

Crítica de libros

FERNÁNDEZ BEITES, Pilar: *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Cristiandad, Madrid, 2007. 219 pp.

Pilar Fernández Beites ha reflexionado en los últimos años, desde una acendrada formación fenomenológica, sobre el problema del comienzo y el final de la vida humana. El resultado es este libro, en el que da forma unitaria a mucho de lo anteriormente expuesto en otros libros y artículos. De esta manera ofrece a un público culto un tratamiento del problema que resalta su conexión con otros aspectos de la antropología filosófica. Puede que sorprenda que sólo hacia mitad del volumen afronte la materia anunciada en el título, en cuyo caso conviene recordar lo que la autora llama la «meta última» de su investigación, a saber: «elaborar una “fenomenología del cuerpo”, que se inscribe necesariamente en una “fenomenología de la persona”, ya que el cuerpo lo es de una persona, de un ser humano, de un hombre —que es cuerpo, pero que, contra lo que se suele creer, es *más que cuerpo*—» (p. 12). Las dos grandes fuentes de su inspiración son la fenomenología de Edmund Husserl y la filosofía de Xavier Zubiri, de quienes toma buena parte de su arsenal conceptual, si bien discrepa de ellos en varios puntos.

El texto nos introduce en el primer capítulo a los conceptos de cuerpo vivido y cuerpo objetivo —que es como traduce los vocablos alemanes *Leib* y *Körper*—, argumentando que ambos niveles de consideración del cuerpo humano son identificables en un mismo sujeto. Dicha identificación —explica la autora— se produce por la inserción del cuerpo vivido en el espacio objetivo tridimensional. Además, una consideración elemental nos dice que sin cuerpo objetivo y sin cerebro tampoco habría vivencia del cuerpo propio. Como el problema del cuerpo vivido está ligado al de la sensibilidad, Fernández Beites despliega un interesante análisis fenomenológico de la misma y concluye que la localización fundamental del cuerpo vivido está en el carácter habitual de la sensibilidad estática (el sentir no atento de nivel visceral, muscular, respiratorio, etc.).

La unidad del cuerpo vivido —consciente— con el cuerpo objetivo da pie a plantear la tan debatida unidad mente-cuerpo, objeto del capítulo segundo. La posición sostenida por la autora se condensa en lo que llama «dualismo unitario». Es decir, el hombre está constituido por dos elementos —si se quiere, subsistemas— que son indisociables: el cuer-

po, por un lado, y la conciencia (dicho al modo husserliano) o psique (dicho al modo zubiriano) por el otro. El hombre es inamisiblemente su cuerpo, pero a la vez es irreductible a él. O a la inversa: «El dualismo unitario afirma que yo soy más que cuerpo, pero afirma con igual rotundidad que *también* soy cuerpo» (p. 62).

Dado que lo que a Pilar Fernández Beites le interesa poner de relieve es la irreductibilidad y la unidad recíproca entre cuerpo y psique, me atrevo a sugerirle que tal vez fuera mejor hablar de «dualidad unitaria». La palabra «dualismo» tiene, no pocas veces, el significado de dos principios independientes como postulaba el mazdeísmo. Desde aquí también se suavizaría el dilema que la profesora Fernández Beites encuentra entre el concepto «sistemático-natural» de hombre y el «esencial». En realidad, uno no puede darse sin el otro. Naturalmente que el hombre participa de la serie zoológica de la que es ápice (perspectiva sistemático-natural). Pero dada su desventaja *a nativitate* para la supervivencia, que le resultaba clara, por ejemplo, al biólogo Arnold Gehlen citado en las pp. 146-147, parece difícil que el hombre hubiera alcanzado esa cúspide si no contara con una prerrogativa que lo distingue de los animales. Por su parte, la vertiente «esencial» tampoco puede ignorar que el hombre no es un ángel, y que no se puede autonomizar en él la mencionada prerrogativa. Por eso es posible causar una lesión cerebral, pero no «succionar el espíritu».

Como la profesora Fernández Beites quiere afianzar que cada uno de los extremos de la dualidad es condición necesaria, pero no suficiente para que haya hombre, procede a una refutación del materialismo (la conciencia sería un producto del cuerpo) y del idealismo (el cuerpo sería producto de la conciencia). Comparto la opinión de la dualidad unitaria en el hombre, y por ello la intención de la autora de refutar un monismo de signo materialista o idealista. Sin embargo, veo algunos reparos en su modo de argumentar. Así, aducir que cuerpo y cerebro son ante todo datos intencionales de la conciencia se ofrece como una respuesta al materialismo emergentista formulada en el plano descriptivo, pero no en el plano genético, que es el que parece requerir la postura que afirma que la conciencia es un producto del cuerpo. A su vez, el «realismo trascendental» que dice defender frente al idealismo la profesora madrileña —semejante al realismo crítico de principios del s. XX— se apoya en el carácter intencional de la conciencia formulado por Husserl. Observo, no obstante, que es materia discutible si la intencionalidad husserliana, como carácter de las vivencias, apunta a algo que esté más allá de las vivencias mismas. No me parece que sea tan sencillo salir de «los paréntesis reductores» (p. 71) cuando nos movemos en el exopolio metodológico de la reducción trascendental. Por eso percibo como oscuro el principio de que «La conciencia, entendida como sujeto trascendental, tiene como correlato los sujetos empíricos, incluyéndome

a mí misma como ser humano empírico» (p. 69). Si el sujeto trascendental es aquí lo que Husserl llamaba «yo puro», parece evidente que éste no tiene como correlato el yo empírico del que ha hecho *epojé*.

Estimo más convincente la línea argumental que parte del cuerpo vivido entendido como conciencia sensible espacializada en tres dimensiones y concluye que las modificaciones de dicha conciencia sensible dependen del cuerpo objetivo: «la pasividad que se vive de modo inmediato en los fenómenos sensibles sólo se puede interpretar como estricta dependencia de la conciencia respecto al cuerpo objetivo» (p. 88), por lo que dicho cuerpo no es un mero correlato de la conciencia. Mas para llegar a esta conclusión, y habida cuenta del recurso que hace la autora a casos experimentales, ¿realmente es necesario pasar por los fueros de la reducción?

Acudir al concepto de intencionalidad no parece exento de problemas, tanto más cuando se identifica ésta con los conceptos zubirianos de aprehensión de realidad o incluso de alteridad (pp. 106-107). Es este uno de los puntos en los que creo que se acusa la dificultad de solapar la fenomenología de Edmund Husserl con la filosofía de Xavier Zubiri. Fernández Beites, además, da gran protagonismo a las palabra «conciencia» (y «autoconciencia»), claro precipitado de una lectura profunda y frecuente de Husserl. Pero, en los casos aludidos, la autora sabe bien que Zubiri también reconoce alteridad en el sentir animal, y seguramente recuerda que tilda al animal de objetivista aunque no sea «realista». Por su parte, la conciencia del yo —genitivo subjetivo y objetivo— es, como nos parece, una de esas verdades sobre la persona que resisten el paso del tiempo. Mas, admitido que el concepto de «conciencia», aunque tenga mucho menos peso en la obra de Zubiri, esté presupuesto en su comprensión de la persona como suidad, ¿es la autoconciencia husserliana lo que Zubiri ha llamado «ciencia del “con”»? ¿Y no es el propio Zubiri el que habla de una «conciencia sensitiva animal»? Fernández Beites no nos dice por qué desestima la posibilidad de alteridad en la aprehensión estímúlica del animal, y tampoco contempla una conciencia del «me» y del «mí» como pasos previos a la conciencia del yo, lo que a mi juicio habría evitado pronunciamientos un tanto problemáticos. Al afirmar, por ejemplo, que en las primeras etapas genéticas del ser humano hay psique inteligente, aunque en formación, la autora puntualiza que hay «yo capaz de autoconciencia» (p. 114; ver también p. 139). Si esa capacidad dice relación a una actualización futura, no acierto a comprender qué significa entonces que tiene yo. Si dice relación a una capacidad coetánea del embrión me parece difícilmente sostenible, al menos en fases muy tempranas.

La ocupación con el pensamiento de Zubiri es determinante en las partes III, IV y V del libro. Las que tratan, respectivamente, acerca de «Dualismo unitario en las primeras etapas genéticas», «Origen del cuerpo» y «Final del cuerpo».

Fernández Beites conoce bien la postura de Zubiri en torno al estatuto antropológico del embrión. Maneja con soltura los conceptos de dominancia pasiva, actividad pasiva y disposicional de la psique, elevación, etc. Y conoce también los pasajes problemáticos del filósofo donostiarra, los que pudieran parecer una corrección de su postura, largos años mantenida, de que la unidad psicósomática humana está dada ya en el cigoto. En especial considero brillante su interpretación del conocido paso de la página 50 de *El hombre y Dios*, aun cuando el término «hominización» a mí no me parece acertado, por parte de Zubiri, en ningún supuesto de ontogénesis humana. Y también merece la pena leer su refutación de las posturas de Diego Gracia y Carlos Alonso Bedate sobre el carácter no humano del embrión o del cigoto en determinadas etapas. Dada la dualidad unitaria del hombre, los datos científicos y la comprensión del ser humano como una sustantividad apoyan la tesis de la autora de que donde hay cuerpo humano, por germinal que éste sea, hay hombre. Tal vez las dimensiones del libro no permitían internarse en la exposición más prolija de Gracia en su reciente volumen, *Como arqueros al blanco*.

Dicho esto, sin embargo, me permito indicar con sencillez algunas discrepancias en torno a la interpretación del pensamiento de Zubiri que quizá conlleven la sugerencia de una cierta revisión metodológica del libro.

En primer lugar, a lo largo del capítulo III aparece varias veces el binomio sensibilidad-inteligencia. Quizá sea oportuno observar que para Zubiri el binomio es más bien sentir-inteligir. Echo en falta en la exposición informar al lector de que Xavier Zubiri había distinguido diversos estadios en el sentir, al menos tres: susceptibilidad, sentiscencia y sensibilidad. Supuesto esto, es cierto, como dice Fernández Beites, que la aparición de la inteligencia sentiente requiere la existencia del sistema nervioso, y por tanto haber alcanzado el estadio llamado «sensibilidad». Pero en ningún momento se puede afirmar que «hemos de decir que para Zubiri potencia sensitiva sólo la hay tras la génesis pasiva (formación del sistema nervioso)» (p. 123). El filósofo vasco ha escrito expresamente que en un ser vivo unicelular como una ameba se da el sentir (la potencia-facultad de sentir) en forma de susceptibilidad. Por lo cual no veo qué dificultad habría en admitir que para Zubiri la psique intelectual en formación que se da en las fases tempranas del desarrollo genético, cuando el sentir no es actualmente intelectual, es la inteligencia sentiente en potencia. Algo que parece suscribir la propia Fernández Beites al explicitar su «teoría genética alternativa» en los siguientes términos: «En definitiva, el ser realmente psique —no ser psique en potencia— es un proceso y, por tanto, incluye (en las primeras etapas) el ser en potencia psique madura» (p. 141).

En segundo lugar, y aun sin tener en cuenta la observación precedente, no me parece que forzosamente haya que abocar a la conclusión de

que el estado del embrión en la fase previa al desarrollo de la sensibilidad implique «dejar de sostener la tesis más ortodoxa en la filosofía zubiriana según la cual el sentir humano es siempre intelectual» (p. 126). Es el propio Zubiri el que ha escrito más de una vez que no todo sentir en el hombre es intelectual. Pongamos por caso en las pp. 331 y 332 de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Allí se nos habla como de un imposible sentir intelectual para el hombre el sentir de sus células o el sentir de sus neuronas en actividad sináptica. Y dado que es la propia autora la que rehúsa la teoría actualista de la inteligencia de John Locke, ¿no cabe decir, de nuevo, que la inteligencia sentiente puede ser no sólo una facultad actual, sino que puede estar en potencia?

Como consecuencia de estas observaciones posiblemente habría que revisar hasta qué punto es alternativa la «teoría genética alternativa» que la autora de este libro opone a Zubiri y su conclusión de un «puro sentir» (en sentido no zubiriano) que sería previo al sentir estímulo y realidad, pero que se identifica con el mero aparecer (que con el tiempo daría lugar al aparecer intencional). A tenor de esta última propuesta parecería que de los dos autores más usados como inspiración «vence» Husserl. Una victoria intelectual que acaso se anunciaba muy desde el principio. Y que sella también el estilo expositivo y el contenido del libro, su virtud y su carencia.

A mi modesto entender hay desde el principio una opción lingüística y filosófica que posiblemente influye en la recepción por la autora del pensamiento de Zubiri, y que consiste en traducir *Leib* como «cuerpo vivido». El recorrido de los dos primeros capítulos está plagado de referencias en primera persona, relativos a *mi* cuerpo, que sirven muy bien para elaborar la teoría del «dualismo unitario». Pero, obviamente, tales referencias a la propia subjetividad no se muestran válidas cuando se trata de intentar comprender el sentir animal o las formas muy matizadas de sentir que pueden darse en un organismo humano en formación o en fase terminal. A este respecto, merece la pena señalar que la misma autora apela al carácter humano de la célula germinal basándose en su carga genética, algo de lo cual pensamos que dicha célula no tiene la más mínima vivencia.

Sin embargo, estimo que no hay ninguna razón para tener que traducir *Leib* como «cuerpo vivido». Y desde un punto de vista etimológico sí las hay, y poderosas, para traducirlo simplemente como «cuerpo vivo». De esta forma resulta más fácil comprender cómo se pueden dar formas de sentir previas a la psique madura y cómo es viable una forma de vivir el propio cuerpo en los animales no humanos. Lo que la autora llama cuerpo vivido yo lo llamaría simplemente cuerpo vivo propio. Porque tan vividos pueden ser el cuerpo vivo propio como los cuerpos vivos ajenos y aun los cuerpos que Fernández Beites llama objetivos. El hecho es que el hombre tiene la experiencia cotidiana de cuerpos fisi-

cos (o cuerpos objetivos) y de cuerpos vivos que no tienen por qué ser el cuerpo propio. Desde el comportamiento de los cuerpos vivos es posible conocer formas primigenias o incoadas de conciencia y de sensibilidad. Y el concepto de cuerpo vivo es más rico, según mi parecer, a la hora de enlazar el plano descriptivo y el plano genético en una fenomenología del cuerpo humano.

Somos muchos los que pensamos que la capacidad y la edad de Pilar Fernández Beites obran a su favor para ayudarle a ser una auténtica pensadora. En este libro ha mostrado precisamente cómo unos problemas que interesan al hombre de la calle requieren un tratamiento filosófico porque en ellos está en juego la concepción entera de la persona. Por mi parte abrigo la insistente persuasión de que la creación filosófica va mucho más allá del manejo técnico de un vocabulario y la introducción de variaciones más o menos críticas o complacientes sobre el mismo. La fenomenología, como el kantismo para el joven Ortega, puede llegar a ser una cárcel. También lo puede llegar a ser la filosofía de Zubiri. Desde ellos y con independencia de ellos cabe la posibilidad de ser, no ya un docente de filosofía, sino un verdadero filósofo. Cabe la vía de pensar por cuenta propia e incluso abrir caminos de pensar filosófico a los que no se les vea un rédito inmediato en la respuesta a preguntas socialmente relevantes. Esto, que creemos iniciado y prometedor en la obra de Fernández Beites, esperamos que continúe en el futuro.

José Luis Caballero Bono

TODOROV, Tzvetan: *Lo spirito dell'illuminismo*. Garzanti, Milán, 2007. 126 pp.

Traducción italiana del original francés *L'esprit des Lumières* (2006), el presente libro ofrece una interesante aproximación a la Ilustración. A través del estudio del proyecto ilustrado, el autor pretende comprender más a fondo y vivir mejor nuestro hoy. Por ello, realiza una presentación de los principales rasgos de la Ilustración que aplica a la situación actual. Como base del proyecto ilustrado, Todorov señala la autonomía, la finalidad de las acciones y la universalidad. Además hace una presentación equilibrada de la Ilustración al mostrar sus grandes contribuciones, sus errores y las desviaciones que ha sufrido.

En su exposición, el autor parte de la idea de autonomía, entendida en dos momentos: un primer momento de crítica de lo recibido y un segundo momento de proposición creativa. En cuanto al primer momento, se subraya que cada uno debe elegir y decidir por sí mismo en detrimento de cuanto viene impuesto por una autoridad externa. El autor muestra como

los ilustrados aplicaron este principio a los distintos ámbitos de la sociedad como la religión, el conocimiento, la política... Tratando de relacionar el proyecto ilustrado con la situación actual, el autor analiza posibles amenazas, en nuestra época, a la autonomía como la globalización económica, el terrorismo internacional, los medios de comunicación y las modas.

Otro elemento de enorme relieve en nuestra sociedad es el de la laicidad. Tras presentar como los ilustrados la concibieron como el contexto que impide la ingerencia del Estado y del poder religioso en el individuo, Todorov pone de relieve que la laicidad en nuestra época se encuentra amenazada ya que los poseedores del poder han tratado de imponerse de tal forma que se llega a sacralizar el poder político. El autor muestra que este riesgo no es solo de los regímenes totalitarios ya que muchas veces el poder puede intentar imponerse de forma total controlando la instrucción, presentando como verdad científica sus decisiones políticas o controlando la información.

Interesante, también, es el análisis de la verdad. Todorov explica que el objetivo de la Ilustración era que el individuo, de forma autónoma, buscase la verdad. Por ello, muestra como en la actualidad se corre el riesgo de manipular la verdad, bien sea con el moralismo, con el cientismo o borrando el límite entre verdad y mentira en busca del beneficio personal o político.

El libro presenta como la Ilustración fue una época que intentó pasar de la finalidad humana que buscaba una felicidad lejana en Dios a la legitimidad de una felicidad terrena. En consecuencia, los ilustrados llevarán a establecer como objetivo vital no Dios sino los hombres, es decir, la búsqueda de una felicidad terrena. De esta forma, se pone de relieve al hombre como se observa en *La Enciclopedia*, donde el ser humano es el centro de esta importante obra.

En cuanto a la universalidad, Todorov muestra como los ilustrados defendieron que todos los hombres por pertenecer a la misma especie, tienen la misma dignidad y son iguales ante la ley. Ahora bien, esta igualdad y estos derechos también se ven hoy amenazados, como se puede observar en la pena de muerte o en la tortura.

Por último, el autor se pregunta el porqué del triunfo de la Ilustración en Europa cuando en otras partes del mundo se pueden encontrar elementos del proyecto ilustrado. Según Todorov, este hecho se debe a que Europa es al mismo tiempo una y múltiple. Es precisamente, la diversidad de países y de sensibilidades lo que posibilita este intercambio y un enriquecimiento mutuo que han llegado a configurar las características mencionadas.

La presente obra es de gran interés por el hecho de que no se limita a la exposición del proyecto ilustrado, que hace de manera clara y rigurosa, sino porque al mismo tiempo, en un continuo ir y venir, trata de aplicarlo a nuestro mundo actual para comprenderlo mejor y para poder

actuar en consecuencia. Por ello, el libro recurre a ejemplos de la política actual de los países «ilustrados» para mostrar cómo sus abusos reclaman la actualización de las ideas ilustradas. Como señala el autor, al final del libro, la Ilustración aunque pertenece al pasado en cuanto periodo histórico, no puede ser superada porque no solo es una doctrina de un determinado momento sino una actitud que se refiere al mundo. El desarrollo del libro muestra como el proyecto ilustrado, debidamente revisado, sigue siendo necesario hoy en día.

Juan Manuel Rueda

RAMOS CENTENO, Vicente: *Europa y el cristianismo*. Fe cristiana, salud de la razón y futuro de Europa. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007. 146 pp.

Un profesor de filosofía de Instituto, Vicente Ramos Centeno, ha escrito un libro donde sostiene, contra corriente, una actitud de compromiso con la verdad. No le importa que le llamen cavernícola, retrógado o reaccionario, intolerante, fanático. En realidad no es ninguna de estas cosas. Sencillamente se manifiesta como un cristiano que confía en las capacidades de nuestra razón. Piensa que aún puede hablarse de verdad en filosofía a pesar de tanto criticismo o pesimismo gnoseológico. Nuestra razón sirve para conocer la verdad hasta cuando se trata del sentido y fundamento último de lo real. La historia de la filosofía europea, ese núcleo teórico y práctico que tan intensamente ha caracterizado a la cultura occidental, no se entiende además, en gran parte, sin el cristianismo.

El mismo Hegel lo reconoce implícitamente al comienzo de su *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*: «Ella (la filosofía), por cierto, en primer lugar, comparte sus objetos con la religión —*Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich*—. Ambas tienen a la verdad por objeto y, por cierto, en el más elevado sentido: en el de que *Dios* es la verdad y él *solo* es la verdad» (& 1). El autor de este libro, en continuidad con sus otras publicaciones, quiere ser fiel al propósito de buscar ante todo la verdad y de este modo fundamentar la libertad en Europa sobre una base firme. Para lo cual cree que nos puede ayudar extraordinariamente el cristianismo.

En cinco capítulos pretende ofrecernos un diagnóstico, un pronóstico y un tratamiento de las dos principales enfermedades de la conciencia europea en el momento actual: el nihilismo y el relativismo laicista. La razón y el cristianismo, los dos fundamentos principales de la herencia europea, habrían entrado en crisis. Por esto el futuro de Europa se presentaría problemático.

No se limita a describir la crisis, sino que la juzga a la luz de su concepción de la historia y propone unas tareas inaplazables. La gravedad de lo que está ocurriendo exige la presencia de unos cristianos comprometidos en la lucha contra el nihilismo, en la reconstrucción de la razón y en el rescate del espíritu de libertad. Nos recuerda unas lúcidas palabras de J. H. Newman: «En este mundo no hay otra fuerza que el compromiso con las razón ni otra libertad que sentirse cautivos de la verdad». Los cristianos han de oponerse con todas sus energías al arrinconamiento cultural y social del cristianismo, y al desprestigio de la herencia racional europea. La defensa de la razón y de la verdad sería hoy la mejor aportación de los cristianos al futuro de Europa.

Por ejemplo, ante la barbarie científicista, que ha promovido y sigue promoviendo la muerte de Dios en la vida de muchos europeos, debemos reconstruir una cultura abierta a la trascendencia humanizadora del Dios cristiano. Se requiere crear un mundo «donde el hombre pueda de nuevo buscar a Dios y Dios venir al corazón del hombre». La construcción de Europa sólo podría hacerse sobre las bases de lo mejor de su espíritu, sobre la herencia grecolatina y el cristianismo, y no sobre el nihilismo, resultado de la crisis de la modernidad, y el laicismo o eliminación de toda presencia pública de lo religioso.

Dirige una mirada de simpatía hacia el pasado del cristianismo con la convicción de que puede servir de modelo al diálogo del cristiano con otras concepciones del hombre y del mundo en la situación actual: «La grandeza del cristianismo, de raíz judía, estuvo históricamente en que entabló el diálogo con la razón, con la filosofía griega. De ahí nació Europa. La obra de los Padres y de los medievales significó la primera inculcación del cristianismo, que creó una cultura que hoy puede abrirse al diálogo con todos los pueblos» (p. 74). A la vez que insiste en que «el cristianismo y la razón son prójimos» (pp. 23, 35, 91), advierte que es significativo que, al hacerse presente en el Imperio Romano, inicie el cristianismo su diálogo, no con las religiones paganas, sino con la filosofía. Solamente el retorno a estas raíces, la fe y la razón, podrá devolver a Europa su originaria y hoy oscurecida identidad cultural y espiritual.

Lanza su grito de alarma. El cristianismo puede desaparecer de Europa. No es imposible imaginar una Europa no cristiana, como Turquía, Siria y el norte de África, antes mayoritariamente cristianas. Y teme que la descristianización de Europa traiga consigo el fin de la libertad personal, de una historia concebida como un tiempo limitado en que los hombres deciden su salvación. Los cristianos europeos, por nuestra responsabilidad con el futuro, no debemos aceptar ese pronóstico pasivamente. No sería cristiano conformarse con la extirpación del cristianismo en las naciones europeas.

Todo esto tiene que ver con la posibilidad de un acceso modesto a la verdad sobre el hombre y sobre Dios. Lo cual no se opone a la tole-

rancia, que, en vez de escepticismo y relativismo, significa respeto al caminar de los otros en su búsqueda de la verdad y del bien.

Sus fuentes de inspiración son unos cuantos sabios, no siempre filósofos profesionales. Manifiesta una especial estima por algunos pensadores humanistas: J. Jiménez Lozano, J. Guitton, G. Steiner, Díez del Corral, R. Girard, Juan Pablo II y J. H. Newman. No faltan entre sus inspiradores algunos teólogos importantes: O. González de Cardedal, J. B. Metz, W. Pannenberg, E. Schillebeeckx y J. Ratzinger. Destacan sus preferencias por varios filósofos: E. Bloch, Hegel, Husserl, Nietzsche, Ortega, Maritain y Unamuno.

Podemos estar de acuerdo o no con las tesis que propone Vicente Ramos Centeno, pero su exposición ha logrado una claridad y precisión que nos permiten conocer su pensamiento sin el esfuerzo extraordinario que requieren las obras de otros autores. Algunas expresiones, como «encanallamiento», «canallesco», «los grandes canallas de la historia», etc., mejor pudieran haber sido sustituidas por otras tan denunciadoras y tal vez menos ofensivas. Por otra parte, en lugar del adjetivo «mandible» (pp. 6, 102, 138), extraño neologismo que no aparece en el diccionario de la Academia, ¿no podrían haberse utilizado las expresiones «maneja-ble» o «manipulable»?

En cuanto al contenido de este libro, quizás nos extrañe un poco su dramatismo al describir la situación actual de Europa. Parece que acentúa demasiado los aspectos negativos. La verdad es que aún se sigue declarando cristiana la mayoría de los europeos. Y aún quedan muchos filósofos que no son partidarios de posiciones nihilistas o relativistas. Pero difícilmente puede negarse que en la cultura europea actual ocupan con frecuencia el primer plano concepciones para las que no se necesita hablar de verdad a la hora de organizar la vida social y política, y que menosprecian o rechazan el cristianismo.

Ildelfonso Murillo

SERVET, Miguel: *Obras completas*, vol. I-VI. Edición bilingüe (latín o francés y español), introducción, traducción y notas de Ángel Alcalá, con la colaboración puntual de algunos otros especialistas. Prensas Universitarias de Zaragoza / Institución "Fernando el Católico" / Instituto de Estudios Alto-aragoneses / Instituto de Estudios Turolenses / Dpto. de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2003-2006.

La vida de Miguel Servet fue breve e intensa. Nació en 1511 y murió en 1553. Tal como indica el editor de estas *Obras Completas*, Ángel Alcalá, le cuadraba perfectamente el aforismo de Hipócrates: «Breve es la vi-

da, supremo el arte, maestro el tiempo, peligrosa la experiencia y difícil el juicio». Como muchos de los humanista: del Renacimiento, es un personaje rico en sugerencias, complejo, desbordante. Aunque predomina en sus escritos la perspectiva bíblico-teológica, también están presentes la científica, la filosófica y la mística. Lo complejo de su personalidad queda bien reflejado en estas palabras de Menéndez Pelayo: «Entre todos los herejes españoles ninguno vence a Miguel Servet en audacia y originalidad de ideas, en lo ordenado y consecuente del sistema, en el vigor lógico y en la trascendencia ulterior de sus errores. Como carácter, ninguno, si se exceptúa quizá el de Juan Valdés, atrae tanto la curiosidad, ya que no la simpatía; ninguno es tan rico, variado y espléndido como el del unitario aragonés. Teólogo reformista, predecesor de la moderna exégesis racionalista, filósofo panteísta, médico, descubridor de la circulación de la sangre, geógrafo, editor de Tolomeo, astrólogo perseguido por la Universidad de París, hebraizante y helenista, estudiante vagabundo, controversista incansable, a la vez que soñador místico, la historia de su vida y opiniones excede a la más complicada novela»¹. Su muerte en la hoguera tras un proceso al que le sometieron Calvino y sus partidarios de Ginebra introduce un nuevo elemento que hace especialmente provocativa su trayectoria personal en el siglo XVI, el siglo de la Reforma protestante y de la Reforma católica (mal llamada Contrarreforma) con todas sus consecuencias culturales, que llegan hasta el momento actual.

Gracias a las características peculiares de esta edición, el mundo de lengua española puede acceder con facilidad a sus escritos. Ángel Alcalá culmina en esta obra una prolongada atención investigadora a la obra de Miguel Servet. En sus introducciones y notas manifiesta un gran dominio de todo aquello que contribuye a una interpretación adecuada, en cuanto es posible, de los documentos y textos de que disponemos.

El primer volumen contiene una amplia introducción a su vida y a su obra, y una edición de los documentos referentes a las persecuciones, críticas y procesos que sufrió Servet hasta el proceso de Ginebra, en que fue condenado a morir en la hoguera; a los que se añaden, bajo el título «La lucha por la libertad de conciencia», varios textos que reproducen algunas reacciones a favor o en contra de su muerte. Se completa este volumen con una relación de las obras auténticas de Servet y una bibliografía general sobre su vida y sobre algunos problemas y temas relacionados con ella y con su obra. Ángel Alcalá piensa que el principal legado de Servet no son sus aportaciones a la ciencia, a la filosofía y a la teología, sino el reconocimiento y defensa del derecho a la libertad de conciencia.

El segundo volumen incluye los primeros escritos teológicos, todos

¹ *Historia de los heterodoxos españoles* (Nueva edición con notas inéditas). Vol. III. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1947, p. 312.

redactados en latín. Aún no había cumplido Servet los veinte años, cuando escribió el más famoso de ellos, el *De los errores acerca de la Trinidad*, por cuyas páginas vemos aflorar ya las marcas radicales de su vida intelectual: intrepidez para abordar las cuestiones más arduas de la teología y del dogma, análisis perspicaz de los textos de la Escritura, gran erudición bíblica, patristica y humanística, independencia de juicio, menosprecio de las consecuencias prácticas a las que pueda llevarle la férrea lógica de sus razonamientos, desinterés y apasionamiento. Vemos que en sus primeros escritos, a partir de éste, somete la idea tradicional de la Santísima Trinidad a una severa revisión crítica. Palabra y Espíritu no estarían dotados de subsistencia personalizada, sino que serían nombres de Dios derivados de sus actos. Niega la posibilidad de demostrar la Trinidad con textos bíblicos. En consecuencia, Jesucristo no sería Hijo eterno de Dios, la segunda persona de la Trinidad, sino hijo temporal del Dios eterno. El núcleo de su doctrina de la primera época se reduce a la misma frase que pronunció momentos antes de morir por no retractarla: «¡Oh Jesús, hijo del eterno Dios, compadécete de mí!».

Las aportaciones de Miguel Servet a la ciencia constituyen el tema del tercer volumen. Se recogen en él cinco contribuciones: prólogos y notas a las ediciones de la *Geografía* de Tolomeo (1535-1541), la *Apología contra Fuchs* (1536), el *Tratado universal de los jarabes* (1537), el *Discurso en pro de la astrología* (1538), que le acarreó un doble proceso ante la Universidad y el Parlamento de París, y la primera descripción de la circulación de la sangre, redactada antes de 1546 y que sólo publicó en 1553 dentro de su obra *Restitución del cristianismo*. Esto último apunta a la proyección filosófica y teológica que tenían sus investigaciones médicas.

Los tres últimos volúmenes expresan su última doctrina teológica. El cuarto aclara su posición respecto de Calvino, del Papado y de Felipe Melanchton. Por otra parte, el quinto y el sexto acogen su obra cumbre y última, la *Restitución del cristianismo* (1553), donde se muestra como un gran pensador del Renacimiento. No busquemos en él, por tanto, un sistema teológico o filosófico al estilo de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino o las *Disputaciones metafísicas* de Suárez. Respecto a la filosofía, ha superado su actitud juvenil de rechazo total. Ahora está más bien convencido de la convergencia de todas las verdades, cualquiera que sea su procedencia, con la fuente suprema de verdad que es la Biblia.

Recuerdo que estoy haciendo una reseña para ser publicada en una revista filosófica. Y es normal que me pregunte a ver si la lectura de las obras de Miguel Servet puede tener algún interés desde un punto de vista filosófico. Para contestar a esta cuestión, voy a fijarme sólo en dos obras: *De los errores acerca de la Trinidad* y *Restitución del cristianismo*.

Su primer escrito juvenil muestra una concepción totalmente negativa de la filosofía. Esta actitud parece delatar una frustración personal

tras querer hallar en las fuentes filosóficas de la tradición clásica una solución íntegra de sus problemas teóricos y prácticos. Todo discurso filosófico le parece vacuo. No valdría la pena perder tiempo estudiando a Platón, Aristóteles y otros filósofos griegos. Su escepticismo filosófico le hace afirmar: «Yo prefiero hablar según la costumbre de los hombres, sin transgredir la Escritura, que filosofar estúpidamente»². Pues los errores trinitarios proceden de la filosofía: «Dice [Mahoma], además, que los Apóstoles y los Evangelistas y los primeros cristianos fueron los mejores hombres, escribieron cosas verdaderas y no tuvieron trinidad o tres personas en la divinidad, sino que eso lo añadieron hombres de épocas posteriores. [...] Y esta peste filosófica nos ha sido producida por los griegos, pues, por encima de todos los demás, son los más entregados a la filosofía y nosotros, pendientes de su boca, nos hemos hecho también filósofos.- Algunos creerán, quizá, que incurro en gran culpa si admito que ellos han podido equivocarse. Pero yo no lo demuestro sino mostrando que ellos nunca han entendido los pasajes de las Escrituras que aducen para este asunto»³. Se refleja aquí el prejuicio antifilosófico de los primeros reformadores (Lutero y Melanchton).

En la *Restitución del cristianismo*, una obra de tipo teológico, se abre paso, sin embargo, una aceptación cautelosa de la filosofía. Como hace con las fuentes patrísticas, hebreas, islámicas y esotéricas, selecciona de sus lecturas filosóficas lo que mejor le sirve para estructurar su propio pensamiento. Se le nota una preferencia por la filosofía de Platón y del judío helenístico Filón, y por el neoplatonismo, en conexión con la sabiduría órfica, hermética y caldea. El hermetismo es una de las principales fuentes de sus reflexiones filosóficas. Lo cual no impide que en su gnoseología asuma principalmente la inspiración aristotélica. Afirma terminantemente: «De ningún conocimiento representativo de otra cosa puede decirse que modifica nuestra mente, sino en cuanto la imagen de esa cosa se ofrece al entendimiento por una imagen. De todos es sabido desde Aristóteles que para entender es necesario abstraer la idea de una imagen»⁴. Pero dos temas atraen sobre todos los demás la atención de su ingenio filosófico-teológico: Dios y el hombre.

Dios sería único, universal y omniforme, de modo que tendría en sí las esencias de todas las cosas y mantendría a todos los seres en la existencia sin estar dividida metafísicamente su naturaleza en tres personas⁵. Su vuelta a los orígenes cristianos en el tema de la Trinidad presupone una asimilación del neoplatonismo como base filosófica de la fe cristiana en Dios.

² *De los errores acerca de la Trinidad*, en *Obras completas*, II-1, p. 247.

³ O.c., pp. 227-228; Cf. pp. 299, 358-360.

⁴ *Restitución del cristianismo*, en *Obras completas*, V, p. 191.

⁵ O.c., p. 217.

El hombre ocuparía un lugar privilegiado entre los demás seres y Dios: «Fin de todo es el hombre y fin del hombre, Dios —*Finis omnium est homo, et finis hominis Deus*—⁶. Servet irradia un extraordinario optimismo humanista. Su antropología rompe toda frontera. Desde su plataforma filosófico-teológica, aspira a la sustancial deificación del hombre.

Salvo raras excepciones, entre las que destaca Ángel Alcalá, el editor de estas *Obras completas*, los investigadores españoles han prestado poca atención a Miguel Servet. Podría aducirse como excusa, en muchos casos verdadera, la dificultad de acceder a una edición fiable de sus escritos. Quizás esta edición podría mejorarse en algunos aspectos formales, pero, en cuanto a sus contenidos, brinda a cualquier persona culta la posibilidad de adentrarse a fondo en el pensamiento de un humanista español que vivió inteligente y apasionadamente un momento crucial de la historia de Europa.

Ildelfonso Murillo

MOURAVIEV, Serge N.: *Heraclitea. Recensio: fragmenta, III.3.B*. Vol. I-III. Academia Verlag, Sankt Augustin, 2006. 402 pp. (vol. I), 206 pp. (vol. II), 241 pp. (vol. III).

Serge Mouraviev, de origen ruso, doctor de la Universidad de París, ha publicado entre 1970 y 1999 más de sesenta estudios sobre Heráclito y la filosofía griega. Es un destacado especialista en el tema. Dirige, también como especialista, las investigaciones sobre la historia de la escritura y la geografía histórica del Cáucaso y del Asia central. *Heraclitea* es una edición crítica completa —con el respectivo original griego, traducción francesa y comentarios— de todos los textos antiguos y medievales referentes a Heráclito. La obra íntegra consta de cinco partes, a saber: *Prolegomena*, *Traditio*, *Recensio*, *Refectio*, *Indices*. Los tres volúmenes que hoy presentamos —y que han sido publicados simultáneamente— corresponden a la tercera parte o *Recensio*. Se trata de una edición sistemática de los vestigios propiamente heraclíteos, recopilados en la *sección B*. Más en concreto, los textos de la *subsección 3*, bajo el título *Fragmenta*, están dedicados a los textuales vestigios del libro del filósofo de Efeso. Se ha recogido aquí todo lo existente —unos doscientos fragmentos— del tratado filosófico más antiguo de Europa, con traducción francesa, inglesa y rusa, con cinco «apparatus» completos —las fuentes, el texto, los trabajos, la lengua, la forma— y las notas críticas.

⁶ O.c., p. 416 (traducción); p. 245 (texto original latino).

Comienza el autor clarificando qué se entiende aquí por *fragmento*. «Se considera —dice— fragmento del libro de Heráclito todo testimonio antiguo que reproduzca un elemento de su doctrina o de su texto y que pueda considerarse *puntual*, relativo o perteneciente a un *pasaje determinado* de su libro, bien sea literal (fragmento textual) o no (paráfrasis, reminiscencia, alusión...). Los fragmentos suponen la ausencia de toda etapa intermediaria (cita directa) y/o de una etapa de memorización o de transmisión que entrañe la pérdida de una parte de los parámetros lingüísticos o de otros del *pasaje* pero que se la juzga suficiente como para poder asignar al original perdido una localización concreta —de extensión comparable— dentro del libro» (vol. I, p. XIV).

A continuación fija también el autor los por él denominados «principios y criterios de selección de los fragmentos». Y son los tres siguientes. El primero es un «principio de caución o de confianza en las fuentes», que consiste —en expresión un tanto incisiva del autor— en «abolir la pena de muerte por temor a aplicarla a inocentes que pudieran prestar todavía sus servicios informativos sobre fragmentos importantes que no se deben silenciar». El segundo es un principio de «presunción de inocencia y de honorabilidad» para admitir —mientras no se demuestre claramente lo contrario— «la exactitud y fidelidad al original y la inteligencia y competencia del citante y de los asesores de la tradición manuscrita». El tercero es el principio de no-identidad de los (fragmentos) similares en cuanto al contenido semántico diferente, como corolario práctico de los dos principios anteriores. En efecto, cuando dos o más textos presentan una fuerte semejanza formal, solamente uno se considera el más auténtico, quedando sistemáticamente excluidos los demás. Válido tal principio en lo concerniente a las diferencias de forma, ¡cuánto más lo será si tales diferencias afectan al contenido! (cf vol. I, pp. XV-XVIII).

Con unas y otras clarificaciones, Mouraviev intenta poner punto final a ediciones y autores que, abusando del derecho al rechazo, han descartado sin más —por «doxológicos», «no textuales», «dudosos», «falsos» o «no pertinentes»— numerosos textos reconocidos como tales por críticos tan competentes como Bywater, Diels y Walzer. Con lo que se han excluido de la investigación numerosos textos «secundarios» que, aun sin ser fragmentos cristalinamente literales, no dejan de ser informativos, tanto en lo referente al texto del libro, como en lo referente a la doctrina de Heráclito, y que, por consiguiente, han de tomarse muy en cuenta (cf vol. I, pp. XIV-XV).

Concretando: el primer volumen contiene los textos, las aludidas traducciones y el «apparatus» crítico —fuente, texto, obras o trabajos— de todos los fragmentos. El segundo volumen contiene un doble «apparatus» analítico sobre la lengua y sobre la poética. Y el tercer volumen

contiene las notas sobre la autenticidad, la extensión, la textualidad, el sentido lingüístico y la consignación del texto de cada fragmento. Se cierra este tercer volumen con tres detallados e interesantes índices (pp. 163-208), a dos columnas por página y por orden alfabético el primer índice, con las «palabras de Heráclito», con los «lugares relativos al primer apparatus», con los «lugares comparados con la *Traditio* (A)».

Llama poderosamente la atención la superatenta y escrupulosa labor —y hasta nos atreveríamos a decir la paciencia— en la composición y presentación tipográfica, que aparece como una verdadera obra de arte.

La *Recensio* —tercera parte de la obra entera y constitutiva de los tres volúmenes aquí recensionados— tendrá otras tres secciones, a saber, *Memoria* o testimonios sobre la vida y muerte y el libro de Heráclito, *Placita* o edición de opiniones atribuidas a Heráclito por los antiguos, y *Fontes* o edición de las fuentes por él mismo utilizadas. A esta parte de *Recensio* (B) seguirá otra (C) *Los dossiers*— que contendrá el comentario.

Termina el autor pidiendo a los lectores sus anotaciones u observaciones, sus correcciones y críticas, incluso sus trabajos sobre Heráclito, en la seguridad de que todo ello será bien acogido. Se le puede enviar a su nombre con el siguiente correo electrónico: serge.mouraviev@mac.com

Los interesados en el estudio de Heráclito como filósofo agradecerán, sin duda, esta magnífica obra que, dentro de su técnica presentación, resulta asequible a quienes conozcan alguno de los idiomas aquí utilizados y que conozca el texto original griego.

M. Díez Presa

FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (dirs.): *Emmanuel Levinas, Phénoménologie, Éthique, Esthétique et herméneutique*. (Emmanuel Levinas, Fenomenología, Ética, Estética y Hermenéutica). Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil, (distribución de J. Vrin, París), 2007. 247 pp.

Los doce estudios aquí recogidos en tres secciones —Levinas y la tradición fenomenológica; Fenomenología y ética; Fenomenología, estética y hermenéutica— nos dan una visión sistemática del polivalente pensamiento del filósofo judío-lituano-francés Levinas (1905-1995), en su largo recorrido a contracorriente del pensamiento europeo. Ante todo, que la relación de Levinas con la fenomenología haya sido una constante de su pensamiento queda fuera de duda. Nunca abandonó esa vía, ni aun después de haber proclamado superados sus límites. Consciente de cómo todo gran pensamiento puede entrar en crisis y de

cómo, ante toda eventual ruptura, hay que mantenerse atento y vigilante, Levinas fue siempre fiel a esa actitud de espíritu en vela: «No hay que dormirse, hay que filosofar», decía él.

Concretamente, la fenomenología tiene para él un valor y un sentido inaugurales de su personal camino de pensamiento; y lo siguió teniendo, incluso, ante intuiciones y nuevas ideas provenientes de la literatura, de las fuentes bíblico-talmúdicas, de la tradición metafísica en general y hasta de la misma teología, ya que todas ellas son una invitación a dar longitud e intensidad de onda, por así decirlo, al análisis fenomenológico. Recuérdese, a este propósito, por lo que tiene de significativo, cómo Levinas no sólo no excluye sino que acepta e incluye en el seno de su discurso las ideas de elección, de santidad, de revelación, provenientes del ámbito teológico-religioso. Ahí, cabalmente, tiene su origen su célebre controversia con D. Janicaud sobre el *giro teológico* de fenomenología. Y ahí es donde claramente se revela la inspiración judía que penetra su pensamiento, en abierta oposición al binario que se concentra en la contraposición filosofía-teología, que no dejaba de ser una amenaza a las ya viejas relaciones entre una y otra.

La fenomenología —tal es su método— pretende *describir*, solamente describir. Pero ¿no es también toda tarea descriptiva —se pregunta Levinas— la que preocupa, por el hecho de tener que sacar a luz lo no tematizable por la fenomenología? Y ¿cómo proyectar esa luz sin superar de alguna manera su normativa y su metodología originarias? ¿No estaría, como exigencia de tal clarificación, contribuyendo ya a poner también al descubierto los límites de una simple y pura *intencionalidad*? ¿No habría, pues, que trascender el esquema de la conciencia objetivante, debido, concretamente, a que un acto puramente teórico, como el de la primera inflexión husserliana, restringe en exceso el campo de la fenomenología?

Quedaría así a punto la puesta en tela de juicio de la noción —en apariencia, ontológicamente neutra de Husserl— de intencionalidad. Es por lo que, de hecho, ya desde sus primeros textos —como su tesis de 1930 sobre «La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl»— toma Levinas sus distancias respecto a la teoría husserliana sobre la primacía de los actos objetivantes, que pone como base de lo vivenciable o vivenciado intencional un acto teórico de representación. Tal distanciamiento se basa, incluso, en tener ya como punto de partida algo que, en el mismo Husserl, resta fuerza a esa primacía de lo teórico. En efecto, fijar el sentido del ser lleva consigo una amplia gama de formas específicas, incluso irreductibles, de suerte que la intencionalidad no sería ya exclusivamente teórica. La realidad se nos presenta bajo otras muchas perspectivas y en forma de correlatos que se niegan a disolverse en pura determinación objetiva. Pero Husserl no parece, finalmente, decidido a rechazar la primacía de lo teórico, a pesar de esa «esencial

osadía» que le reconoce Merleau-Ponty por el hallazgo de este «inconstituible» (sic) que sus análisis venían progresivamente alumbrando. ¿Se debe, pues, buscar en un nuevo análisis lo que implica nuestra vida y la vida del mundo?, se pregunta el mismo Merleau-Ponty. Levinas, por su parte, negándose a reducir la intencionalidad a la correlación de simple *sujeto-objeto*, busca su principio animador en «otro dinamismo», apelando al *enigma*, que encuentra, no en la presencia de los objetos, sino en el «sentido nuevo» que esa intencionalidad otorga a dicha presencia. Bajo este aspecto, la intencionalidad se trasciende a sí misma hacia lo implícito que no deja ella de alumbrar en su mirada al mundo; trasciende, pues, el puro y desnudo presente en que se despliega, sin reducirse, por tanto, a una pura representación. Esta idea de una intencionalidad tributaria de una vida oscura, enigmática y anónima compromete, sí, a la psicología, pero también a la fenomenología y más aún a una nueva ontología, que derribaría de su trono de soberana a la representación.

Más aún. Tras haber hallado en el mismo Husserl las huellas de una intencionalidad no objetivante, en su texto de 1959 «La quiebra de la representación» insistirá Levinas en su crítica a la tentación idealística inherente al intelectualismo husserliano. Lejos de identificarse con la tesis de la correlación «sujeto-objeto» —con tendencia a convertirse en relación constitutiva de absorción del Otro por el Mismo—, la fenomenología levinasiana cambia radicalmente de sentido al abrirse a la idea de una exterioridad no objetiva. Nadie ha puesto tanto empeño en la denuncia de las pretensiones de la conciencia intencional como Levinas; y nadie como él ha tratado de dar un sentido positivo a la aparición del *otro* como «misterio», como «vulnerabilidad» y «grandeza», como «pobreza» y «majestad», como «llamada», como «huella», como «in-finito», como «rostro», etc. Se irá viendo el hondo sentido que en la filosofía levinasiana encierran tales expresiones. Es, concretamente, la epifanía o *diafanía* del rostro como rostro, como *otro*, la que trasciende y neantiza de alguna manera la conciencia intencional y su percepción de las cosas como puros objetos dominables. La erradicación de mi egoísmo *ético* y *teórico*, dirá ya aquí Levinas, me viene del otro, y es el otro el que me hace nacer a mi ser-para-él.

La fenomenología levinasiana adquiere así un carácter *signológico-hermenéutico*, cuyo núcleo es la *relación de alteridad*, tan reiteradamente aludida en las páginas de este libro, y tan en clara oposición con otras de sus representaciones, como —por sólo citar dos ejemplos— las de W. Benjamin y de J. Habermas. Tal diferencia no se debe simplemente a los problemas que de hecho hubo de afrontar la memoria del holocausto a la hora de *recordar su significación moral*, con sus consiguientes juicios de valor y la atribución de responsabilidades; se debe, sobre todo, al levinasiano propósito *teórico* de reconstruir dicha signifi-

cación moral como *relación con el otro*. Concretamente, Benjamin se refiere a la alteridad del otro *muerto*, para desde ahí introducir al otro vivo. El otro es, pues, el del pasado, muerto y vencido, con el que la humanidad de hoy ha contraído una verdadera deuda *ética* de justicia, impagable ya, pero cuya memoria mantiene viva la llama de nuestra *sensibilidad ética* y de nuestra *responsabilidad* para con los otros vivos y maltratados del presente. Levinas, en cambio, piensa y habla directamente del otro *vivo*, para a partir de ahí o de la significación viva del *rostro* del otro convocar a los muertos. ¿No fue, efectivamente, éste el criterio y el enfoque de los alemanes —nazis o no— del tiempo del holocausto con los judíos, de cuyo fracaso moral trata precisamente la memoria de dicho holocausto? Habermas, por su parte, se refiere al otro vivo, pero *abstracto*. Para Levinas se trata del otro vivo y *concreto*, frente al cual el abstracto no pasa de ser un espectro. Incluso, frente a la habermasiana alteridad *sincrónica* o empática, Levinas introduce una alteridad *asincrónica*, que él elabora mediante la ya aludida y semiótica categoría de *rostro*.

Comenzando por su sentido más negativo, el *rostro* significa la imposibilidad de reducción del otro a la mismidad del *yo*. Contra la teoría cristiano-liberal de la subjetividad, el otro levinasiano no es otro *yo*. Incluso, tal imposibilidad no emana de la fuente epistémico-cognitiva, aunque también de ahí; emana, ante todo, de la resistencia que la alteridad del otro *opone a la intencionalidad cognitivo-reductora al mismo* (al *yo*). En su sentido ya más positivo, el *rostro* designa a toda *persona*. Es el rostro como «cuerpo expresivo», como «palabra»: «el rostro habla», dice Levinas; su presencia «es el primer discurso». Y «hablar es, ante todo, esa manera de hacerse presente tras sus apariencias: es una apertura dentro de la apertura». Ante el rostro del otro, la conciencia y su libertad pierden toda iniciativa. En seguida se verán las repercusiones que ello tiene para la ética frente a una abstracta ontología.

Esa trascendencia de la alteridad sobre la mismidad o del otro sobre el sí mismo del *yo* la califica Levinas con el sorprendente adjetivo *in-finita*. El «in» de esa infinitud no es un *no* cualquiera; «su negación lo es de la subjetividad del sujeto tal cual aparece en la pura intencionalidad». Un primer fundamento de tal in-finitud lo encuentra ya Levinas en que el *rostro* —el otro— queda siempre más allá de cualquier forma —cultural, étnica, emocional, etc.— con que haya podido expresarse y de la que puede despojarse, trascendiéndola: una «desnudez del rostro» —en expresión levinasiana— como origen de la *significación ética* y de sus más radicales exigencias y enseñanzas de justicia. Radicalmente *vulnerable* dentro de esa *desnudez*, el rostro es, aquí, una expresión absoluta del «no matarás». Un segundo fundamento de la aludida in-finitud del rostro es, según Levinas, su *eleidad* (*illicité*) o condición de *él* —tercera

persona—, cuya presencia parece implicada y afectada por la relación *yo-tú*, respecto a los cuales el otro es *él*, no un *tú* como lo ha considerado la tradición fenomenológico-hermenéutica hasta Ricoeur y Vattimo, por ejemplo. Levinas se distancia también aquí de un Martin Buber, judío, que pone el acento en el papel del diálogo y, por tanto, en la relación *yo-tú* en condiciones de *simetría* y reciprocidad, que Levinas sustituye, como queda ya apuntado, por la de *asimetría*, cuya clave se ha de buscar, una vez más, en el *rostro*, al que cabe aproximarse ahora mediante la noción de *huella*, cuya conceptual elaboración remite a la de *signo*.

Dentro de este marco hermenéutico-signológico, he aquí la proyección levinasiana de la *eleidad*, tal y como explícitamente se refleja en el libro que comentamos. En una primera proyección religioso-teológica —a la que con frecuencia apela Levinas— es *Él* por excelencia o Dios, que vendría a justificar así desde dentro la infinita significación del rostro. El mismo Levinas lo da claramente a entender al relacionar la *eleidad* con el *enigma* y al enigma con el *absoluto*, así como al escribir *Otro* y *Rostro* con mayúsculas. En una segunda perspectiva, de carácter marcadamente *ético*, el rostro del otro como *él* remite signológicamente a todas las víctimas de hoy y, a través de ellas, como también queda dicho, a todas las del pasado, muertas sin justicia. Es, pues, el otro vivo —repite Levinas— el que remite al otro muerto, no a la inversa. En una tercera perspectiva de carácter *social* —con sus resonancias políticas— *él* vendría a ser un tercero o *intermediario*, en el sentido de intermediación evocadora e invocadora de las mejores aspiraciones utópicas de justicia de la tradición judía. Se alude, incluso, a una cuarta perspectiva de carácter *erótico-reproductivo* en la que *él* se refiere al otro como fruto de la fecundidad del *eros*, más allá —;siempre el más allá! en Levinas— de toda inmediatez de relación entre dos amantes: una imagen de *él* que se integra fácilmente en las futuras generaciones, cuya *presencia ética* es también una realidad.

Por sorprendente que, a primera vista, pueda resultar, es ya comprensible por qué, como *asimétrica*, concibe Levinas la relación de alteridad como experiencia de una «extrañeza». El «otro es un extraño siempre». «El rostro habla, sí, pero desde un lugar extraño y abismalmente distante de mí». La proximidad es siempre punto de llegada, en la relación, no punto de partida; incluso en el más inmediato y profundo contacto, «contactante y contactado se distancian, contra lo que aquí afirmara un Merlau-Ponty. El otro me afecta, sí, pero por su diferencia y su extrañeza. «Nuestros cuerpos no se dicen nada el uno al otro». Sin embargo, en la relación se hace real «la desnudez de una piel ofrecida al contacto»: desnudez del sujeto mismo o de los sujetos, por ello «vulnerables», en expresión levinasiana. Vulnerabilidad es, para Levinas, «sinóni-

mo de exposición», de apertura al otro, pero anterior a la comunicación. Entre mí y yo mismo, ¡otro! Sólo el otro podría decir de mí lo que soy; por mí mismo no puedo atribuirme ni aun desear tal desfiguración ni tal gloria. A partir de esa no-coincidencia conmigo mismo es como entro en relación; pero es el otro quien me revela, por su misma existencia, esa no-coincidencia en lo más íntimo de mí mismo. ¡Qué profunda viene, pues, a ser la vulnerabilidad! En efecto, en la tropología levinasiana esa vulnerabilidad, como primera apertura o «exposición», es «lo descartado de la piel expuesta a la herida y al ultraje, muy por encima de cuanto pueda expresarse». La metáfora de la *piel desnuda* significa la desnudez moral, afectada, hasta la herida ética, por la sola presencia del otro —el extranjero, el huérfano, la viuda, etc.—, cuyo sufrimiento se identifica con «el sufrimiento por el sufrimiento del otro»: un sufrimiento que, desde que hay *otros* —perseguidos, refugiados, extranjeros, etc.—, es el despertador mismo de la *responsabilidad* para con ellos, responsabilidad que no asumimos por propia decisión —los otros están ahí con anterioridad a tal decisión— y de la que tampoco podemos evadirnos.

Al definir la vulnerabilidad como «exposición al otro» y abierta a la interacción significativa, pretende conjurar Levinas toda acusación de psicologismo emocional o sentimental y sin base ontológica. Lo que Levinas quiere subrayar es no ser la ontología la que lleva aquí la primacía, sino la ética, como anterior ésta a todo principio ontológico o como un más-allá-del-ser, en el sentido de que la ética comienza por sí misma sin preparación ontológica. En efecto, la «responsabilidad ante el otro» está ahí envolviéndome y comprometiéndome insoslayablemente aun antes de tomar conciencia de ello. La conciencia de tal responsabilidad llega después o con retraso. *Totalidad e infinito* afirma categóricamente que el *rostro* —el otro— se sustrae al mundo de la manifestación o del «apparoir», en expresión levinasiana; manifestación sustituida por «asignación de la responsabilidad». No es, pues, necesaria ontología ninguna para definir el ser que somos o para distinguirlo de las cosas manipulables o manipuladas. Por fundamental que pretenda ser ella, la ontología es, incluso, un obstáculo a esa otra más originaria y más radical caracterización, en la medida en que sitúa al «sí mismo» en el nivel derivado del «apparoir», en el que no cabe de primeras el otro.

La ética —aquí ética de la solidaridad— no es, pues, esa disciplina teórica que tiene como objeto las leyes de la libertad y la fijación, por la autoridad, de unas normas de comportamiento. No es tampoco una ciencia regional o sectorial dentro de una ontología como soberana. Es «el lenguaje por excelencia, anterior al lenguaje» oral o escrito; es el «decir» mismo, anterior a lo «dicho». Ya hemos visto en qué sentido dice Levinas «hablar el rostros». Una fenomenología cuyo punto de partida es el ser como un más-allá-del-ser se convierte así en lenguaje ético, el «len-

guaje definitivo», de suerte que «la filosofía primera lo es la ética». No se trata de una supresión de la ontología, sino de una inversión, ya que de sierva pasaría ahora la ética a ser la señora.

En síntesis, fenomenología y hermenéutica levinasianas se caracterizan por su enfoque signológico, en el que posee la causalidad semiótica una estructura dialógica o comunicativa, cuya matriz es la relación de alteridad, con ese preferencial puesto que ocupa y con ese sentido radical que encierra tal relación. Es, pues, clara la confrontación de la ética levinasiana de la alteridad con la ética de la mismidad o con la de la autoridad tal y como la ha enfocado la tradición europea, centrada en la conciencia individual y su autorreflexión o bien en la relación del sujeto moral consigo mismo en forma de «amor propio», que Levinas interpreta como un «mal» —frente a quienes, como hoy incluso un F. Savater, lo identifican como un «bien»— y cuya raíz más profunda se nutre del spinoziano *conatus essendi* que tiene como ley suprema el perpetuarse en la existencia. Precisamente, con la aparición del *rostro* en el ámbito interpersonal, el mandamiento «no (me) matarás» es la limitación del aludido *conatus essendi*. Y en este contexto adquiere la filosofía de Levinas su más hondo significado, al identificar ese *conatus essendi* con la raíz del mal y al proponer su neutralización mediante la relación con-el-otro, sobre la que estructura su reconstrucción sistemática de la ética. Y he ahí por qué, como ya queda dicho, la erradicación o extirpación de mi *egoísmo ético y teórico* me viene del otro, y es el otro quien me hace nacer a mi ser-con-él y para-él, a partir de nuestras respectivas vulnerabilidades. «Sin una significación sacada de la ética, los conceptos teológicos mismos siguen siendo cuadros vacíos y formales», dice Levinas.

Denso, como los demás, y hermoso es el capítulo dedicado en el presente volumen a darnos una visión sistemática del pensamiento de Levinas sobre el arte. *El arte como «evento de oscurecimiento del ser» según Levinas* reza el título, ya de por sí significativo, del aludido capítulo. También ahora se habla de una *relación de alteridad* que el arte establece con los objetos representados. Frente a la tesis *dóxica* de Husserl, Levinas habla de la realidad *exótica* del arte. La representación artística devuelve, sí, a la cosa su alteridad esencial. Mas no por eso es dicha alteridad la de un otro como rostro. Las cosas son seres «sin rostro». Pueden reflejar su imagen, que se distinguirá radicalmente de todo signo, de todo rostro. El arte se limita simplemente a «sustituir» el objeto por su imagen, carente ésta de vocación a ser signo del objeto, que, por el hecho mismo de hacerse imagen, se convierte, a su vez, en no-objeto. En manifiesta oposición a la ontología clásica, Levinas acusa de sinsentido al comparar imagen y modelo como dos realidades sustanciales y distintas, así como un valorar en ellos su grado de similitud o de semejanza. La imagen no es ni superior ni inferior a su modelo: es solamente «la ale-

goría del ser», su «sombra». En la imagen está «ausente el ser» —el original—, y esa ausencia designa un desdoblamiento, una alienación del ser. A diferencia del rostro como signo, la imagen no desempeña función ninguna de «lugartenencia»; vale por sí misma. Un cuadro, una estatua, por ejemplo, tienen su «propio espesor», que los convierte en objetos de contemplación más-acá-de toda representación. Lo percibido en la imagen no es el objeto, sino algo así como sus «viejas ropas, manchas de color, trozos de mármol o de bronce», que no sirven de símbolos y que, ausente el objeto, no sólo no refuerzan su presencia, sino que certifican su ausencia, como si el objeto representado hubiese muerto, se hubiera degradado o desencarnado en su propia imagen: un cuadro, una estatua, etc., no nos llevan, pues, a un más-allá, sino en cierto modo a un más-acá. El arte no es, pues, ni conocimiento, ni desvelamiento del ser; por lo que no puede definirse por un poder de «revelación ontológica». Levinas se opone también aquí a la tesis-*princeps* según la cual la función del arte, por un lado, consiste en expresar o significar y la expresión artística, por otro lado, se basa en un conocimiento. Por mucho que sueñe o crea el artista «trascender» el mundo, no hace sino regresar a un estado inferior al del pensamiento y al de la acción. Verdad es que el arte trata de crear *belleza*; pero únicamente lo consigue enmendando la caricatura del ser —corrige, por ejemplo, dice Levinas. «la nariz respingona, el gesto inexpressivo»—; y, en este sentido, «lo bello es el ser que disimula su caricatura, al cubrir o absorber su sombra. Lo bello es el guardián del silencio, deja hacer, y le deja a uno indiferente a los sufrimientos del mundo», al contrario de lo que sucede ante el sufrimiento del otro o de los otros, simbolizados en el rostro.

La entraña del pensamiento levinasiano, tal y como queda reflejado en las páginas del volumen que presentamos, consiste en sustituir las ideas, sensaciones y estructuras lógicas que llenan el espacio «interior» por las del espacio «exterior», ocupado por signos y relaciones de comunicación. El pensamiento filosófico de Levinas se convierte, pues, en una crítica de la filosofía europea moderna, que tomara, por un lado, como objeto preferencial de su atención, no el mundo exterior —que consideraba secundario, si bien imprescindible— y que se caracterizaba, por otro lado, por el individualismo, cuya floración más patente es el liberalismo en sus diversas formas y cuyo ámbito cultural se ha podido identificar con el horizonte del final de la historia. Estaríamos, pues, ante un Levinas como filósofo transmoderno, si no se le quiere calificar de simplemente postmoderno.

M. Díez Presa