclusiones se recogen en el libro que ahora presentamos, editado con el buen cuidado de la editorial Trotta, de Madrid.

Emilia Bea ha escogido los temas del dolor y la belleza, tan representativos en la obra de Weil, que son precisamente dos de las formas de amor implícito a Dios a las que se refiere la filósofa francesa. Y en torno a ellos reflexionan los diversos autores del libro, ofreciendo al lector un panorama muy completo del pensamiento weiliano.

Abre la obra la propia editora, con una semblanza de la biografía intelectual y espiritual de Simone Weil; a esta presentación ciertamente impecable, donde el rigor y la hondura de la obra weiliana salen a la luz, como para invitar al lector a adentrarse en la lectura venidera, siguen quince trabajos más, de los que vamos a ofrecer unas notas mínimas.

Maria Clara Lucchetti Bingemer, teóloga brasileña, se centra en tres experiencias capitales de Simone Weil: la del trabajo como obrera en distintas fábricas, la de la vivencia mística de la presencia de Cristo en su vida, y la de los años terribles de la guerra; para concluir con una reconciliación del sufrimiento humano y el amor divino, a la luz –que no

la sombra— de la Cruz, donde Simone Weil llega en medio de una carrera agotadora de búsqueda de la verdad.

Wanda Tomassi, de la Universidad de Verona, centra su reflexión en la belleza, contemplada en una doble vertiente de movimiento ascendente (*eros* en pos de lo bello) y de movimiento descendente, considerando aquí la belleza como encarnación. Porque la pensadora francesa, como hace ver Tomassi, rescata una belleza distante para presentarla como una belleza tan próxima, que hasta puede transformarse en alimento.

Massimo La Torre, profesor de la Universidad de Catanzaro y de otras universidades e instituciones relevantes, se fija en *La Ilíada o el poema de la fuerza*, un texto central en la obra de Weil, y lo presenta como una introducción a la filosofía moral de la autora y como una «fenomenología de la violencia», donde ésta, la violencia, se transforma en devoción, y la devoción en poder. Una lectura de la idea principal de Simone Weil de que la fuerza es, sobre todo, «cosificadora», al hacer de las personas cosas.

Josep Otón, que ha publicado recientemente varias obras sobre Simone Weil en catalán y en castellano, profesor en Barcelona, partiendo de la experiencia weiliana del desencanto en lo político y en lo social, pero también de la hondura de la vivencia religiosa de la pensadora francesa, presenta su trayectoria intelectual y vital como un *reencantamiento ilustrado* que se plasma en toda la obra de Simone Weil, y particularmente en el proyecto ético y de civilidad que es *L'Enracinement* (*Echar raíces*). Porque lo sagrado en el hombre es el gran socavador de los totalitarismos.

El teólogo José Ignacio González Faus analiza tres textos de Simone Weil, y desde ellos reflexiona sobre cómo la autora capta las cosas de nuestro mundo como mensajeras, en cierto modo, de Dios, y también como testigos de la belleza y de la pureza ocultas en la entraña de la realidad, pero, naturalmente, reales. La realidad del dolor en la vida de Simone Weil desconcierta al autor, quien no deja de preguntarse por el papel de la «necesidad» en el pensamiento de la autora.

Adrià Chavarría, por su parte, trata el escabroso tema del judaísmo en Simone Weil; un aspecto un tanto desconcertante de su obra, que Chavarría lee con espontaneidad y cierto desenfado. Y hace un curioso paralelismo entre el rechazo por parte de Simone Weil de la tradición de sus mayores y el rechazo que de esta misma tradición ha venido haciendo algún sector de la Iglesia católica.

Carmen Revilla, profesora de la Universidad de Barcelona y conocida entre nosotros por otros trabajos sobre Simone Weil, presenta la experiencia de compromiso social y político de nuestra autora «a la luz de lo sagrado», como una vivencia y una obra fronterizas entre lo político y lo

místico, y en un hacer filosófico ciertamente impregnado del orden sobrenatural y donde la contradicción juega sus cartas como «criterio de lo real». Revilla destaca el «instrumento» weiliano de la *atención*, y se detiene en la figura de Cristina Campo, una gran lectora y seguidora de Simone Weil.

Jesús Ballesteros, de la Universidad de Valencia, se fija en el comentario de Simone Weil sobre la *Iliada* y destaca la oposición que la autora presenta a cualquier tipo de violencia, considerando también el colonialismo, como un «lugar» donde Occidente pierde la noción de límite. Para Jesús Ballesteros, se trata de recuperar el alma que se ha perdido, a través de la consideración de nuestras propias pobreza y vulnerabilidad.

El profesor de origen húngaro Miklos Vetö, autor de una obra principal, ya clásica, sobre Simone Weil, *La métaphisique religieuse de Simone Weil* (L'Harmattan, 1971), tras la presentación de una tipología de la mística, afirma que Simone Weil se sitúa entre las dos principales corrientes. Y se detiene en la noción weiliana de «descreación», presentando toda la obra de la autora como una «fenomenología de la descreación».

Juan Ramón Capella, profesor de la Universidad de Barcelona, y también conocido entre nosotros por otros trabajos sobre la obra de Simone Weil, plantea su ensayo como «pensamientos sin orden» sobre la existencia de la filósofa. A su lectura de Simone Weil como «un minero que va en busca de diamantes» remitimos al lector, que encontrará al menos dos: la primacía de la obligación sobre el derecho en la obra weiliana y las reflexiones de la autora en torno a la legitimidad de la democracia.

El matrimonio que forman Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese, profesores de la Universidad de Chieti, presenta aspectos sociales del pensamiento de Simone Weil, partiendo de la idea weiliana de que si lo social no arraiga en lo sobrenatural, termina siendo víctima de la fuerza, ese poder cosificador de las personas. Y presentan como siete tipologías sociales (el intelectual, el esclavo, el niño, el loco, el hambriento, el desgraciado y el mediador), a las que vienen a sumar las enfermeras de primera línea, en cuya fundación pondría tanto empeño Simone Weil, que quería ser una de ellas.

Robert Chenavier, presidente de la *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* y director de *Cahiers Simone Weil*, autor de varios libros y numerosos artículos sobre Simone Weil, entre ellos de una obra ya clásica: *Simone Weil. Une philosophie du travail* (Cerf, 2001), es a la pregunta de si es nuestra autora la última filósofa del trabajo a la que quiere dar respuesta. Y lo hace, en parte, comparando la filosofía weiliana del trabajo con otras reflexiones sobre este tema: las de Hannah Arendt y André Gorz.

El profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Pisa, Tommaso Greco, trata el tema del derecho y la justicia en Simone Weil, y subraya que en el pensamiento de la autora prevalece la imagen del derecho y de la ley como límites de la fuerza; esta idea, sin llegar a desaparecer, se modifica un tanto en la última etapa de Weil, porque la autora llega a identificar amor al prójimo y justicia, es decir, caridad y justicia realizando toda una rehabilitación del derecho, que se fundamenta en su consideración de la necesidad del arraigo.

Este libro sobre Simone Weil termina con el capítulo de Carlos Ortega, traductor de los *Cuadernos*, entre otras obras, y gran conocedor entre nosotros de la obra de la filósofa francesa. Ortega reflexiona sobre la experiencia mística weiliana, en relación con la vivencia de otro gran contemporáneo suyo, Ludwig Wittgenstein. Y cierra su capítulo y el libro con un texto weiliano donde queda compendiada la profunda vivencia religiosa de la autora: el *Prólogo*, así se conoce este texto, que es, con palabras de Carlos Ortega, «pura alegoría de su vivencia espiritual».

Dieciséis ensayos, osaríamos decir que esenciales, éstos que se han podido reunir merced al cuidado y a la atención de Emilia Bea, a quien agradecemos desde aquí su delicada y minuciosa labor de muchos años en torno a un pensamiento tan importante para nuestro mundo, ayuno como está de profundidad, de calor, de entrañas y de verdaderos valores.

Carmen Herrando

PAU, Antonio, *Novalis. La nostalgia de lo invisible*. Trotta, colección «La dicha de enmudecer». Madrid, 2010, 261 pp.

La obra está dividida en XXII capítulos, precedidos de una nota preliminar (pp. 11-13) y seguidos de una cronología, una relación de las principales obras consultadas, y cuatro índices (el primero onomástico, el segundo de obras, poemas y primeros versos, el tercero de lugares, y el cuarto de ilustraciones). Las páginas 97-112 y 193-212 del libro contienen ilustraciones de retratos y de lugares relacionados con Friedrich v. Hardenberg.

De la vida de Novalis destacan quizá su brevedad (sólo veintiocho años) e intensidad. Estudió Derecho y Minería, trabajó como funcionario, escribió no sólo poesía y novela, sino también Filosofía, y, en cierto modo, Teoría política. En el plano existencial su vida se encuadra en las coordenadas del dolor y del amor, ambos experimentados –casi habría que decir «saboreados»– de modo muy consciente. Pau expone en esta biografía la maduración de su pensamiento filosófico bajo la triple in-

fluencia que ejercieron en él Kant (debido sobre todo a su preceptor Christian Schmid, p. 19), Fichte (a la discusión de Novalis de la filosofía de Fichte, por la que al principio se había sentido muy atraído, se dedica el capítulo VIII, que resulta quizá demasiado condensado para los no expertos) y Hemsterhuis (la posterior influencia de este filósofo holandés está tratada en el capítulo X). En la maduración de su expresión poética tal vez merezcan destacarse, el conocimiento que tuvo desde muy joven —a través de su madre— de la poesía de Bürger (capítulo III), y el conocimiento científico, que adquirió en sus estudios de Minería. La ciencia y la poesía marcarán su vida mucho más que el Derecho. «La exactitud científica es lo absolutamente poético», llegó a escribir Novalis. Mientras que afirmaba de sí mismo: «Soy un hombre totalmente ajurídico, sin ningún sentido y sin ninguna necesidad del Derecho» (p. 43). A su estudio del Derecho y a su dedicación posterior como funcionario, le llamará *Brotwissenschaft*, (ciencia alimentaria). Aunque, como señala su biógrafo, conoció personalmente a Goethe, a Schiller y a Hölderlin, su trayectoria poética es bien distinta de la de estos clásicos. En la p. 85, Pau recoge un texto de Novalis en el que éste considera a Goethe como un poeta muy práctico, y lo compara con las mercancías de un comerciante inglés: sencillo, simpático, cómodo y resistente. No es necesario añadir que no siente por él afinidad alguna. Incluso cuando el ministro de Weimar decidió, por consulta de sus amigos de Jena (Tieck, los hermanos Schlegel), que la obra de Novalis *La Cristiandad o Europa* no debía publicarse, Novalis no se molestó. A Schiller, que fue profesor suyo de Historia en la Universidad de Jena, lo admiró personalmente, pero no admiró su obra.

Con la lectura de esta biografía, el lector, ciertamente, conoce a Novalis (o profundiza en él, si ya lo conocía), pero la obra le aporta mucho más. Se le introduce en el mundo del primer romanticismo alemán, comprende el paso de la Ilustración al Romanticismo en la literatura alemana, por ejemplo a través de la comparación que hace Pau (pp. 175-176) entre la novela de formación de Goethe (*Wilhelm Meister*) y la de Novalis (*Heinrich von Ofterdingen*) o de la contraposición entre *Sobre la paz perpetua* de Kant y *La Cristiandad o Europa* de Novalis. «Aunque *La Cristiandad o Europa* trata del mismo tema que *Sobre la paz perpetua* de Kant, publicado muy poco tiempo antes —en 1795—, entre uno y otro texto hay un abismo: el que media entre la Ilustración y el Romanticismo. Kant propugna una alianza entre Estados (*Staatenverein, Völkerbund*) como camino hacia la paz, y Novalis una renovación espiritual de los individuos. Kant extiende la alianza al ámbito universal (*Weltstaat*), y Novalis reduce su ilusión de unidad a Europa. Kant asienta la alianza en el derecho (*Staatenrecht*), y Novalis fundamenta la unidad en la religión» (p. 151).

El lector queda frente a frente con un mundo en el que las dos grandes metas eran: «Por un lado el *Selbstvervollkommung*, el deber de todo hombre de llegar a la plenitud a través de la formación constante; por otro lado, la poesía universal, la idea de que todo -arte, ciencia, vida cotidiana- tiene que estar embebido en poesía, es decir, en el misterio, en lo absoluto» (así se expresaba la revista *Atheneum*, como anota Pau en la p. 114). En ese *humus*, se comprende mejor que para Novalis la tarea de «romantizar» el mundo consiste en la absolutización del momento (p. 23) o que éste busque el misterio a través de la poesía.

La biografía de Pau tiene el mérito de presentar al lector de modo inteligible y con absoluta fidelidad a las fuentes una obra apasionada y fragmentaria como la de Novalis. El biógrafo traduce y sistematiza las ideas sobre el lenguaje (p. 91), sobre la Filosofía, la discusión de Novalis con Fichte sobre el *Ich*, etc. No es necesario poner de relieve la dificultad que todo esto entraña, teniendo en cuenta que buena parte de la obra novaliana son fragmentos, y otra está inacabada. El autor no cae en los tópicos que habitualmente identifican al biografiado con el sentimiento. La verdad está también presente en la pluma de Novalis, y así lo refleja Pau: «El hombre consiste en la verdad. Si abandona la verdad, se abandona a sí mismo. Quien traiciona la verdad, se traiciona a sí mismo» (p. 95). Ante tanta fragmentación y heterogeneidad, resultan disculpables las repeticiones de textos de Novalis que ocasionalmente se encuentran en la biografía en distintos capítulos.

De esta atractiva biografía –redactada en ocasiones con un punto de buen humor–, podrían comentarse muchos aspectos. Aquí se hará referencia exclusivamente a tres «dualidades» (Pau llama a Novalis el poeta de las dualidades, p.70): política y religión, soledad y diálogo, y dolor y amor. Sin que ello signifique que el autor ponga el acento sobre ellos dentro de la biografía. También podrían elegirse otras dualidades (poesía y ciencia o realidad y misterio, por ejemplo), pero no resulta posible dedicar en una reseña la extensión que ello requeriría.

La profunda fe religiosa evangélico-luterana (que evolucionó aproximándose cada vez más al catolicismo) de v. Hardenberg es presentada por su biógrafo tanto a través de los *Cánticos espirituales* como por su obra *La Cristiandad o Europa*. En su propia fe fundamenta la simpatía que siente hacia la democracia, puesto que todos los hombres son iguales antes Dios. Hasta uno de los últimos poemas de su vida refleja ese dolor que le produce la desigualdad entre los hombres, que ve en la sociedad estamental en la que vive.

Durante su estancia en Wittenberg, donde terminó los estudios de Derecho, tuvieron lugar en Francia las decapitaciones de Luis XVI y de Robespierre. El joven noble v. Hardenberg simpatizó desde el principio con las ideas renovadoras de Francia, pero se distanció de la exaltación

del Estado: «La familia me resulta más próxima que el Estado. Se es un ciudadano perfecto, si antes se vive plenamente para la familia. De la felicidad de las familias está hecha la felicidad del Estado. A través de mi familia estoy unido inmediatamente a mi patria; si no existe la primera, la patria resulta tan indiferente como cualquier otro Estado» (p. 43).

Esas ideas políticas, no se concretan en un programa político, ni en una visión revolucionaria. Preconiza una monarquía republicana en la que se daría un «Estado poético», en el que «cada hombre debería ser artista». El ideal de un país que logre satisfacer al espíritu y al corazón es lo que a él le gustaría que fuese una invención alemana (p. 114). En su obra *La Cristiandad o Europa*, expone que el ideal de paz y de unidad con el que sueña para Europa se fundamenta en la renovación interior de cada individuo, y en la unidad de la religión, no en el Derecho ni en las alianzas entre Estados. Es conocida la reacción contraria que produjo en su círculo de amigos (protestantes todos ellos en aquel momento), que se opuso a su publicación, e incluso que cuando a su muerte se editara, su amigo y editor Tieck lo hiciera sólo fragmentariamente.

Quien experimentó el amor con tanta intensidad y lo expresó con tanta belleza como Novalis, necesitaba a la vez de la soledad y del diálogo para paladear ese amor. De la ponderación que Novalis hace de la soledad, recoge Pau textos tan significativos como estos: «Estamos en soledad con todo lo que amamos» (p. 65 y p. 171). «Lo que realmente amas, permanece en ti» (p. 65). «La soledad es el único medio en el que puede germinar el sentido de lo sagrado». «Cierta soledad resulta necesaria para el desarrollo de los sentidos más altos, y por ello un trato demasiado frecuente de los hombres entre sí ahoga el germen sagrado y ahuyenta a los dioses, que rehúyen el tumulto inquieto de los hombres que se entretienen discutiendo sobre asuntos mezquinos» (p. 153).

Friedrich v. Hardenberg es un hombre alegre y comunicativo, que necesita del diálogo para su obra creativa. Así le escribe a August Schlegel en los primeros meses de estudio en Freiberg: «No sólo me faltan libros, también me faltan personas. No tengo con quien filosofar, no hay personas con quien pueda *electrizarme*. Yo produzco sobre todo en la conversación y aquí me falta por completo» (pp. 80-81).

«La necesidad de comunicación con un alma femenina, finamente formada, es en mí tan apremiante, tan benéfica, tan natural, que veo como un rasgo muy destacado de mi vida el haber encontrado a un tiempo el amor y la amistad, y así, con esa fusión de sentimientos, ganamos los dos. En la amistad debe haber una centella de amor, y en el amor, una veta de amistad. Con esa mezcla vive el alma en gozo» (traducción de un texto de Novalis que hace Pau en la p. 171).

A lo largo de toda la vida de v. Hardenberg estuvieron muy presentes el dolor de la enfermedad y de la muerte de personas queridas, y fi-

nalmente la suya propia. El joven Novalis, sin embargo, es para todos sus conocidos un hombre alegre. Significativamente Pau recoge del epistolario de sus amigos este rasgo de su personalidad tanto en sus años de estudiante de Derecho, como pocos meses antes de su muerte, estando ya muy avanzada su enfermedad. El biógrafo recoge la cercanía de Friedrich v. Hardenberg hacia Schiller en su enfermedad. Esa fue su primera experiencia, a la que seguirían la muerte de su novia (Sophie v. Kühn), siendo aún una niña de quince años, la de su hermano Erasmus con 23 (p. 64), e incluso unos días antes de su propia muerte recibió la noticia del suicidio de su hermano menor, siendo aún un adolescente de 13 años. El autor de *Blütenstaub* supo extraer del polen del dolor el dulce néctar del amor que legó en su poesía. Ésta podría ser la síntesis de cómo Novalis fue aprovechando la enfermedad para madurar personalmente, y que Pau anota en diversos capítulos a lo largo de la biografía. Para Novalis, «la enfermedad es una educadora del sosiego» (p. 218); «cada dolor evoca nuestro alto rango» (p. 218), o bien «las enfermedades, y en especial las prolongadas, son años de aprendizaje del arte de vivir y de la formación del ánimo» (p. 219). Se diría que de modo muy coherente con el ideal romántico, Novalis ha aprovechado el dolor para llegar a alcanzar la plenitud por medio del aprendizaje constante. El joven noble, que por su posición social y su preparación habría podido aspirar a desempeñar puestos políticos relevantes en el momento que le tocó vivir, bien pudo haber dicho lo que años más tarde diría la premio nobel sueca Sigrid Unsed: «no vale la pena tener ningún poder, excepto el que se tiene sobre la propia alma».

Novalis somete su dolor a observación frecuentemente, como refleja este texto: «en el mayor dolor se produce, a veces, una paralización de la sensibilidad. El alma se disgrega. De ahí ese frío mortal, esas reflexiones desbocadas, esa rotunda e incesante agudeza que surgen de la desesperación. Ya no existe deseo alguno. El hombre está solo, como una fuerza nociva. Desvinculado del resto del mundo, se consume paulatinamente a sí mismo, y su criterio se vuelve misántropo y misoteo». (p. 96 y p. 172). La superación del dolor es, sin embargo, más que el fruto de un ejercicio de la voluntad o de reflexión intelectual, consecuencia de su abandono en Dios, como reflejan los últimos poemas de su vida (en las pp. 221-224 Pau traduce uno de ellos bellísimo que dedicó a Julie v. Carpentier, su segunda novia).

De la biografía de la pluma de Pau resulta un gran acierto el modo en que se presentan la vida y la obra novaliana, como hilos entretnejidos que no pueden aprehenderse aisladamente. De esa intensa brevedad de la vida de Novalis participa también la biografía de Pau. El lector se queda con ganas de más, con el anhelo (*Sehnsucht*) de que no sólo le conduzca de la mano por la oscuridad de los *Himnos a la noche*, sino

de que se le ayude a alcanzar la flor azul que en ellos se contiene sin pincharse con las espinas de su tallo, puesto que el biógrafo parece ya tener bien asida en su mano esa flor azul.

En la acertada traducción de uno de los fragmentos de Novalis que hace Pau, puede leerse: «cuando se ve un gigante, hay que examinar cuanto antes la posición del sol; y prestar atención, no vaya a ser que se trate de la sombra de un pigmeo» (p. 168). Pues bien, cuando el lector tenga esta biografía entre las manos, comprobará que está ante un gigante (Pau) que proyecta la sombra de otro gigante (Novalis). En biografías anteriores de otros bardos alemanes (Rilke o Hölderlin) resulta posible atisbar las ocasiones en las que el biógrafo se coloca a una prudente distancia del biografiado; ante Novalis, parece que Pau se identifica, y por eso casi desaparece. Por ejemplo, el lector parece intuir que Pau tampoco siente una gran afinidad con Goethe o con Schiller, como no la tuvo Novalis. No obstante, hay momentos en los que la estatura del gigante Pau no puede ocultarse. Así, en la genialidad de la traducción de algunos versos de Novalis (por ejemplo, el tercero de los Cánticos espirituales, pp. 135-136, o uno de los últimos poemas recogido en las pp. 220-221), y en las referencias de la *Nota preliminar* a Juan Ramón y Vicente Alexandre, donde queda patente el excelente conocimiento del biógrafo de la lengua alemana y de la obra poética de estos dos nobeles españoles.

María Roca

Universidad Complutense de Madrid

CASANOVA GUERRA, Carlos Augusto: *El hombre, frontera entre lo inteligible y lo sensible*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010. 178 pp.

El filósofo venezolano Carlos A. Casanova quiere con este libro contribuir a una reflexión sobre el hombre que evite extremos antitéticos como los que se dan en el dualismo cartesiano o en la alternativa entre materialismo e idealismo. En realidad, el título del libro ya anuncia la intención de guardar el necesario equilibrio que pide la antropología. El hombre, en efecto, no es ángel ni es animal. Considerado desde la doctrina de que cada nivel superior incluye lo más elevado del inferior, puede ser visto como ápice de la serie animal, pero igualmente como la forma más elemental o inferior –por su insoslayable vinculación a un cuerpo– de las sustancias intelectuales. De ahí que la comprensión humana no acontece sin la imaginación, potencia sensitiva intermediaria como diría Platón, no obstante lo cual no hay razones suficientes para negar la inmaterialidad del intelecto.

Esta última doctrina, la del carácter incorpóreo de nuestro intelecto y de su apetito, es la clave de bóveda del libro. Y la doctrina que Carlos Casanova cree más aprovechable de una tradición que remonta sus orígenes a Platón y Aristóteles. Una doctrina que el autor revitaliza en estas páginas saliendo al paso de posturas reduccionistas como las mantenidas por positivistas jurídicos como Hans Kelsen, filósofos analíticos como John Searle, evolucionistas ideológicos como Karl R. Popper o biólogos en activo como los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela.

Comienza el análisis del profesor Casanova con una bellísima reconstrucción del itinerario seguido por Sócrates con arreglo a la narración platónica de *Fedón*, 96-102. Tras un período mecanicista, «presocrático», Sócrates acusa una insatisfacción que toca a su fin cuando por vez primera escucha la lectura de un texto de Anaxágoras. Éste atribuye la causa de todo a un *noûs* inmaterial, lo que fue para Sócrates causa de gran alegría. Sin embargo, Anaxágoras se mostraba incoherente cuando, habiendo puesto una inteligencia en el origen de todo, explicaba el devenir intramundano por causas puramente mecánicas. La decepción sufrida por Sócrates le lleva a pensar los conceptos de causa final y causa agente. No sería admisible decir que él está sentado en la mazmorra, sin haber intentado huir de la prisión, simplemente porque tiene huesos y tendones y no porque haya considerado que eso era lo mejor. El origen de nuestro conocimiento y de nuestra voluntad no puede ser, pues, un agregado de causas materiales, como el origen de una obra de arte no está en una combinación azarosa de los colores. La anterioridad del todo sobre las partes, así como la realidad de lo racional como distinto de lo natural, son experiencias básicas de Sócrates que heredan Platón y Aristóteles aunque sus doctrinas sean diferentes. Así, para el Estagirita, el alma es forma y, como tal, principio de unidad del todo del que forma parte, dota de unidad al ser vivo. Esto es algo que el biólogo no tiene por qué analizar, pero ciertamente le queda planteado cuando trata de ir más allá de los fenómenos que estudia (como la cicatrización de una herida) hacia el contexto en el que adquieren sentido. Quizá Carlos Casanova ha extremado en el despliegue de esta temática la crítica al pensamiento de Zubiri, que en algunos puntos nos parece desacertada. Por ejemplo, no es verdad que el filósofo vasco sustituya el concepto de alma por los de materia viva, organismo o materia sentiente (p. 24), aunque sí por el de psique. Tampoco es cierto que borre la distinción entre mero agregado y verdadera sustancia en el ser vivo (p. 25). Zubiri ha distinguido, remitiendo a la terminología química, entre mezcla y combinación, caracterizando al ser vivo como una combinación funcional. Además, aunque prefiera el concepto de sustantividad, ésta tiene un sistema de notas constitutivas imprescindibles que forman la esencia, la

cual asume algunas de las atribuciones de la sustancia clásica. Que la psique sea un subsistema dentro del sistema total, y que algunas o muchas de sus notas puedan ser esenciales, esto es algo que está en la obra de Zubiri. Pero en general es loable la manera como Casanova nos introduce a la verdad de la inmaterialidad del alma intelectual y el recuerdo de que las causas materiales y mecánicas son aquello sin lo cual el intelecto no sería causa de nuestro comprender, pero no son la causa formal de ese comprender.

Establecido este nivel de análisis, Casanova pasa a argumentar positivamente la inmaterialidad del intelecto y del apetito desde una inspiración aristotélica. Si bien el autor parece convenir con Antonio Millán Puelles en que, en realidad, la manera más lograda de entender nuestro entender está en la lectura que hizo Tomás de Aquino de la doctrina aristotélica.

Distingue Casanova hasta seis sentidos de *noûs* en Aristóteles. Interesante es que la mayoría de ellos implican una relación con la experiencia sensible, lo que viene a confirmar el carácter fronterizo del ser humano. Esa frontera que nos dice que, aunque no admitamos la teoría de la reminiscencia, no puede originarse el saber de una ignorancia absoluta. El hombre está instalado en la verdad y quiere hacer progreso en esa verdad. Y esto no es un arranque de optimismo al comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que se confirma en la alegría del reconocimiento: la de Sócrates cuando oye leer el libro de Anaxágoras, la de Arquímedes con su *eureka* o la de Helen Keller cuando recuperó la persuasión de que «todo tiene un nombre». Esa percepción intelectual, el «entender en acto», parece el sentido primario de intelecto en Aristóteles y aquel que guía la argumentación de Carlos Casanova a favor de su inmaterialidad. El autor se distancia, por lo pronto, de la atribución de inteligencia y de lenguaje a los animales y a las máquinas. Ni el animal considera las cosas en tanto que esencias, ni las vincula a palabras que funcionen como significados, ni fabrica fuera de una intención pragmática y asociativa inmediata. El ver intelectual, como en el caso de la evidencia de una demostración o de la visión de conjunto de una obra que Mozart tenía antes de pasarla al pentagrama, tampoco se aprecia en la máquina ni puede reducirse a un algoritmo. La experiencia que, según W. Stern, prueba el niño de entre año y medio y dos años, a saber, que las cosas tienen nombre, que lo sensible puede ser inteligible, con lo que cobra una nueva conciencia de sí mismo, es incomensurable con lo que ocurre en el mundo animal y en la llamada «inteligencia artificial». Ahora bien, el prerrequisito para dotar de significado a una realidad física y convertirla en un símbolo lingüístico es ser capaces de captar el *qué* de las cosas, su esencia. Este es el punto de partida para determinar

la inmaterialidad del intelecto en acto y la de la potencia de la que emana.

La doctrina de la incorporeidad del intelecto y de su apetito (la voluntad) la apoya Carlos Casanova en cuatro argumentos: 1º) La reflexividad (al captar algo como distinto de mí, me capto a mí mismo simultáneamente conociendo algo verdaderamente real mediante algo de naturaleza racional, y pudiendo comparar ese conocimiento con la cosa); 2º) La presencia inmaterial de las formas sensibles en la potencia intelectual (la circunferencia, como cualquier concepto fruto de la abstracción, existe en nuestra alma como perfectamente independiente de la materia; y como lo que se recibe se recibe al modo del recipiente, intelecto posible y agente son inmateriales); 3º) La esencia misma del ver y juzgar intelectual (ver o entender el principio de contradicción incluye el conocer o juzgar que no depende de conexiones cerebrales y que está supuesto en cualquier intelección; la validez de una inferencia lógica no se reduce a su utilidad o al sustrato biológico que requiere el llevarla a cabo); 4º) Dos clases de memoria (aquella por la que recordamos algo impreso de manera cuasi física en nuestro cerebro y aquella por la que recordamos el tiempo pasado en cuanto pasado, algo que no puede hacer el animal y por eso no es capaz de hacer historia).

El tercer capítulo del libro aborda una crítica a la identidad cerebro-intelecto desde las bases ya asentadas. Y la obra se cierra con dos apéndices: uno sobre el debate entre Jean Piaget y Noam Chomsky sobre el aprendizaje infantil, llevando la tesis materialista a una reducción al absurdo; otro de crítica a la posición evolucionismo de Popper como incompatible con las experiencias más palpables de la conciencia humana. En suma, una obra rigurosa, bien trabada y muy bien documentada en bien de la antropología.

José Luis Caballero Bono