

Crítica de libros

ANDERS, Günther: *Über Heidegger* (Sobre Heidegger). Beck, Múnich, 2001. 488 pp.

La extendida tendencia a reducir la filosofía a su historia nos obliga a veces a afrontar cuestiones que no tienen mucho que ver con el espontáneo ejercicio de un pensar libre y crítico. Con esto no sugiero que tales cuestiones carezcan de relevancia: la genealogía de un concepto o de un problema es muchas veces la mejor manera de abordarlo. Pero no hay que perder de vista que un tal abordaje oblicuo encierra el riesgo de tomar por necesario lo coyuntural y por ineludible lo canónico. Otro riesgo, aún más evidente, es constreñir el número de los pensantes a los iniciados en el devenir histórico de una disciplina reductivamente definida. Es llamativo y paradójico que el pensador que nos ocupa, cuya huella más visible ha terminado siendo una jerga de resonancia oracular, deslumbrara en sus comienzos por plantear precisamente los problemas *desde el lenguaje de la experiencia cotidiana*. Quizá su ejemplo pueda ser por ello otra lección amarga de la historia.

Martin Heidegger fue para muchos el mayor filósofo del siglo XX; sin duda fue también el más controvertido. Incluso quienes encontramos su influencia desmedida y contraproducente no tenemos más remedio que empezar por constatarla y ensayar su explicación. En un tiempo de búsquedas desesperadas y perplejidad, tras la espantosa conmoción que les supuso la Primera Carnicería Mundial, una generación entera creyó reconocer en Heidegger una nueva manera de pensar, que renegaba de la huería inanidad del academicismo y retomaba las preguntas esenciales del propio existir. La talla de los cerebros sucumbidos a su influjo no conoce parangón en la historia reciente; en el caso de su discípula más deslumbrante, Hannah Arendt, la fascinación llegó hasta extremos a los que el propio Platón había renunciado en forma programática. Günther Anders, cuya obra extremadamente original y sugestiva sigue siendo casi desconocida en España, fue uno de los primeros en tomar distancia con el maestro y de los que más lejos la llevó. Este volumen póstumo reúne sus escritos sobre Heidegger, inéditos en su mayor parte: están compuestos entre 1933 (reveladora fecha) y 1984. Cincuenta años de ocupación con un autor dan cuenta de la hondura de una huella; quizá también ayuden a explicar la contundencia de la crítica, radical y demo-

ledora, precisa y bien fundamentada, con esa brillantez y claridad que son características en Anders.

Heterodoxo e inclasificable, Günther Anders rechazó muy pronto la concepción académica de la filosofía: para él pensar era ante todo un ejercicio activo de liberación. "No puede afirmarse *a priori* que la filosofía sea necesaria. Mientras no tenga nada que decir a la pregunta fundamental *¿Qué debemos hacer?*, su derecho a la existencia será dudoso. Esta pregunta es la prueba de fuego de toda filosofía" (p. 261). Su crítica de Heidegger va a ser tanto más implacable por cuanto, en Friburgo y en Marburgo, el maestro había seducido a sus alumnos precisamente por retomar en apariencia una visión de la filosofía no como sistema de enseñanzas sino como *acción* (p. 43). Anders va a desenmascarar ahora su carácter conformista y escapista, para el que no ahorrará denuestos y metáforas casi hiperbólicas: "imperialismo solipsista" (p. 256), "apoteosis de la insolidaridad" (p. 187), "la bomba atómica moral" (p. 272).

Una de las aportaciones capitales del primer Heidegger (que es el que congregó en su torno a Anders, Arendt, Jonas, Löwith, Gadamer, Marcuse y otros) fue traducir el *ser*, en esa afortunada y hoy inevitable determinación lingüística que el alemán permite, como *existencia* o *ser-abí* (*Dasein*). Aún más exactamente, Heidegger apuntala en teoría el carácter *relacional* del ser, su ser *ser-en-el-mundo*. Pero en la práctica, en la prolija y más bien lúgubre analítica que desarrolla *Ser y tiempo* (1927), Heidegger *ignora* toda determinación y toda forma de vinculación real del hombre con su mundo (y con sus semejantes): ésta va a ser la base de la crítica de Anders, que subraya el *aislacionismo* antropológico de Heidegger y sus implicaciones fuertemente reaccionarias. Como se niega a ver en las necesidades humanas "posibilidades" del ser (sólo "limitaciones" y dependencias), opta por excluirlas de su horizonte reflexivo; se fabrica un ser libre *a priori*. Recoge así la tradición estoica proseguida en el idealismo, que consiste en afirmar al hombre como libre porque *podría serlo*. Pero esto constituye, como una y otra vez denuncia Anders, "la más refinada forma de conformismo: si el hombre es *eo ipso* libre, no necesita de liberación alguna" (p. 248). Heidegger emplaza a la autodeterminación de cada cual con ese *pathos* de lo heroico que tan caro le era (y que es fundamental para entender su adhesión nunca revocada al nacionalsocialismo). Pero, ignoradas las necesidades y la sujeción real del hombre en el mundo social, su apelación resulta sospechosamente aporreada. ¿Quién le asegura, se pregunta Anders malévolo, que "cuando llama 'la conciencia' por teléfono no es un 'se' (*man*) quien nos habla, haciéndose pasar por la conciencia? Esto es lo que apuntaban Marx y Nietzsche" (p. 231). A Marx nunca lo tuvo en cuenta Heidegger. De Nietzsche iba a explotar a fondo ideas sobre el lenguaje y la metafísica, pero no atendió a su dimensión de *filósofo de*

la sospecha ni de introductor de la *genealogía*. “En Heidegger, el hombre es fundamentalmente *buérfano*. Como todo origen supone un recorte de la libertad formal del ser, el origen es sencillamente negado” (p. 237). Y este aislamiento viene a ser la condición de posibilidad para su ontología (p. 108).

Despojado así de todos sus constituyentes no ya sociales, sino incluso biológicos (también Dieter Thomä recuerda, en su excelente epílogo al volumen, cómo Hans Jonas reprochara a Heidegger no haber dicho una sola palabra sobre el cuerpo en *Ser y tiempo*, a lo que Heidegger habría replicado “sí, eso se me ha olvidado siempre”), el hombre es reducido a la imprecisa y casi etérea dimensión de *Dasein*, categoría cuya inmensa resonancia no es ajena al hecho de que *nunca* fue medianamente definida por su autor. Su relevancia antropológica es en todo caso muy dudosa, lo que provoca una vez más el sarcasmo de Anders (“uno siente la tentación de variar el dicho francés *Ni homme, ni femme, c’est un capucin: Ni homme, ni capucin, c’est un Dasein*”, pp. 85s). Que una filosofía tan ajena a las angustias y avatares del hombre real se presentase como *filosofía de la existencia* es desde luego una paradoja inquietante (“en realidad, su filosofía es el primer y único ejemplar del género ‘vitalismo antivitalista’”, p. 104). Anders la redefine impiadosamente como *Trotz-Philosophie*: filosofía de la oposición, del arrostramiento, pero también de la testarudez, del negar por orgullo. Su supuesto “existencialismo” consiste en “presentar la huida de las tareas más serias del tiempo hacia la seriedad como tarea” (p. 41). “Luchar contra una ‘modalidad del ser’ no es tan arriesgado para el *Dasein* como luchar contra el mundo dominante: por eso, en la *filosofía de la existencia*, es siempre el *Dasein* el culpable de no ser él mismo, y nunca el mundo” (p. 267). La “nota antidemocrática” de Heidegger se deja ver en que “cuando su *Dasein* se libera, se libera en cierto modo de los otros presos, no de los carceleros” (p. 187); por eso su propuesta es una “apoteosis de la insolidaridad” y verdadera “bomba atómica moral”. Aunque pretende subrayar el *ser-con* (*Mitsein*), “esto no tiene la menor consecuencia en la actividad moral del *Dasein*: moralmente, el *Dasein* remite únicamente a sí mismo”, es puramente solipsista y supone un fanatismo sin objetivo (p. 268).

Una historia *social* de la filosofía puede ayudar a comprender por qué una corriente de pensamiento semejante, que se vestía de *existencialismo*, pudo surgir “a la sombra de la primera posguerra, para convertirse en fenómeno europeo en las ruinas de la segunda” (p. 43). Pero cabe subordinar tales ensayos de interpretación histórica a la pregunta que para Anders constituye la prueba de fuego: *¿qué debemos hacer (hoy)?* Heidegger *respondió* de hecho a esta pregunta, en forma conocida. Su retirada posterior a la *pregunta por el ser* y al pastoreo de tan

misteriosa instancia son enteramente consecuentes con el ascetismo nihilista de su obra primera: la continuidad de su *ética* es tan evidente como descorazonante, y nos obliga a preguntarnos por su actualidad real en este tiempo. “No, uno no puede ignorar sin más el nihilismo”, sostiene Günther Anders. “Pero como actitud puede ser rechazado. Porque vale la pena estar ahí” (p. 277).

Ibon Zubiaur

BECK, Heinrich: *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik* (Dimensiones de la realidad. Argumentos sobre la ontología y la metafísica). Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2004. 231 pp.

Heinrich Beck está entre quienes suscriben la sentencia de Max Müller acerca de la metafísica: «el resultado de la confrontación con ella es por lo regular su transformación, no su marginación». Con este ánimo desarrolla aquí, en 21 lecciones, los temas tradicionales de la ontología y la metafísica. La ontología se ocupa de la pregunta por lo que es, por el ente, la cual envuelve cualquier otra pregunta. Por su parte, el intento de alcanzar el fundamento último de lo que es refleja de modo óptimo, según el autor, la pretensión de la metafísica.

Por modesto que sea el conocimiento posible de lo que es, tal conocimiento modesto es posible para el hombre. En cualquier pregunta, declaración o duda estamos habiéndonoslas con lo que es, ya que no podemos desembarazarnos del hecho de que la pregunta, la declaración o la duda *son*. Ilustrar estas consideraciones requiere un viaje por la historia de la ocupación del hombre con ellas. Beck lo cumple en un recorrido que arroja una primera conclusión, a saber: que la estructura triádica de la ontología y de la metafísica que él va a proponer se detecta ya en las tres grandes etapas de su curso histórico. El reverdecimiento que ha experimentado la pregunta por el ser en el último siglo recupera, de forma enriquecida, el patrimonio de la ontología metafísica de la tradición grecolatina tras el olvido en que había caído en la época moderna. Se ejecuta así un movimiento que Beck llama «in-ex-reinsistencial» y que es el que, según él, caracteriza la estructura circular triádica de toda la ontología y la metafísica. Es un movimiento de tres momentos: en sí, fuera de sí y de nuevo en sí. La misma andadura del metafísico reproduce este compás: parte de la experiencia, la excede en tanto que pregunta por su fundamento y regresa a ella para fecundarla. El espectro de cuestiones que demanda este proceso va desde el análisis del concepto de ente hasta el tratamiento de las determinaciones trascendentales del ser, que dejan presagiar, según el autor, el acto absoluto –divino– de ser

como un movimiento circular triádico que sale de sí y entra en sí de manera ilimitada. En tal movimiento aparece incluida la resultancia del ser relativo y limitado.

Incorporando temas inveterados de hermosura siempre antigua y siempre nueva, como la analogía del ser, Beck articula su discurso ontológico en dos grandes bloques: 1.º El carácter de acto y la estructura trascendental del ser; 2.º El carácter de plenitud y los grados categoriales del ser. El carácter de acto (*Akt-Charakter*) y el carácter de plenitud (*Fülle-Charakter*) son el presupuesto para abordar el ser en su fundamento último, trascendente. Son también los dos momentos que recogen el pensamiento de Platón, para quien el ser es perfección, y el pensamiento de Aristóteles, para quien el ser es acto. Cabalmente son los dos aspectos que convergen, además, en una frase de Tomás de Aquino hartamente apreciada por Beck: «el ser es la actualidad de todos los actos y por eso la perfección de todas las perfecciones» (*De pot.* q.7, a. 2 ad 9).

El ser como acto es el fundamento inmanente del ente. Todo ente lo que «hace» es ser. Cuando dudo, pienso, etc., lo que hago es ser. Y en tanto que el ser es el fundamento original de las actividades, es también su fundamento de mensuración y de finalidad. Este fundamental carácter de acto del ser, de actualidad de todos los actos, se expresa lingüísticamente en que la palabra «ser» no puede ser puesta en pasiva. Ningún ser puede «ser sido» por otro; tiene que hacerlo él mismo.

La nota más destacable del acto de ser es su naturaleza circular. Beck la describe en unos términos que, después de lo dicho, ya no pueden parecer esotéricos: «Ser quiere decir “identificación consigo mismo”, en cierto modo un “ir-consigo” o “entrar-en-sí”; pero esto presupone que el ser ya antes “ha salido de sí” y en cierto modo “se ha colocado frente a sí mismo”; por tanto, ha ejecutado una diferenciación desde el original “ser-en-sí” al “estar-expresado”. Así se puede decir: “ser” es el “movimiento circular” ‘hacia fuera de sí’ y ‘hacia dentro de sí’. El ser como acto se apropia de sí en estos dos pasos que muestran un sentido contrapuesto y comprende un estatus triple que marca su estructura: un “ser-en-sí” original, un “ser-expresado intermediario” y un “ser-en-sí completado”. “Estar-en-sí original” (o “in-sistencia”), “estar-fuera-de-sí y frente-a-sí” (o “ex-sistencia”) y “estar-en-sí-de-retorno otra vez” (o “re-insistencia”) se comportan como origen, medio y fin y describen la estructura de movimiento del acto de ser» (p. 144). A la vista queda el carácter «in-ex-reinsistencial» que Beck descubre en el ser y en sus múltiples manifestaciones. Para empezar, en las humanas. Lo que llamamos autorrealización personal, en efecto, impone salir de uno mismo en donación a los demás, un darse que no es un perderse, sino un recobrar más plenamente. Utilizar a los otros en mi provecho no me haría salir de mí y no redundaría en mi autorrealización. Lo mismo cabe

decir de la relación con la naturaleza: mantener una actitud sólo técnica frente a ella compromete la propia supervivencia por angostamiento en el «en-sí» de partida. Pero el sello «in-ex-reinsistencial» se descubre también en una perspectiva cosmológica. La organogénesis, la diferenciación sexual, el mismo curso espiral de la evolución cósmica (materia-vida-hombre), se dejan interpretar como reflejo del carácter rítmico del acto del ser que sale de sí y entra en sí. Al lector le merecerá la pena reparar en cómo los grados del devenir evolutivo –cristal, planta, animal y hombre (masculino y femenino)– reparten la dominancia de centrifugación o centripeticidad según su estructura corporal, que el autor analiza desde una sugerente exégesis de la expresión.

La misma estructura triádica se descubre en el orden trascendental del ser. El ser en sí inicial es raíz de la unidad ontológica; el ser salido de sí es raíz de la verdad ontológica; el ser retornado a sí es el sentido de la bondad ontológica. La belleza ontológica se localiza en el fluir del acto de ser entre la verdad y la bondad. Hegel redujo el carácter de acto del ser al movimiento fuera de sí por sostener la «identidad entre identidad y no identidad». Es decir, ha reducido todo al momento veritativo de idealidad. Pero la idealidad, advierte Beck, presupone la realidad. El estar fuera de sí presupone un ser en sí y a su vez tiende a un volver a sí. Este realismo es el que cabe recuperar de Tomás de Aquino. El amor no se resuelve en mero pensamiento, como habría que concluir con Hegel, sino que la unidad real con otros funda la bondad como realización plena de la unidad, como culminación del movimiento circular. La experiencia enseña que la unidad buena con los demás retorna como algo bueno a mí mismo. De ahí que estamos hechos para el bien. Cuando se comprende el ser como acto, también se comprende que el bien no es una posibilidad que esté en pie de igualdad con el mal. En cambio, cuando una ontología reduce el ser a mera facticidad no es extraño que bien y mal no aparezcan relacionados como contraste de exclusión privativa, sino como contraste de complementación polar, al modo del *ying-yang* dualista de luz y oscuridad.

El análisis del carácter de acto del ser enfatiza la primacía de la unidad, de la verdad, del bien y de la belleza (un esplendor que gusta, por tanto verdadero o desocultador y bueno). También resalta que ese es el orbe al que estamos naturalmente destinados aunque de momento, como diría San Pablo, tengamos que sufrir pruebas diversas. Esto inspira una confianza básica en que la realidad tiene un logos, una estructura de sentido, y en que abriga una promesa de plenitud. El pensamiento de Heinrich Beck es reconfortante porque no duda de la inmarcesible prevalencia del ser sobre el no ser. Estamos ante una ontología luminosa y fundadamente optimista: «Der Wider-Sinn trägt den Sinn, wider den er sinnt, in seinem Begriff!» (p. 153).

Plenitud y perfección del ser es lo que se perfila en el análisis de la otra vertiente de la ontología, la que trata del carácter de plenitud y los grados categoriales del ser. Ya del ente podemos decir que es algo y no nada. Y que además es en vez de no ser. Pudiera parecer que el ser no añade nada a la esencia, como pensaba Kant. Pero este parecer es trascendido cuando se llega a la visión de que el ser circunscrito a ente (*Dasein*) muestra la autoejecución fundamental del acto de ser. Este comprende por modo simple todo lo que el ente es (*Sosein*). Algo así como el haz de luz que se difracta al pasar por un prisma precontiene, de manera simple, todas las determinaciones de los rayos luminosos en que se multiplica: número, intensidad, color, tono, grosor, etc. La plenitud de contenido de los muchos actos accidentales en los que se troquea y actualiza el «ser así» de un ente procede de uno y el mismo acto de ser sustancial, es llevado por él y lo tiene a él por término. Todo lo que es limitado es. Por eso el ser no se limita a ente, sino que des-clasifica, des-limita todo posible contenido. Incluso los contenidos de conciencia. Efectivamente, la evidencia de mi ser en mi conciencia es a un tiempo evidencia de que si no fuera *ser* no sería *mío*. He aquí que la centralidad del concepto de ser esquiva la objeción del idealismo por el lado de un realismo radical, un realismo ontológico.

¿Pero qué es entonces lo que limita al ser, que es de por sí ilimitado? La respuesta es: la esencia. Es la esencia del ente el principio interno que restringe la plenitud irrestricta del ser ahormándola a la medida del ente. Ser y esencia son los principios metafísicos del ente. Y también aquí el ser tiene la prevalencia, pues la esencia es no-ser sólo en tanto que límite del ser. Pero serlo ya supone *ser*.

Cada esencia limita a su manera la plenitud originalmente ilimitada y una del ser, lo cual revierte en la escala del ser limitado o sus grados categoriales. En el hombre, dotado de conciencia espiritual, aparece la plenitud del ser menos limitada que en el animal, dotado sólo de conciencia sensitiva. En la planta, que vive sin conciencia, está dado el ser de manera más limitada aún. En la materia inerte, pura energía material, se da el mínimo coeficiente de ser, la limitación máxima. Los tres géneros del ser limitado –materia inerte, vida vegetativa y sensitiva, espíritu finito– representan los tres momentos del movimiento del acto de ser. Y con ello la ejecución gradual de la unidad, la verdad y la bondad. Un ejemplo tan sólo de los muchos que nos sirve Beck: la luz, en tanto que materia, está básicamente sometida a limitación espacio-temporal; pero ya en ella se da un ser-en sí corpuscular y un ser-fuera de sí ondulatorio.

Dado que en el hombre no llega el ser a plena identidad consigo mismo debido a su limitación, es legítimo preguntar por un grado superior en que el ser sea cabe sí mismo de manera perfecta, en el que se cumplan la unidad, la verdad y la bondad de manera no relativa. La reflexión sobre ese Ser que sería el fundamento absoluto del ser no nece-

sita quedar aquí reproducida para darnos cuenta, llegados a este punto, de la seriedad de los planteamientos de Heinrich Beck. Su misma doctrina de la circularidad se refleja en la belleza de un discurso que podríamos llamar *rundherum*, en redondo, muy coherente, con gran dominio del tratamiento tradicional de los problemas metafísicos. Ello no quita que en esta nota crítica quepa reseñar alguna perplejidad.

En primer lugar, la práctica identificación de metafísica con lo que se ha llamado teología natural o teología filosófica, el tratado filosófico de Dios en suma, es una opción personal del autor. Como tal, es razonable, mas también discutible. Y quede aquí la observación.

En cuanto al recorrido histórico, en algún momento puede producir la impresión de que su brevedad cede al riesgo de ajusticiar a algún autor antes que hacerle justicia. Y quede aquí también la observación. No obstante, una pregunta de conjunto puede ser formulada. Dado que estamos en la «tercera fase» de la historia de la ontología y de la metafísica, la que refleja la plenitud del retorno y de la autoidentidad, ¿es que estamos al final de la historia de la filosofía? ¿O es que se va a cumplir luego un *ritornello* del movimiento «in-ex-reinsistencial» completo?

En tercer lugar, una pregunta de contenido. En nuestro contexto filosófico se dice a veces que el concepto de *Sosein* (ser así) no coincide necesariamente con el tradicional de esencia. Ni siquiera distinguiendo, con Beck, entre *Sosein* en sentido amplio, que incluye determinaciones sustanciales y accidentales (el *Wassein*) y *Sosein* en sentido restringido, que abarca sólo lo accesorio (el *Wiesein*). Sea o no cierto, llama la atención que en la nota de la p. 87 se identifique esencia con *Was-sein*, que venía funcionando como *Sosein* en sentido amplio. Y que luego, en la p. 156, se identifique esencia con *Sosein* sin más, lo que parece refrendar la inquietante conjunción de ambos términos en las pp. 180 y 182. Pero en la p. 163 se explicita que ser y esencia son el fundamento de lo que, en un plano más superficial, designamos como *Dasein* y *Sosein*. Parece que no estaría de más una aclaración de estas cuestiones en la que, tal vez, no sería ociosa una distinción entre esencia individual y esencia específica.

Estamos en pleno año jubilar del Quijote y recordamos que en el lenguaje de la novela cervantina metafísico equivale a muy delgado. Lo sutil de las distinciones se ha trasladado a metáfora de la desnutrición. El libro de Heinrich Beck nos avisa de que el proceder del metafísico culmina en un retorno a la experiencia de la que partió para enriquecerla. De este modo se libera a la ontología y/o metafísica de su mala fama de inutilidad. Debe servir para enriquecer y conducir nuestra vida. Sabedores de que la mejor práctica es la que ampara una buena teoría, este es nuestro postrer deseo.

José Luis Caballero Bono

BLONDEL, Maurice: *El punto de partida de la investigación metafísica*. Traducción de Jorge Hourton; Ediciones Encuentro, Madrid, 2005. 76 pp.

Se recogen en este opúsculo dos artículos publicados por Blondel en 1906, con los que pretendía él justificar el método filosófico que había puesto en vigor con su obra maestra *L'Action*, publicada unos años antes. Dichos artículos fueron calificados de momento como «oscuros» y difíciles. El mismo Blondel reconocía que «sobre todo el segundo, trabajosamente escrito, era de difícil lectura y demasiado denso» (p.5, nota). Enjuiciados hoy con perspectiva histórica, y ante las nuevas orientaciones de la corriente filosófica en estos últimos cien años, se hacen ya más comprensibles. Con lo que permiten comprender mejor la amplitud y la significación de la «reforma del entendimiento» que propugnara Blondel. Y esto es lo que ha movido a traducirlos y ponerlos al alcance de los lectores de lengua hispana que buscan el conocimiento directo de los textos de los grandes pensadores del siglo XX. «Creemos —dice su traductor— que, en el contexto de las filosofías contemporáneas, el mensaje de Blondel y su modo de filosofar tienen una viviente actualidad, un asombroso poder sugestivo y responden a la espera del hombre contemporáneo» (p. 9).

Se propone Blondel en estos artículos exponer y justificar, concretamente, estas dos tesis vinculadas entre sí: a) el conocimiento filosófico es específicamente distinto de cualquier otro conocimiento: no comienza en cualquier parte, ni en cualquier tiempo, por una reflexión vaga que se fuera precisando poco a poco; tiene una característica formal que determina de una manera tajante el comienzo de su investigación y la labor que tiene que realizar; b) además, la filosofía puede positivamente insertarse en el esfuerzo común de la humanidad y realizar obra de vida al mismo tiempo que de ciencia, a condición de pasar por unas exigencias técnicas.

Mas, para demostrar cuán necesario sea llegar a la solución propuesta, considera Blondel útil denunciar errores de orientación que se han cometido, *impasses* y falsos caminos que es preciso evitar (cf pp. 15-16). Y, con miras al objetivo propuesto, comienza Blondel distinguiendo —no precisamente contraponiendo— entre conocimiento y conocimiento. Hay un conocimiento directo o inmediato, al servicio de nuestras intenciones reales y actuales, y con el que suele contentarse la mayoría de los hombres: «conocimiento ad usum», que no necesita retornar sobre sí mismo para ser legítimo, seguro y útil. Este conocimiento directo constituye el fondo mismo de la actividad racional, «en la simplicidad del *age quod agis*». Pero hay, además, un conocimiento «inverso o reflexivo». En efecto, no conocemos, según Blondel, sólo para actuar y al actuar. Por

un retorno no menos natural o menos humano, actuamos para conocer; tomamos como objeto de nuestra atención nuestra misma acción, sus medios, sus materiales y sus resultados. Frente al conocimiento directo o inmediato, como «conocimiento conocido», el conocimiento reflexivo vendría a ser un «conocimiento conocedor y actuante» (p. 22).

Se pregunta ahora Blondel si, además de tales modelos de conocimiento, hay algún otro que merezca calificarse de «filosófico». Como respuesta previa, comienza ahora señalando los denominados por él «falsos puntos de partida de la filosofía» (pp. 25-41), y se pregunta: ¿procede la filosofía exclusivamente de la reflexión?, ¿de una actitud exclusivamente crítica?, ¿de una intuición psicológica? Su respuesta es claramente un «no» (cf p. 40). ¿Cómo definir, pues, el punto de partida de la filosofía de manera que su primera orientación de búsqueda no comprometa su valor intelectual, ni su alcance real, ni su misma eficacia práctica? ¿Cómo seguirá siendo a la vez ciencia y vida, al mismo tiempo que técnica y popular? Y ésta es ahora la parte positiva de su discurso, al que dedica Blondel su segundo artículo.

Y comienza él aquí por afirmar que el conocimiento en acto procede siempre simultáneamente por *reflexión fragmentaria* y por *prospección total*, sin que ninguna pueda nunca suplir a la otra: ni las abstracciones del *análisis especulativo* podrían proporcionar a la filosofía la *realidad real*, ni las intuiciones de la *síntesis práctica* podrían por sí solas ponernos en posesión de la *verdad verdadera*. Se trata, pues, de tener en cuenta por igual esos dos aspectos inseparables e irreductibles del conocimiento, así como el modo de hacerlos solidarios y complementarios en filosofía como lo son en todo hombre «que pretenda actuar, que piense actuando y que actúa pensando» (p. 46). ¿Cómo es esto posible? Equivale a preguntar cómo se convierte la *reflexión* en estrictamente filosófica y cómo resulta la *prospección* estrictamente filosófica.

Y la respuesta viene dada mediante una apelación a las condiciones esenciales a la filosofía para poder entrar y moverse en sus propios dominios. Y esas condiciones consisten en que, renunciando a toda pretensión prematuramente ontológica, no considere nada sino *globalmente y bajo el aspecto de la unidad y de la totalidad*, y en que, renunciando, igualmente, a toda satisfacción sentimental, a toda conclusión prematura, moral o religiosa, no considere nada sino *metódica y progresivamente*.

Y, partiendo de aquí, trata Blondel de mostrar las *armonías* que tal reflexión y tal prospección evocan y que —fundiéndose poco a poco la una en la otra— logran darnos, como resultado de un laborioso análisis, la impresión de una nota única o de lo que con un tanto de metáfora denomina Blondel «el diapasón» filosófico (p. 46), y que vendría a sintetizarse en la ya explícita afirmación de que «el juicio del filósofo lo abar-

ca todo», afirmación que detenida y sólidamente trata ahora de explicar y de justificar (cf pp. 48-62).

Bajo el título «Reflexión analítica y saber unificado», va, finalmente, describiendo Blondel cómo la filosofía no se ha limitado nunca a la reflexión *analítica*, sino que instintivamente ha tendido siempre a un *saber totalmente unificado*, a una visión *sintética* y, por consiguiente, a esa ciencia de la *acción* que lo abarca todo, ya que, si bien la acción sólo es parcialmente conocida por la inteligencia (mentalmente), sin embargo se encuentra siempre de hecho «integralmente puesta (en la realidad)». El verdadero filósofo no es el que se contenta con pensar, ni el que se limita a realizar, sino el que, conociendo más, actúa mejor y extrae de su propia experiencia un refuerzo de luz y poder, sabe mejor lo que hace porque hizo primero lo que sabía (cf p. 64).

En una palabra, según Blondel, «sólo actuamos para conocer a fin de conocer para actuar» (p. 74). Y la filosofía es «el aprendizaje de la verdadera vida, de la vida que para nosotros es indivisiblemente conocimiento y acción» (p. 74).

Fácil es ya adivinar, después de lo expuesto, cómo venía Blondel a anticiparse a los personalismos y existencialismos posteriores —que han erigido una libertad constituyente como fuente absoluta del existir humano—, a las preguntas ontológicas fundamentales de Heidegger, así como a esa vuelta a una filosofía investigadora y comprometida y no convencional y académica. Así se anticipaba, igualmente, a las axiologías, por ejemplo, de René Le Senne o de Louis Lavelle, que proceden del alterne entre el análisis psicológico y la reflexión metafísica, para desentrañar el sentido y el valor del saber moral. Y así anticipaba el fundamento filosófico de esa actitud que ha venido a ser común y característica de nuestra civilización de la postguerra: la actitud *prospectiva* de la que, con su *Phénoménologie du temps et prospective* (París 1964), trazara un programa de gran envergadura su discípulo G. Berger.

M. Díez Presa

GRACIÁN, B.: *Agudeza y arte de ingenio*. Ed. de Ceferino Peralta, Jorge M. Ayala, José M.^a Andreu. Vol. I (CXIII + 357 pp.) y II (995 pp.). Larumbre. Clásicos Aragoneses. Prensas Universitarias, Zaragoza, 2004. ISBN 84-7733-730-6 / 84-7733-731-4.

Las Prensas Universitarias de Zaragoza nos acaban de sorprender con la publicación de la edición, casi crítica, de la *Agudeza y arte de ingenio*, de Baltasar Gracián. Los estudiosos del pensador aragonés saben lo que esto significa para futuras investigaciones. Se suele decir que la

Agudeza es la obra más difícil de Gracián, y también la que más críticas negativas ha cosechado. Actualmente sucede lo contrario: la *Agudeza* está siendo un texto muy atractivo para el estudio de los estilos en el época del Barroco.

La edición castellana más conocida de la *Agudeza* era la de Evaristo Correa Calderón (Colección Castalia), así como la de Arturo del Hoyo (Ed. Gredos). Recientemente publicó Luis Sánchez Laílla unas Obras Completas de Gracián en las que el texto de la *Agudeza* sale muy mejorado. Por su parte, Emilio Blanco publicó en Cátedra la primera edición (1642), titulada: *Arte de ingenio, tratado de la agudeza*, y las Obras Completas de Gracián en la Editorial Turner (1993). Esta Colección se caracteriza por la ausencia de aparato crítico.

La edición que tenemos el gusto de presentar, contiene importantes novedades. Es una obra realizada en colaboración. La inició el benemérito gracianista, padre Ceferino Peralta, S. J. Tras varios años de paciente búsqueda, quedó interrumpida por el fallecimiento del autor. Su colaborador, padre Miguel Batllori, ofreció a Jorge Ayala y a José M.^a Andreu la continuación de la misma. La complejidad de la obra ha ido retardando su publicación.

Destacamos, como aportación importante, la fijación del texto, de acuerdo con la edición revisada por el propio Baltasar Gracián. Por tanto, la presente edición reproduce el texto de la edición de 1648 y 1649. Las ediciones de Correa y Del Hoyo arrastraban algunos errores de transcripción. Igualmente, la distribución de puntos y de comas daba lugar a equívocos en algunos casos. En cuanto al aparato crítico, los autores han dividido las notas en varios grupos, para evitar entorpecer la lectura del texto. A pié de página están únicamente las notas *aclaratorias* de los términos y nombres propios. Estas notas van numeradas. En cambio, las notas *complementarias* —aquellas que amplían información de tipo bibliográfico, histórico, etc.—, aparecen al final del texto (Vol. II, pp. 678-869). El número que les antecede remite a la página correspondiente del texto, en la cual se halla el asterisco que da lugar a esa nota complementaria.

Los autores han introducido también un apartado crítico (Vol. II, pp. 661-678) en el que se recogen las variantes existentes entre la primera edición (1642) y la segunda (1648). La Bibliografía está dividida en dos partes: Ediciones citadas de Gracián y Estudios. Por último, la obra incluye tres tipos de índices: el de Notas, el de Primeros versos y Títulos, y el Onomástico.

La aportación fundamental de los autores está en las notas. Como es sabido, Gracián apenas cita, y, sin embargo, en sus obras resuena toda la cultura clásica antigua y moderna. Su erudición es pasmosa. Sacar a la luz todo ese trasfondo cultural, resulta una labor ímproba. Es posible

que hayan quedado algunos puntos sin aclarar, o sin documentar, pero los estudiosos de Gracián pueden estar seguros de que disponen ahora de una obra bien documentada, y que aclara mucho el modo de escribir que tenía Gracián.

El Vol. I incluye una Introducción de Jorge Ayala (XIII-CXIII), aclarando el contenido de la obra en sí, y las aportaciones que, a juicio de los autores, enriquecen esta edición. Una de las aportaciones importantes es la traducción de los numerosos textos latinos, italianos y portugueses que contiene la obra.

El mundo del gracianismo puede estar de enhorabuena con la publicación de esta edición de la *Agudeza y arte de ingenio*. Es una obra de investigación para investigadores de la obra de Gracián. Creemos que la localización de las fuentes de inspiración de Gracián llevada a cabo por los autores de la misma, allana el camino a los numerosos estudiosos del pensador aragonés, muchos de los cuales suelen tropezar con esta obra tan compleja. Los autores de la presente edición son tres conocidos gracianistas, cuyos trabajos gozan de gran prestigio entre los estudiosos del Barroco.

Manuel Martínez Romano

CAÑAS, José Luis: *Antropología de las adicciones. Psicoterapia y rehumanización*. Dykinson, Madrid, 2004. 450 pp.

En este manual se presenta una visión antropológica de la persona que fundamenta el fenómeno de las adicciones y, sobre todo, de la persona adicta y su re-humanización posterior. Podemos reseñar algunas de sus mejores conclusiones como las siguientes:

En primer lugar, la persona adicta no es el "sujeto" (menos aún el "objeto"), ni el "individuo", ni el "paciente", ni el "usuario", ni el "consumidor", etc., tal como se la trata no ya en el plano coloquial, sino en el discurso académico y en los manuales científicos. Ciertamente puede querer decir todo eso, pero desde luego es mucho más que eso: la persona adicta ante todo, y antes que adicta, es *persona*. Y en esta afirmación encuentra el profesor Cañas que el mundo de las adicciones es una *des-personalización*, y que para salir de ese mundo y provocar un cambio de vida definitivo no basta con utilizar unas técnicas del modo adecuado, es necesario una visión integral de la persona esperanzada. Y eso, en principio, no lo pueden aportar las ciencias particulares por sí solas, antes bien necesitan de un fundamento antropológico previo.

En segundo lugar, las causas de los fenómenos adictivos principalmente son causas existenciales que *están* en la persona adicta, pero *no*

son constitutivas de su ser íntimo. Las adicciones están de muy variadas formas instaladas en las personas esclavas de sí mismas, por ejemplo como enganche a la realidad virtual, como trabajo adictivo o como ortorexia, como sectadependencia y/o sexodependencia, como adicción al alcohol, al tabaco o a psicofármacos, o sobre todo como drogadicción, etc., pero no forman parte de la estructura constitutiva de la persona de manera fatal e inexorable. Antes bien, como dice el profesor Cañas, son los efectos visibles del vacío existencial y de la falta de recursos personales y de estancamiento del desarrollo personal.

En tercer lugar, si la persona no está condicionada en su ser de forma absoluta ni determinada irremisiblemente, ello lleva a afirmar la existencia de *procesos evolutivos* de maduración o perfección, por un lado, y de regresión o imperfección, por otro, en su estructura constitutiva. Sólo partiendo de la afirmación de la *libertad esencial* (capítulo 3) se puede entender que la persona elija construirse (procesos de madurez), o destruirse (procesos de regresión), (capítulo 4). Pero no puede elegir no ser persona: a este nivel de fundamento, elegir ser animal sólo sería una metáfora literaria. Se es persona se quiera o no serlo. Se sea adicto o no.

En cuarto lugar, José Luis Cañas se acerca a los fundamentos antropológicos de la persona adicta desde las tres perspectivas clásicas de las Ciencias Humanas: la filosófica, la psicológica y la educativa.

Al echar una ojeada *filosófica* a los comienzos de la filosofía contemporánea (siglo XIX), el autor repara en dos grandes pensadores con dos modelos de persona polarmente opuestos que van a marcar dos estilos o tendencias contrarias de vida, y a quienes dedica un capítulo muy sugerente: la persona trascendente de Sören Kierkegaard, por un lado, y la persona inmanente según Friedrich Nietzsche, por otro. Después, de entre las grandes corrientes del pensamiento actual, particularmente se detiene el profesor Cañas en la Fenomenología, el pensamiento existencial —con sus dos grandes tendencias: la filosofía de la existencia y el existencialismo—, y la filosofía dialógica y el Personalismo. Filosofías que aportan la visión más universal y global del fenómeno adictivo y de su superación posterior.

La segunda perspectiva, la *psicológica*, aporta las claves del comportamiento de la persona adicta y, sobre todo, las técnicas psicoterapéuticas más eficientes en orden a la re-estructuración de su “paisaje del alma”, que diría Unamuno. Después de acercarse a los problemas epistemológicos de la psicología, entre los aspectos psicológicos de la personalidad adictiva el profesor Cañas se fija en su complejo mundo consciente e inconsciente, en su mundo emocional y en su dolor y sufrimiento, así como también distingue entre su placer adictivo y el placer personal. Sobre todo pasa revista a las principales escuelas psicoló-

gicas y a los grandes enfoques o psicoterapias, estableciendo una división clara entre *psicoterapias más excluyentes*, como los enfoques de psicología profunda y los enfoques conductistas-cognitivos, y *psicoterapias más integradoras*, como los enfoques sistémicos y los humanistas.

En lo que compete a las *ciencias de la educación*, que nos ponen ante la perspectiva de la *prevención*, los distintos modelos y programas de prevención de las adicciones hacen posible una tarea específica, tanto por parte de la Comunidad Educativa como por parte de la familia como primera y principal sociedad preventiva. La perspectiva educativa-preventiva, en fin, entre otros perfiles va a mostrar al terapeuta-educador- voluntario rehumanizador, una figura coherente con el modelo de persona que revela una antropología personalista de las adicciones.

El recorrido por estas tres perspectivas confirma el supraparadigma integrador, apuntado ya por distintos autores desde mediados del siglo pasado como Viktor E. Frankl, Ken Wilber –el paradigma holográfico–, o más recientemente Martin E.P. Seligman con su Psicología Positiva, supraparadigma que José Luis Cañas denomina *Filosofía de la Rehumanización*. Sería ésta una línea investigadora fecunda para establecer unas sólidas bases esperanzadoras de dejar de ser persona adicta o esclava y llegar a ser persona rehumanizada, o persona sin más. Si consideramos que la persona adicta es una persona des-humanizada, la lógica evolutiva de la perfección que supone que deje de ser dependiente y esclava permite concluir que, si lo consigue, es una persona nueva re-humanizada.

Por otro lado, esa persona nueva no sólo se construye a sí misma sino que también, de algún modo, construye la historia. Igual que la persona adicta no sólo se destruye a sí misma sino también a la sociedad, porque ayuda a des-estructurar la comunidad social en la que está inserto, a la rehumanización se la puede ver también desde una perspectiva historiográfica esperanzadora para el futuro de la Humanidad.

Por último, mediante la *educación para la rehumanización de la persona*, el autor de este enfoque recalca insistente que también el ser humano adictivo es un ser orientado hacia la esperanza, incluso en las circunstancias más adversas y en las situaciones límite, y que siempre le será posible hacer la experiencia de la esperanza y “forzar” a su propio destino.

J. L. C.

MITCHAM, Carl y MACKEY, Robert (Eds): *Filosofía y tecnología*. Edición española de Ignacio Quintanilla Navarro. Ediciones Encuentro, Madrid, 2004. 528 pp.

La técnica suscitó en los siglos XIX y XX, y sigue suscitando en esta primera década del siglo XXI, reflexiones teóricas y prácticas de tipo filosófico. Asistimos al desarrollo de múltiples intentos de comprender la técnica y de orientarla, y, a veces, de explicar o interpretar el mundo desde el artificio técnico. El pragmatismo generalizado que parece avanzar incontenible por los caminos de la situación actual de nuestra cultura bebe en las fuentes de lo inventado y proyectado por el hombre a fin de satisfacer sus deseos e intereses.

Quizás nunca ha sido tan necesario como ahora saber discernir entre las aportaciones favorables a un futuro humano más feliz o razonable y los riesgos desestabilizadores o destructores que ciertos desarrollos técnicos traen consigo. El proceso actual de mundialización (globalización), impensable sin los últimos avances técnicos, abre nuevas posibilidades de organización humana que permiten superar la pobreza, el hambre y el analfabetismo en cualquier parte de nuestra Tierra, pero se requiere pensar los modos de evitar la tentación en que pueden caer algunos de promover un totalitarismo generalizado, incluso bajo apariencias democráticas.

A ello nos puede ayudar la lectura de este libro. En él varios pensadores analizan y critican (en el sentido de *juzgar*) el fenómeno técnico. Una ventaja de la mayor parte de sus trabajos, frente a la llamada «filosofía académica», es que el lector medio puede entenderlos sin apenas destreza en el manejo de lenguajes, obras y corrientes filosóficas no siempre caracterizadas por su sencillez.

El editor español, por razones sensatas, no ha querido hacer una versión completa y exclusiva del original americano, publicado en 1983. Ha respetado, sin embargo, las líneas generales de la estructura temática de su índice. En la primera parte se abordan aspectos cruciales para la conceptualización de la técnica y de lo técnico, en especial desde sus fronteras con la ciencia. La segunda parte se centra en los principales aspectos éticos y políticos. En la tercera parte es recogida la perspectiva religiosa y espiritual, en sentido amplio, del debate sobre la técnica. La cuarta parte trata cuestiones ontológicas y antropológicas.

Nos encontramos ante una compilación de autores y debates clásicos, plenamente vigentes, sobre filosofía de la técnica. Nos pueden confirmar la verdad de esta afirmación los nombres de los autores seleccionados: I.C. Jarvie, Mario Bunge, Lewis Mumford, Jacques Ellul, Emmanuel G. Mesthene, C.S. Lewis, C.B. Macpherson, Yves R. Simon, George Grant, Nicolás Berdiaev, Eric Gill, W. Norris Clarke, Lynn White,

Ernst Jünger, F. Dessauer, Hans Jonas, Webster F. Hood. Aquí no me resisto a indicar algo que echo de menos. ¿No mejoraría la comprensión de estos autores si se añadiera una breve presentación de su vida y obra al principio o al final del capítulo correspondiente a cada uno de ellos?

Por otra parte, tal añadido no haría más que perfeccionar la adaptación de la obra a los lectores del mundo de lengua española. Adaptación que ha constituido una de las preocupaciones principales de Ignacio Quintanilla Navarro a la hora de llevar a cabo su edición, y que le ha impulsado a promover la traducción de todos los textos a partir de su lengua original y no de su traducción inglesa, lo mismo que a efectuar una acomodación de la bibliografía a las posibilidades del lector hispano.

Completan la edición española un extenso estudio preliminar del profesor Ignacio Quintanilla Navarro, su editor, titulado «Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía del siglo XX», y un apéndice de Javier Echeverría sobre las tecnologías de las comunicaciones. El estudio preliminar, además de ofrecernos un encuadre de la filosofía de la técnica dentro de la filosofía occidental del siglo XX, nos proporciona una profunda meditación filosófica sobre la técnica. Parte de la convicción de que técnica y filosofía han estado unidas siempre desde los antiguos griegos hasta el momento actual, hasta las filosofías, por ejemplo, de Husserl, Scheler, Dewey, Heidegger, Gadamer y Habermas, aunque el descubrimiento de una genuina filosofía de la técnica le hubiera estado reservado al siglo XX. La técnica se mostraría como una dimensión radical de la condición humana y, por tanto, «de toda forma humana de saber y de actuar, de habitar el mundo y de sentirlo» (p. 19). Es decir, el nivel de implicación de la técnica en la configuración de cualquier discurso filosófico sería mucho mayor de lo que se suele admitir. Dos tareas fundamentales corresponderían a la filosofía en el mundo actual: habilitar una racionalidad axiológica para la técnica, lo cual supone, en cierto sentido, esclarecer la técnica desde la filosofía que ya tenemos; y esclarecer la racionalidad epistemológica de la técnica y desde la técnica, revisando e interpretando la filosofía que ya tenemos, sus categorías y procesos tradicionales, a partir de nuestra técnica.

Podremos estar en desacuerdo y, sin duda, lo estaremos con algunas tesis de las que se defienden en este libro. Pero el fenómeno técnico, con todo su poder y complejidad, está ahí. *Pensar la técnica* es un desafío al que no puede escapar ningún filósofo en nuestra situación cultural. Su lectura, pues, independientemente de nuestro grado de acuerdo con los distintos autores, al menos nos incitará a intentar comprender más adecuadamente la técnica, captar sus posibilidades y límites, y a entendernos mejor a nosotros mismos en relación con el mundo técnico.

Ildelfonso Murillo

TATARKIEWICZ, Wladislaw: *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Traducción de Francisco Rodríguez Martín. Tecnos-Alianza Editorial, Madrid, 2004. 422 pp.

Ya el hecho de ser una reimpression de la séptima edición de 2002, en la Colección *Neometrópolis*, nos habla de la aceptación de la presente obra por parte del público. En realidad, no es solamente la historia de esas seis ideas ya explícitamente señaladas en el título; se va también esbozando la historia de los conceptos de gracia, sutileza, sublimidad, clasicismo, romanticismo, etc. Basta ver el índice final de conceptos para comprobarlo.

El autor es una de las grandes figuras del humanismo polaco del siglo XX, cuyo reconocimiento internacional se debe a su extraordinaria y meritoria labor de ordenar unas nociones y conceptos en el ámbito de la estética y su historia, formulando sus propias soluciones e introduciendo unos criterios pluralistas. En efecto, considerando insostenible la concepción monista de un sistema estético, se muestra claro defensor de un pluralismo estético; es decir, de un pluralismo en cuestiones esenciales como la concepción del sujeto y de los objetivos de la estética, así como en lo referente a la teoría de las expresiones estéticas, de los valores estéticos, de las concepciones y hasta de las mismas obras de arte. Contra lo que, a primera vista, pudiera parecer, después de lo dicho, lejos de defender la relatividad y subjetividad de los valores, con su pluralismo estético, cree nuestro autor estar interpretando más acertada y hasta más realísticamente el hecho de la existencia de diversos valores estéticos.

En efecto, según él, los valores no son ni subjetivos ni relativos. Son simplemente «inmensos» y no pueden reducirse a un solo y único patrón. La multiplicidad de lo que llamamos arte es, para él, un «hecho». En diferentes períodos, países, tendencias y estilos, las obras de arte no sólo tienen formas diferentes, sino que cumplen incluso funciones diferentes, expresan intenciones diferentes y funcionan de modos diferentes.

Una simple mirada a la temática del libro muestra ya claramente el enfoque de la misma, así como el criterio con que se ha desarrollado, lo cual vendría a confirmar el fundamento histórico del denominado «pluralismo estético» defendido por el autor. El arte: historia de un concepto, historia de una clasificación, historia de la relación del arte con la poesía, es la materia de los primeros capítulos. La belleza: historia del concepto, historia de la categoría, disputa entre objetivismo y subjetivismo, es el tema de otros tres capítulos. Los dos siguientes capítulos llevan respectivamente por título: La forma: historia de un término y cinco

conceptos; La creatividad: historia del concepto. Mímesis: historia de la relación del arte con la realidad; historia de la relación del arte con la naturaleza y la verdad, es el tema de dos nuevos capítulos. Y así reza el último capítulo: La experiencia estética: historia del concepto.

Puede ya apreciarse ser el método **expositivo** un método histórico-filosófico, analítico y no normativo, a través del cual se va mostrando el autor liberal, pluralista, antiformalista. Rechaza toda solución extrema y monista. «Estética del término medio» sería, pues, la mejor denominación que pudiera aplicarse a su sistema. Sus méritos principales son una extraordinaria semántica, un profundo análisis de los problemas, con una no menos profundas interpretaciones, revisiones históricas, clasificaciones precisas de las posturas y de los conceptos discutidos. Su erudición, lucidez y claridad hacen de su obra una fuente inestimable para estudiar la historia de la estética.

Se cierra la obra con una extensa Bibliografía (pp. 387-411) compilada a partir de las notas del autor, y con un índice de conceptos y otro de autores.

M. Díez Presa

ZAMBRANO, María: *La razón en la sombra. Antología crítica*. Edición de Jesús Moreno Sanz. Ediciones Siruela, Madrid, 2004. 734 pp.

Como *antología*, nos brindan estas páginas una sistemático-unitaria panorámica de toda la obra de María Zambrano, incluyendo incluso algunos inéditos clave e informando con precisión sobre la todavía no escasa parte inédita de dicha obra. Como *antología crítica*, va más allá de toda simple ordenación temática o cronológica, y nos va dando una explicación e interpretación de las coordenadas intelectuales, espirituales y políticas en que surge y se desarrolla el singular pensamiento de esta egregia figura: pensamiento que, de principio a fin, es una indagación filosófica y espiritual acerca del alma perdida en Occidente y que Zambrano nos devuelve más vistosa y enriquecida. En efecto, nuestra pensadora ha contribuido a la historia de la filosofía desvelando y dando cauce de razón a todo lo que la pura razón occidental había dejado en el olvido, sin *logos*, sin luz, como un mundo, ya no en «crisis», sino en completa «orfanda», y en el que había triunfado el puro «color de imperio», es decir, el poder no sólo descompasado ya del *saber* y el *amor*, sino absoluto intrumentalizador de esas otros dos órdenes humanos.

Las cuestiones cruciales que tal labor le vendrá a plantear pueden sintetizarse, pues, en ese nudo —y mundo— de relaciones —y en esa entrecruzada meditación con que las aborda— entre *el poder*, *el saber* y

el amor. Así es cómo ya en el primer capítulo de dicha Antología se trata de ofrecer, bajo ese título, la genealogía política del pensamiento zambrano y la rigurosa conexión con la crítica cultural de Occidente que realiza desde sus inicios así como con la respuesta que va perfilando frente a ese denunciado racionalismo occidental, tan ajeno a todo saber del alma. Evidentemente, tal respuesta, lejos de ser una renuncia a la razón y al *logos*, es más bien la *crítica* a una razón alicorta, reduccionista y escindida de la vida, frente a la que, sucesivamente, irá Zambrano suscitando primeramente una *razón integradora*, enseguida *miseri-cordiosa* o «apasionada», *mediadora*, después, y, finalmente, *razón poética*, que viene a sustentarse en esas tres anteriores y que incluso se va prelujiando en ellas: razón poética, que es un signo típicamente distintivo de Zambrano. Y, bajo este aspecto, como muy acertadamente dice J. Sánchez-Gey, «la razón poética, razón creadora, recorre los grandes temas que le preocupan a Zambrano desde los primeros escritos: lo sagrado, el problema en España, y la reforma del pensar. Así la razón poética ahonda en la posibilidad de la filosofía, búsqueda de lo universal en la raíz de lo vital como convivencia. La escritura y el pensar comportan, pues, una forma de vivir y convivir entre los hombres y con lo divino» (*María Zambrano, Raíces de la cultura española*, Madrid, 2004, p. 5). Se puede, pues, afirmar que Zambrano busca el modo de fundir filosofía, poesía y religión, como una forma de hacer descender a la razón hasta la experiencia vital que le diera origen, o como una forma de ser y hacer que una ancha razón «se deslice —en palabras de la misma Zambrano— por los interiores también, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, como una gota de felicidad».

Cabalmente, ya en ese aludido primer capítulo de la presente Antología aparece el contexto cronológico y temático en que declara Zambrano: «No voy, sino que vengo de la filosofía (...) La filosofía es el purgatorio y hay que recorrerlo yendo, viniendo, convirtiendo el laberinto en camino». Precisamente, una parte de esa aludida respuesta está en ese no ir hacia sino en ese volver desde la filosofía a lo que la filosofía había dejado sin voz y en sombra, en ese volver al oscuro laberinto de la historia de la vida, a sus indescifradas «entrañas» y formas vitales más íntimas.

El ya aludido primer capítulo titulado «Poder, saber y amor» viene ya a compendiar bien el núcleo mismo que orienta toda la meditación entrecruzada de Zambrano, que mostrará un momento crucial en su reflexión sobre las relaciones entre las diversas ciencias. A través de sus siete apartados va dicho capítulo recorriendo las correspondientes etapas de la denominada *razón integradora*. Tras este primer capítulo, los otros siete irán mostrando precisamente los temas esenciales de esa meditación entrecruzada.

Concretamente, el capítulo segundo, bajo el título «El sujeto y su sombra», muestra su crítica al sujeto concienialista. Lo que ahora está en cuestión es el «método» mismo del racionalismo al que opone Zambrano su singular «método» como puro camino de la vida y las medicaciones poéticas y penumbras de su claro del bosque, lugar por excelencia de la sombra —de la umbría, de la apacible penumbra—, a donde se va, no a «preguntar», sino a oír y co-responder. En suma, este segundo capítulo muestra la persistente fidelidad de Zambrano a su intuición inicial de poner en marcha «un saber sobre el alma».

Con el título de «Conocimiento pasivo —fenomenología del conocimiento y vía unitiva—», el capítulo tercero trata de mostrar la conexión de fenomenología y conocimiento pasivo con la estricta vía unitiva de todas las místicas que asumen ese nombre, sean ellas cristianas, judías, islámicas, más o menos heterodoxas, e incluso los varios hinduismos, budismo y otros más en los que también ahonda Zambrano. A través de sus ocho apartados, este capítulo analiza el núcleo mismo de relaciones que trata de establecer la razón poética constituido por lo que su primer apartado denomina «Experiencia, pensamiento, saber», y del que no vienen sino a ser respectivas derivaciones los siguientes siete apartados. «Lógica del sentido» es lo que muy bien puede definir la perspectiva gnoseológica de este capítulo, en el que se ponen en correlación las llamadas facultades humanas con los diversos órdenes expresivos y los «topoi» retóricos.

El capítulo cuarto aborda el tema de la sombra —lo perdido y escindido de la conciencia— a través de unas reflexiones y mediaciones entre «Saber y géneros literarios», tal y como reza el título del presente capítulo. En realidad, constituye el tercer orden de la lógica del sentido y del sentir zambrano —el sentido del sentir— en conexión con su teoría de las facultades y de los modos expresivos. Las relaciones entre saber y pensar, por una parte, y entre formas de conocimiento y géneros literarios, por otra, ponen aquí de relieve una intensa reflexión sobre los «pasos» históricos de religión-cosmogonías-tragedia-lírica-filosofía-métodos experienciales-novela-teatro: pasos históricos y manifestaciones de nudos que no acaban de deshacerse y de pasiones que no acaban de pasar en la historia. Con lo que viene ésta contemplada como historia de las desesperanzas y desesperaciones, de los delirios y del sacrificio.

Cabalmente, bajo el título «Sociedad e historia», sobre esa visión se estructura el capítulo quinto: tanto de una historia sacrificial como de unas teorizaciones de la sociedad constituidas sobre padeceres y figuras míticas que no acaban de consumir sus argumentos, y que no vienen sino a contribuir así a unas relaciones sociales fantasmagóricas, en las que no es posible ya que circule un tiempo respirable, y de las que, en últi-

ma instancia, sólo se deriva la opacidad, el enmascaramiento y la dominación. Se irá, pues, viendo cómo las dos críticas de Zambrano al «absolutismo» (del pensamiento y de la configuración social) y a las «utopías» nos conducen de la mano a sus propuestas de una historia ética, y no trágica, y radicalmente confluyente con su búsqueda de una religión auroral, es decir, de una «religión de la luz no sacrificial».

Como natural continuidad del capítulo anterior, se centra ahora el capítulo sexto en «España». Sin dejar de prestar atención a los años que, desde 1928-1929, pasando por la República, llevan a la guerra civil, en realidad es desde 1936 cuando comienza Zambrano a escribir específicamente sobre España, sobre sus movimientos literarios y el pensamiento poético español: pensamiento que, concretamente, entre 1936 y 1939 se le presenta como el germen más esperanzador que España puede aportar para salir de la crisis en la que se encuentra toda la cultura europea. En la selección que se ofrece de los diversos escritos de autores españoles pueden descubrirse las influencias y confluencias más inmediatas de su propio pensamiento. Así sucede con sus tres «maestros»: Ortega, Unamuno y Machado, y sus tres «hermanos»: Bergamín, Emilio Prados y Rafael Dieste. Dentro de este capítulo sexto adquieren especial interés los dos textos del apartado tercero: «La pintura», que abre nuevas vías de comprensión de la génesis misma del pensar conjuntamente arte-tiempo-historia-sueños.

Desde la perspectiva general por la que se define el primero, el capítulo séptimo es ahora el que mejor explica los capítulos segundo y tercero. Con sus tres apartados —«Fenomenología de lo sagrado y lo divino», «Los sueños, el tiempo, el sueño creador y «El despertar y el centro»— se muestra aquí la *oscura* respuesta de Zambrano a la filosofía. Diríase que se intensifica su adentramiento en la espesura, en la oscuridad indescifrada, proyectando la luz de la razón sobre esa oscuridad: una luz que, al decir de ella misma en «Los bienaventurados», va penetrando hasta la misma «alma vegetativa». El editor de la presente *Antología*, Jesús Moreno Sanz, piensa ser esta denominación «Del punto oscuro al centro creador» —que da título a este capítulo— «la que más certeramente convenga a la médula de este pensar: es realmente su *método*, su camino; conforma el *péndulo* y la *balanza* donde Zambrano ve moverse y sopesarse la posibilidad de *salvación* de toda vida humana (...) Esta es la destilación más concentrada que van produciendo sus mentadas *razones*, desde la juvenil integradora hasta la plena razón poética. Esta es la alternativa que Zambrano en su *praxis* ofrece a la pura lógica racionalista; ésta es su *lógica* del sentir» (pp. 43-44).

Finalmente, el capítulo octavo —«Formas íntimas de la vida humana»— ofrece los que pueden calificarse como textos capitales de Zambrano en torno a los que consideraba ella ámbitos de la vida todavía

irredentos por la filosofía: el tiempo, el amor, la piedad, el rencor, la envidia, la Nada, la propia muerte, «los bienaventurados» —categoría del ser, según Zambrano, y figura esencial de tales «formas íntimas de la vida humana»— y, finalmente, la carne. Todas estas formas íntimas de la vida humana son, para Zambrano, unitariamente categorías del ser y de la vida, que dan color a la existencia y que configuran la historia verdadera de la vida del hombre sobre la tierra, que Zambrano sueña y parece empeñada en convertir en «tierra preciosa».

Discutible, criticable y, seguramente, para no pocos pensamiento con su más de literatura o de mística que de filosofía, no hay duda de que nos hallamos ante una concepción original en la que claramente se adivinan unas relaciones precisas con la filosofía, así como unas inquietudes y unas problemáticas para las que no dejaría de tener su respuesta la filosofía: una respuesta que María Zambrano ha iniciado con su original y luminoso pensamiento.

M. Díez Presa

THIEBAUT, Carlos: *Invitación a la filosofía. Pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad*. Editorial Acento, Madrid, 2003. 304 pp.

Thiebaut, autor de un crecido número de libros, es catedrático de filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. El interesante y sugerente libro que aquí presentamos refleja, acentúa y aplica ideas que alumbrara ya la filosofía occidental y que sirven para comprender el mundo y al hombre y para extraer de tal comprensión las oportunas consecuencias. Como muy bien lo dice el autor, «si la filosofía es algo, es sobre todo tratar de entender algo de los demás y del mundo, y sacar consecuencias. Es no dejar pasar la incógnita del mundo y la nuestra propia sin respuesta» (p.11). Y «para ello empieza (la filosofía) llamándonos la atención sobre el hecho de que somos no seres de un instante sino *seres de la media y de la larga distancia*» (p.14).

Más que brindarnos, pues, abstractas ideas o teorías filosóficas, Thiebaut nos invita a pensar y reflexionar sobre puntuales pero decisivos elementos de nuestra vida en los que podemos ir encontrando extrañezas, opacidades y dificultades de comprensión del mundo en que nos movemos o de las cosas que hacemos o de esas otras en que creemos. Se utilizan, sí, por el autor los recursos de la filosofía, como no podía ser menos; pero sin lenguajes académicos, o acudiendo a ellos «solamente en la medida de lo necesario, para darnos cuenta de que en su

acumulada tradición se esconden tesoros: ni lo importante ni lo bello son nunca fáciles, ni obvios, ni se los topa uno de casualidad» (p.25).

Como ya su mismo título viene a declararlo, se divide el libro en tres partes. En la primera, titulada *La incógnita del mundo*, se habla de cómo aprender a percibir, a no engañarse, a razonar, a ser coherentes, incluso a dudar e, incluso, a reconocer los errores. Bajo el título *Una vida examinada*, la segunda parte trata de responder a esa pregunta ética que viene ya como inviscerada en la pregunta por nuestra identidad. Y en la tercera parte, cuyo título es *Hacer la ciudad*, se expone cómo una sociedad justa no nos hace necesariamente felices; sólo hace posible que podamos serlo. El capítulo final, y a modo de *Conclusión*, titulado *Identidad, contingencia y responsabilidad*, viene a mostrar que lo que somos como sujetos sólo llegará a hacerse patente en lo que hacemos y en ese entramado de creencias y de valores, de principios y de fines, que explicitamos ante los demás y ante nosotros mismos.

Además de sugerente e incluso estilísticamente atractivo y de fácil lectura, bien merece este libro su recomendación por lo que tiene de aleccionador, a pesar de no pretender ser «ni una lección ni una clase o conjunto de ellas»(p. 26). Su originalidad está en hacernos «entender que nos es difícil entender» y en hacernos «comprender qué y cómo es sacar consecuencias» (p. 16). El libro ayuda a «entender» e ilumina el modo de «sacar consecuencias».

M. Díez Presa