

Crítica de libros

LEYRA, Ana María: *La Mirada creadora. De la experiencia artística a la Filosofía*, Península, Madrid, 1993. 225 pp.

La mirada creadora nos emplaza ante unos ojos desmesuradamente abiertos. Abiertos y tendidos hacia el horizonte sin límites del arte. Ojos del artista y ojos del contemplador, que miran y sospechan. Porque se sienten fascinados, atraídos y amenazados. De *fascinare* que es hechizar, embrujar, echar mal de ojo... Mirada creadora.

Santo Tomás dibujaría una leve sonrisa al ver juntas estas dos palabras. Porque crear es atributo exclusivo de Dios. Pero resulta que el hombre artista puede hacer algo que ni Dios mismo podría hacer: ser artista. Dios no es artista. Le basta con ser creador. El arte es privilegio humano de poner, recomponer, cambiar, combinar, indagar, imaginar, triunfar... o fracasar. Dios ni triunfa, ni fracasa, ni recompone, ni indaga. Todo lo ve y hace con absoluta simplicidad. Su ojo omnividente ni sospecha ni queda fascinado. El artista, en cambio, «crea» obras de arte. Por eso he dicho que Sto. Tomás dibujaría una leve sonrisa, no una carajada...; que bien sabía el Angélico lo que debiera hacer incluso cuando se reía.

Pero en este momento corresponde a Ana María Leyra lanzar también su mirada sobre las obras de arte que fascinaron a los propios autores y, por supuesto, a sus contempladores. Mirada, por cierto, que tiene muy poco de inocente y mucho de cómplice, porque acepta la invitación de los artistas y se adentra sin rubor en sus mansiones, galerías, corredores, pasillos y rincones... con intenciones perversas. Perversas de *per-vertere*. *Verto* es volver y, con el *per* intensivo, sería re-volver. Revolver que es trastocar, mezclar, cambiar, juntar, separar..., pero no de cualquier modo y a cualquier precio; que aquí también la mirada se torna creadora y de lo que parecía un montón de cosas aparece una criatura de ingenio...

Tal es este libro, una obra de arte e ingenio, que nos deja fascinados a nosotros. Una pila (bien apilada) de obras literarias, filosóficas, novelas, films, tragedias... exhiben sus consonancias y disonancias, sus ritmos y sus arritmias, sus luces y sus sombras, sus bondades y sus depravaciones... al pulso de una mano que las sacude, las increpa y también las acaricia. El encuentro con las obras, nos dice, ha sido más bien fortuito que programado. Fortuito sí, pero afortunado. Las Musas siempre son generosas para quien las venera; pero siempre son imprevisibles.

Te invito a que te adentres en las páginas de este libro. Debo advertirte, eso sí, que tu alma irá perdiendo página a página la inocencia —si alguna le queda— y se contagiará del descaro «necesario» para destapar las múltiples caras y perfiles, y sombras, y contornos que irán emergiendo. Pero no te importe el pre-

cio. Paraíso terrenal sólo hubo uno, y de él fuimos arrojados de inmediato. Nos toca deambular por estos páramos y hacer un intento angustioso por reconstruir el mundo. Sus fragmentos están ahí, al alcance de la mano, en cada una de estas páginas.

La Mirada Creadora, Lo Femenino Creativo, La Creatividad Perversa son tres llamadas de encuentro emitidas en diferente tonalidad. Pero todas provienen de la misma garganta y brotan del mismo corazón. El corazón tuyo y mío, el corazón de la humanidad. Eso pretende decirnos este libro: el corazón humano tiene unos tonos y unos modos, unas melodías y unos gritos, unos horrores y unos silencios que... aparecen aquí y se ocultan allá, renacen de nuevo y de nuevo se apagan. El mismo cielo y el mismo infierno para todos los humanos, desde Adán y Eva hasta el último inquilino de este planeta giratorio.

Una tragedia, una comedia, una ópera, un film, una novela, una escultura, una pintura... son la plaza pública que cada pueblo se ha preparado para representar esta danza exultante o patética que es la vida. Siempre diferente y siempre igual. Imprevisible. «Toda obra de arte consigue crear moldes, figuras míticas que el hombre, a lo largo de la historia, va a considerar para sí mismo arquetipos y proyectos» (p. 14).

Ana María Leyra se ha permitido no sólo un paseo sino un estacionamiento en cada una de las plazas públicas para sorprender a esas enigmáticas criaturas que esperan pacientemente visitantes para su representación. Representación y posterior diálogo: aquí lo tienes.

¿En definitiva qué? Pues... la luz de las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia... con su corona multiforme de satélites, y ese fondo tenebroso de los siete vicios capitales, soberbia, avaricia, lujuria... en combinaciones, tonos y disonancias capaces de estremecer el averno. No da para más el corazón humano; ni para menos.

Pero vayamos por orden.

La primera parte: *La Mirada Creadora* nos presenta: *Estética y Mito. Medea, Estética y Utopía. El Séptimo Sello y Del Doble al Suplemente. Iván el Terrible.*

Medea es la fuerza creadora de lo irracional. Es lo femenino creador y destructor. Renace en Pier Paolo Pasolini cuyo héroe va a ser Jasón, educado por el sagaz centauro Quirón, maestro de ciencias ocultas, humanas y divinas. Glaube encarna el símbolo de Narciso.

El film de Ingmar Bergman, *El Séptimo Sello*, recrea una gran parte del mundo. Las siete cartas, los siete sellos, los siete candelabros, los siete vasos, las siete trompetas, los jinetes, los caballos, el dragón, Satanás... son fuerzas del milenarismo y la apocalíptica que emergen cuando las presiones históricas las reclaman. El siglo XX ha roto el último sello del Apocalipsis. Ya no hay secreto. Nos queda representar en obras de arte, no de vacilante filosofía, el enigma de la vida.

Hay un personaje histórico de la crueldad, la depravación, los delirios de grandeza, la religiosidad obsesiva. Se llamó Iván el Terrible (S. XVI). Revive en la imaginación de Serguei M. Eisenstein. El psicoanálisis y las ciencias modernas han desenmascarado muchos secretos del comportamiento humano: el héroe necesita un compañero (inferior) para culminar sus gestas grandiosas. Parejas que se asocian (Aquiles y Patroclo, Gilgamesh y Enkidu, Don Quijote y Sancho),

o se disocian (Caín y Abel, Prometeo y Epimeteo, Antígona e Ismene), o se convierten en inseparables-incompatibles (Castor y Pólux). Parejas también entre personas y objetos tales como árboles, estatuas...

Iván el Terrible destapa la pasión-locura del poder.

La segunda parte: *Lo Femenino Creativo* nos presenta: *La Escritura de Emily Brontë o la creación del creador*, *La Bella y la Bestia* y *Frankenstein o la Inversión del Titanismo*.

¿Para qué el arte?, se pregunta Marthe Robert. Decir que para el goce estético no es suficiente. ¿Para acceder a lo abstracto? No cuadra después de los hombres de la «sospecha». Freud, Mme. de Staël, Virginia Wolf apuntan a estratos más profundos, en la novela familiar. Marthe Robert estudia las fantasías solitarias del *expósito* (Robinson de Defoe, Don Quijote...), en tanto que los análisis de *Rojo y negro* o de Mme. Bovary se centran en el realismo y coherencia del *bastardo*.

Emily Brontë en *Cumbres borrascosas* hace que sus personajes Lockwood y Heathcliff giren en torno al mismo punto... Y como trasfondo el enigma del mal.

Sade, Sófocles, Buñuel han participado de este mismo movimiento centrípeto (y centrífugo). También la eternidad del deseo, que Dante proyecta en Beatriz, aparece en Heathcliff.

La Bella y la Bestia de Madame Villeneuve es la lucha del bien (la belleza) y el mal. No el discurso (Platón, Leibniz) sino la sensibilidad (Baumgarten, Kant) nos ayudarán a descubrir el rostro apacible de la belleza. Bien lo sabe madame Villeneuve.

Mary Shelly crea, en 1816, un monstruo de ficción, *Frankenstein*. Es el eterno Prometeo de Esquilo, Platón, Bocaccio, Calderón, Shaftesbury, Goethe, Nietzsche de la rebeldía y la arrogancia. El monstruo (de monstrare) de M. Shelly es a la vez dios, titán y hombre, siempre dipuesto a la superación: «Ah, sed hombres, sed algo más que hombres».

La tercera parte: *La Creatividad Perversa* nos propone: *La Fascinación de Herodías* y *Saló o los ciento veinte días de Sodoma*.

La Fascinación de Herodías es el conflicto entre el poder y la belleza. El relato bíblico lo manifiesta: Herodes, el poder, se siente amedrentado por Herodías y por Salomé, la belleza, y también por Juan, la palabra.

Tres autores glosan este relato de modo diferente. Mallarmé en *Las Nupcias de Herodías* pone en juego belleza y muerte, en relación al trabajo literario y la perennidad del artista. Liliana Cavani en su film *Portero de noche* analiza los lazos perdurables de amor entre un militar de las SS. y una prisionera judía en un campo de exterminio. Valle Inclán, en *La Cabeza del Bautista*, ve a sus figuras disminuidas a la condición de marionetas ante los ojos del artista-creador. Es una crítica a todo poder humano.

Saló o los ciento veinte días de Sodoma. Sade se propone recorrer todos los velos y dejar aparecer los hechos en toda su claridad. Sencillamente saberlo todo y decirlo todo. Ni el libertino ni su víctima sueñan mundos. Pero tal aspiración puede conducir al silencio. Nada queda por decir.

Pasolini sigue fielmente a Sade en su película *Saló*. La violencia de la palabra en Sade es la violencia de la mirada en Pasolini: verlo todo. Sade, Pasolini, como Goethe, Dante... pretenden un descenso a los abismos, único espacio donde es

posible el encuentro con la belleza.

Por este libro ha desfilado una turba de personajes y obras de todos los tipos y composturas. Bagaje imponente de actitudes, tensiones, apariencias, gestos, cuerpos claros y radiantes de belleza unos, oscuros y horrendos de fealdad otros. Cortejo formidable que la vida se ha preparado para exhibir sus arcanos y sus enigmas. Sin embargo, la síntesis final bien pudiera compararse a una *sinfonía* de palabras, ritmos y melodías que brotan del alma de nuestra autora: lo informe y discordante se ha trocado conforme y concordante al pulso de un corazón que les ha imprimido medida y cadencia. La creatividad se entrega a quien le abre generosamente las puertas de su casa.

Nosotros mismos podemos oír esta sinfonía si nos desembarazamos del fardo de oficios y beneficios que nos agobian y nos sentimos libres para la aprehensión de lo esencial; es decir, libres para la contemplación, el amor, el dolor, la veneración... El arte, la filosofía, el impulso creativo sólo se hacen voz y música en aquellos oídos aptos para percibirlos. Este libro puede ser tu oportunidad.

Javier Oroz Ezcurra

LÓPEZ SAENZ, M.^a Carmen: *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza, Prensas Universitarias, 1994.

Desde la misma introducción del libro, desde sus primeras páginas, la autora subraya cómo el problema central y principal de su trabajo es el de la intersubjetividad, el intento de aclarar y desentrañar esta estructura del pensamiento, atendiendo al modo y manera de su constitución. En el abundante número de páginas que componen esta obra el lector interesado podrá observar que se da cumplida cuenta de lo prometido: si se ha acercado al texto deseoso de abarcar el problema de la intersubjetividad desde el máximo de ángulos posibles, y de un modo, por lo demás, riguroso y fructífero, no quedará finalmente decepcionado. El horizonte teórico y metodológico desde el que se desarrolla la investigación es, claro está, el de la Fenomenología. Y no podemos olvidar, como otro elemento más que actúa en favor de este texto, la vigencia actual de la Fenomenología en el ámbito del discurso filosófico y más allá de sus fronteras, lo que queda demostrado también en el presente libro.

El pensamiento de Husserl, como centro de referencia ineludible, es el que de un modo más extenso ocupa el conjunto de la obra. Ahora bien, Husserl no permanece aquí como figura intocable, ajena a las críticas. Tampoco como lo contrario, ajena al reconocimiento de su labor positiva y de sus análisis certeros. Es otro de los factores que hacen más interesante el libro, por más rico, el hecho de su incursión en el pensamiento de teóricos no considerados frecuentemente como filósofos en sentido estricto. Nos referimos sobre todo a Max Weber, autor, en nuestra opinión, de gran interés no sólo en el ámbito de la sociología, sino también en el filosófico. Pero el sociólogo que más ocupa a la autora no es el que legó a esa disciplina el método comprensivo. De ese método, por lo demás, se subraya con acierto su fecundidad y se defiende, por ello, en contra de otros

modos posibles de acercamiento al tema del mundo social: positivista, estructuralista, funcionalista, por ejemplo. Es el padre de la sociofenomenología, Alfred Schütz, el que halla más presencia en el libro. La intersubjetividad, justamente, es tema de encuentro para filósofos y sociólogos, al menos los abiertos a intereses teóricos más allá de los meramente prácticos estadísticos cuyo valor último es como mínimo discutible. La Fenomenología, además, se presenta, y esta es una propuesta principal y central del libro que tratamos, como disciplina no sólo metodológica, también teóricamente adecuada tanto para los problemas filosóficos como para los sociológicos, así como para poner en evidencia las interrelaciones entre ambos tipos de cuestiones, y, más aún, la riqueza de los resultados de este encuentro entre ciencias humanas de preguntas comunes. En este sentido, la autora insiste reiteradamente en el papel positivo de la Fenomenología de valoración de la subjetividad, de la intersubjetividad de modo más preciso, en un presente dominado por el pensamiento de la muerte del sujeto. La Fenomenología no puede, sin pagar el precio de su destrucción, abrirse a lo que hubiera de positivo en la disolución del primado del sujeto, ella vive justamente del movimiento contrario. Esto también queda claramente recogido en el presente libro.

En el primer capítulo, queda subrayada claramente la influencia de la fenomenología en la sociología, en las escuelas sociológicas subjetivistas, en concreto, cuyos planteamientos hallan la acción individual como protagonista alejándose del excesivo determinismo social del funcionalismo. Estos son los problemas centrales de la fenomenología y de la sociología: el de la conciencia y el del mundo. La primera se ocupa, y por ello es de gran utilidad para la segunda, de la conciencia que constituye el significado del mundo. La fenomenología es la primera filosofía social, de hecho Husserl es resaltado como precursor de la fenomenología social, aunque fuera Schütz, como dijimos, quien pusiera en contacto explícito a ambas disciplinas, y aunque la ambigüedad de algunos de sus planteamientos se reconozca haber podido ser la causa de alejamientos puntuales entre fenomenología y sociología. El Husserl preocupado por el mundo social es el que más interesa a la autora, en coherencia con su línea de investigación.

Pero en el libro se analizan con cuidado y claridad también los conceptos básicos e imprescindibles que constituyen los pilares fundamentales de la fenomenología: conceptos como el de *epojé*, *reducción*, *subjetividad*, *transcendental*, etc.. Ello hace de esta obra asimismo de utilidad para el lector atento a la fenomenología en sí misma. La obra penetra poco a poco, mas con seguridad, en el terreno de esta corriente filosófica, abordando, no eludiendo, sus problemas, incluso los más delicados, como el del solipsismo.

Destaquemos, por ejemplo, el comentario que se le dedica al ideal de la filosofía como ciencia estricta. La pregunta, las preguntas, por la filosofía interesan sobremedida en un presente histórico dominado por el movimiento entre el rechazo extremo del pensamiento teórico y la ciega entrega a ídolos recubiertos por el manto de hojalata de la «verdad».

La autora va enfrentando, en el capítulo segundo, los textos y las obras de Husserl, en sus distintas épocas, registrando en su diversidad y problematicidad el interés central del filósofo por la subjetividad constituyente y el que fuera

también su interés, real aunque más secundario ciertamente, por la intersubjetividad. La intersubjetividad permanece en él como el horizonte sobre el que se erige la figura del yo y como el complemento justificativo de la objetividad de las cosas externas, como el fundamento de la objetividad. Así pues, y se insiste en ello a lo largo del libro, la eliminación completa del solipsismo en Husserl es imposible. Es siempre desde el seno de *mi* propia conciencia desde donde se constituye la pluralidad de conciencias monádicas. Aunque, se advierte, en textos últimos como el de *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, se desarrolla otro concepto de intersubjetividad como existencia histórica de la humanidad. El mundo de la vida es el horizonte de la intersubjetividad en el Husserl maduro, mas, en opinión de la autora, esta noción husserliana nunca quedó adecuadamente descrita.

Destaca, al margen de los problemas apuntados, la defensa de la idea husserliana de la racionalidad implícita en el mundo de la vida como sólido puntal sobre el que edificar unas inquebrantables relaciones entre la filosofía y la sociología.

En el capítulo tercero se recoge la herencia husserliana en las fenomenologías existenciales, deudoras de su preocupación por el tema de la intersubjetividad. Aquí entra en escena el pensamiento de Merleau-Ponty, cuya reflexión sobre los fenómenos sociales pretendió elevarse por encima de la disyuntiva entre lo subjetivo y lo objetivo, para adentrarse en lo social. De interés especial es su reconocimiento explícito de la inexplicabilidad absoluta de la intersubjetividad, aunque, ciertamente, su novedosa concepción de la corporalidad enriqueció la comprensión de este fenómeno. En cuanto al pensamiento sartriano, la autora critica su teoría del alter ego, recogiendo también la crítica de Merleau-Ponty. Es este último autor, en cualquier caso, el que más reconocimiento merece en la opinión de M.^a Carmen López por cuanto su teoría de la intersubjetividad es la que mejor da cuenta del fenómeno social.

El cuarto capítulo aborda monográficamente la sociofenomenología de A. Schütz. Tomando como punto de referencia la sociología de la comprensión de Max Weber, Schütz intenta superar las limitaciones de esta postura con el instrumento de la fenomenología, de la que atiende a los elementos que les son útiles a sus propósitos, esto es a la problemática del mundo de la vida. Con Schütz, la autora quiere demostrar, y así lo explicita, que la fenomenología no es un método idealizante y solipsista; que la referencia a la fenomenología es ineludible cuando se quiere estudiar comprensivamente la realidad social.

Cierra finalmente el libro un quinto capítulo de conclusiones en modo algo escueto. En él prevalece la intención de haber demostrado la fecunda utilidad de la fenomenología para la filosofía, para las ciencias sociales y en general para la vida humana. De algún modo el libro participa de la idea husserliana de que la humanidad actual está en crisis y sólo la fenomenología, como filosofía rigurosa, guarda de la racionalidad, podrá ser capaz de la victoria.

Elvira Burgos Díaz
Universidad de Zaragoza

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Barcelona, Montesinos, 1995. 158 pp.

Proponerse una breve y sencilla divulgación, podría parecer objetivo de exigua relevancia. Pero cuando se toma a un filósofo de tan grande y variada obra como Foucault, y se la logra exponer de forma inteligente, clara y correcta, acompañada del toque personal de quien goza de un profundo y amplio conocimiento sobre lo divulgado, el libro resultante supera los modestos límites que se imponía. Y eso sucede con la publicación presentada. Su autor, Francisco Vázquez, tras diversos estudios dedicados a Foucault o a la aplicación de sus métodos a ciertos campos de nuestra cultura, nos ofrece ahora un comentario sobre la obra foucaultiana desde una perspectiva general. Y ha acertado, tanto en su concienzudo trabajo para delimitar los contenidos fundamentales, como en la estructura expositiva elegida, sobria y natural, que permite una lectura ordenada y ligera.

La monografía adopta como punto de vista el motivo de la historia en cuanto crítica de la razón, clave de bóveda que sostiene con elegancia todo el edificio foucaultiano y que permite al comentador dar una idea quintaesenciada de toda su variedad y amplitud. Identificando la labor del filósofo con el uso crítico de la razón, la crítica foucaultiana entronca con la pregunta sobre el presente, primeramente formulada por Kant: diagnóstico de nuestro *a priori* histórico, diagnóstico del presente como indagación de las condiciones de posibilidad de nuestras evidencias actuales. Para ello, apoyado en el concepto clave de *acontecimiento*, el ensayista ve en Foucault una tarea de *eventualización*, operación que permite exponer como acontecimiento, como resultado imprevisto de una miríada de procesos encontrados, lo que corrientemente se percibe como estructura universal al abrigo de los avatares del tiempo. Desde tal perspectiva, el comentador dedica buena parte de su texto a pasar revista sobre las diversas series de eventos que constituyen nuestro presente, nuestra racionalidad y nuestro ser: a pasar revista sobre las diversas prácticas discursivas y sociales que han dado lugar a las formas de subjetividad que nos constituyen y dominan.

En la visión retrospectiva elaborada por el mismo Foucault al final de su trayectoria –y que el autor del libro presentado acepta–, crítica de la razón equivale a crítica del sujeto, una vez éste ha perdido su antiguo papel fundador: crítica de los *moldes de sujeto* generados en las diversas tramas históricas. De ellas da cuenta sucintamente el libro de Vázquez, desde los primeros escritos de Foucault, aún feudatarios de la filosofía del sujeto, hasta los últimos, en que se analizan las *prácticas de sí* como ejercicio de libertad. Precisamente a través de éstas últimas –repara el autor– se hace posible la resistencia al poder; y esto permite concebir la historiografía de Foucault como *contrahistoria* que ve nuestro orden social y político asentado sobre los azares de las relaciones de fuerza.

El talante de este trabajo sobre Foucault tiene muy en cuenta la tercera fase de su recorrido intelectual, en la que el filósofo incardina, dentro de la misma estilística de la existencia, la práctica filosófica en cuanto trabajo de libertad, en cuanto tarea de pensar siempre de nuevo. La actividad filosófica consiste en un estilo de vida que incluye simultáneamente textos, acción política y proyecto personal. Por eso el autor del ensayo, que rehúye, sin embargo, toda forma de

biografismo, incorpora atinadamente aspectos de la experiencia ética y política del pensador. Con ello puede cerrar su círculo interpretativo, por mor de una parte fundamental de la producción foucaultiana, ausente o mal tratada en numerosos estudios sobre el filósofo por diversos motivos.

Pedro M. Hurtado Valero

Díaz, Carlos: *Vocabulario de formación social*. Edim, Valencia, 1995. 537 pp.

Desde hace dos años se han organizado en Valencia, por iniciativa de la Delegación Diocesana de Cáritas, unos cursos de formación en el compromiso social y político del cristiano. Estos cursos han partido de la convicción de que no basta la buena voluntad y la generosidad de muchos voluntarios para realizar una acción social solidaria que sea verdaderamente eficaz. Es preciso profundizar en la realidad social en que se actúa, en los principios rectores de la vida social y política, tanto en su dimensión técnica como en sus implicaciones éticas, inspiradas estas últimas por la doctrina social de la Iglesia. El Instituto Emmanuel Mounier, fundado por Carlos Díaz en 1984, se prestó desde el principio a elaborar los materiales que sirvieran de base a estos cursos, tratando de aunar la claridad que hicieran accesibles estos textos a personas sin una cualificación filosófica y sociológica especial, con el rigor necesario para una comprensión suficiente de la realidad estudiada.

La experiencia realizada hasta ahora ha animado a la publicación de textos de referencia para esta tarea educativa. El volumen que presentamos aquí se enmarca en este contexto y constituye posiblemente el trabajo más abarcante y ambicioso.

Contra la que suele suceder en textos tan amplios como diccionarios o vocabularios, no es una obra en colaboración, sino que todo él ha sido redactado por Carlos Díaz. Esto tiene la ventaja de una gran unidad estilística y temática, así como la vertebración de todas las voces desde una perspectiva teórica común, que, en este caso, es la del personalismo comunitario.

Late en todo el volumen el cálido humanismo de Carlos Díaz, que trata de hacer justicia a todos los niveles de la experiencia personal. Pero, como todo el que haya leído alguna de sus numerosas obras, no existe en su enfoque nada que pueda sonar a irenismo ni a solución de compromiso, que acaba condenándose a la esterilidad teórica. Por el contrario, impregna todo el texto un tono de radicalidad, que procede de la imposibilidad de avenirse a componendas en la causa de la justicia. Ésta ha de mirarse de manera privilegiada a los más necesitados, de dentro y de fuera.

El estilo es una apuesta por la claridad, la cordialidad y la cercanía. Pero, debajo del despliegue de cada una de las voces, existe una sólida urdimbre teórica de amplio espectro, fruto del gran conocimiento del autor de las corrientes teóricas presentes y pasadas que confluyen en el estudio de la realidad social y política, desde los clásicos griegos, medievales y modernos, pasando por el movimiento obrero, con especial atención al socialismo autogestionario, hasta las más recientes teorías del consenso comunicativo. Ciento cincuenta y cinco vo-

ces, en una presentación editorial magnífica, ofrecen a quien se interese por la realidad del compromiso social y político, un abundante material de reflexión y de formación personal.

José M.^a Vegas

SAVATER, Fernando: *Diccionario filosófico*. Planeta, Madrid, 1995. 460 pp.

La filosofía de Savater irradia optimismo humanista. Vive a gusto en este mundo. Dios es una fantasía irreal, pero esto no sucede con el hombre. El gran protagonista de la filosofía de Savater es el individuo humano concreto. Todo el libro transcurre entre dos citas, que revelan su concepción de los límites y posibilidades de la filosofía. La primera recuerda unas palabras de Martinus von Biberach, llenas de perplejidad: «Vengo de no sé dónde, / Soy no sé quién, / Muero no sé cuándo, / Voy a no sé dónde, / Me asombro de estar tan alegre.» La segunda, tomada del *Ensayo sobre el día logrado* de Peter Handke, destaca su apuesta por esta vida: «... Luego, liberado tanto del dios del momento como del de la eternidad, aunque sin aquel afán por quitarles la fuerza a los dos, siguió el período de un tercer poder, de un poder meramente del aquí, declaradamente mundano, y éste —qué me importa, helenos, vuestro culto al kairós, vuestra felicidad celestial, cristianos y musulmanes— apostó por algo que estaba en medio de los dos, por el logro de cada una de mis cosas de aquí, por que se lograra el tiempo único de la vida...»

Aunque este libro adopta el orden alfabético de los diccionarios, su contenido tiene poco que ver con el de cualquier diccionario convencional de filosofía. Nadie busque en él información sobre los conceptos y autores principales de la tradición filosófica. No encontramos, por ejemplo, los conceptos *hombre, persona, absoluto, verdad, conocimiento, sustancia, esencia, forma, lenguaje*. Tampoco hay capítulos dedicados, entre otros, a *Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Ockam, Suárez, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Ortega y Gasset*. Más que una enciclopedia filosófica o una historia de la filosofía, como otros diccionarios, es una breve presentación de los temas y problemas que interesan a Fernando Savater.

Una interpretación adecuada de este libro requiere acudir, tras la lectura de la introducción, a los que considero capítulos fundamentales: naturaleza, religión, ética, democracia, universalidad, muerte y alegría. Los dos primeros, naturaleza y religión, delimitan el ámbito de su humanismo; rechaza las concepciones naturalistas del hombre, pero también toda metafísica religiosa, toda trascendencia. Los tres siguientes ofrecen una síntesis de su filosofía práctica: ética y política. En los dos últimos se reflexiona sobre las actitudes y objetivos más deseables de la existencia humana; son un manifiesto a favor del disfrute de esta vida, invitando a superar las falsas esperanzas de inmortalidad o supervivencia tras la muerte.

Algunos capítulos nos revelan las principales fuentes de inspiración del pensamiento de Savater. En este sentido son especialmente significativos la intro-

ducción y los capítulos dedicados a Espinosa, Voltaire, Rousseau, Nietzsche, Bertrand Russell, Santayana y Cioran. A cuatro filósofos admira sobre todos: a Demócrito, Epicuro, Espinosa y Nietzsche. El mejor filósofo de todos los tiempos habría sido Espinosa.

Las claves de esta obra, de toda su filosofía, son expuestas en la introducción. La filosofía la componen, más que un repertorio de trascendentales certidumbres, un conjunto de *antídotos contra intransigentes alucinaciones colectivas*. Especialmente se nos advierte que la tarea actual y prioritaria del filósofo es «tomar intelectualmente partido por la civilización humana única frente a lo que en cada una de las diversas culturas se opone a ella» (p. 35). Critica a los foros que tratan de certificar la muerte de la filosofía a manos de la ciencia. Tres características básicas distinguen a las convicciones filosóficas: «proviene de intuiciones explicables a partir de razonamientos basados en la observación y la experiencia intersubjetiva, no se transmiten por simple impregnación cultural o a través de ritos colectivos sino más bien de persona a persona (es decir, por medio de un indeleble esfuerzo individual), y tienden a simplificar o contrarrestar la frondosidad mitológica que socialmente compartimos en lugar de aumentarla» (p.24).

Si leemos con atención los distintos capítulos, descubriremos la respuesta *provisional* que da Savater a los problemas que se plantea. Pues la filosofía no favorece la rutina satisfecha de la vida sin dudas ni problemas, sino la incómoda audacia de la incertidumbre y el desasosiego.

A pesar de todo, manifiesta una total certeza respecto a ciertas conquistas que considera positivas: el método científico, el escepticismo ante los dioses, la autonomía política de los individuos (p. 97). Es brillante su análisis del significado del término «democracia». Lo revolucionario de la democracia sería su capacidad de asumir bajo una superior igualdad legal y política todas las desigualdades efectivas: de rango, posesiones, educación, aptitudes, raza, familia, sexo, credo, etc. La democracia no es nada más ni nada menos que un método de convivencia civilizada. Manifiesta su convicción de que es preciso conservar en marcha el ánimo de la revolución democrática iniciada hace ya tanto tiempo en un pequeño rincón de Mediterráneo, del mismo modo que se requiere mantener encendida la llama del examen filosófico nacida por la misma época y en el mismo lugar.

Una exposición detallada y crítica de este libro exigiría un análisis y valoración del pensamiento de Savater en sus líneas básicas. Sólo me voy a permitir insinuar algunos reparos que han suscitado en mí ciertas posiciones respecto a las tradiciones religiosas.

Reconozco sus aspectos positivos desde lo que considero deseable promover, por razones fáciles de comprender, en la actual situación filosófica: crítica del racismo biologicista y del determinismo culturalista, ponderación de la dimensión creativa del individuo humano, defensa de la libertad, de la solidaridad y del universalismo, transparencia y brillantez de la expresión literaria, etc. Pero se deja arrastrar irracionalmente, en nombre de un supuesto ideal ilustrado, por prejuicios antirreligiosos y anticlericales. No justifica suficientemente la inconsistencia e intrínseca falsedad de la religión; se limita a repetir acriticamente algunas críticas de la religión, lo cual implica una visión muy parcial de la historia de

la filosofía. ¿Por qué la filosofía ha de ser necesariamente *atea*? ¿Sólo se reduce la religión a fe y obediencia? ¿Qué nos asegura absolutamente «la plena inmanencia terrenal de la existencia humana»? ¿El que algunos filósofos no echen nada en falta equivale a la verdad de que no falta nada? ¿Por qué es imposible una revelación sobrenatural? La tradición filosófica nos ofrece abundantes ejemplos de pensadores que no han juzgado incompatibles la verdad filosófica y la verdad religiosa.

¿Verdaderamente no hay más ley que la que el hombre se da a sí mismo? ¿Todo es pactable y revisable en una democracia? ¿También lo es la muerte de los ancianos y enfermos que estorban o de los niños que sobran? Un humanismo sin fundamento absoluto parece transformarse fácilmente en un humanismo relativo. ¿Por qué he de respetar los derechos de cualquier hombre en contra o más allá de mis propios intereses?

Su juicio sobre la incapacidad radical de los clérigos para la filosofía (p. 21), pues afirma que éstos, por principio, sólo exigen fe y obediencia, me parece una caricatura indecente e injusta. Los hechos históricos desautorizan en gran parte su posición. No es necesario salir de nuestro siglo para encontrarse con un buen número de clérigos en filosofía y teología que no responden en nada a esa caricatura. Incluso ha habido siglos de Europa en que los únicos capaces de pensar por sí mismos eran clérigos. Recordemos a Eriúgena y Abelardo.

Opino que los escritos de Fernando Savater están afectados por una cierta miopía filosófica. Ve lo cercano con magnífica viveza y colorido. Pero se le escapan los horizontes del fundamento trascendente o «radicación de las cosas» en expresión de Leibniz. ¿No le cabe ninguna duda de que el hombre y la naturaleza puedan ser la última respuesta a los problemas teóricos y prácticos que plantea lo real existente? Fernando Savater, que rechaza el cientismo, al final se mueve en el mismo plano gnoseológico de las ciencias empíricas: no se podría trascender racionalmente el mundo de los fenómenos.

En todo caso nos hallamos ante una filosofía viva. Fernando Savater se atreve a pensar por sí mismo. Y el pensamiento siempre nos puede sorprender con el descubrimiento de nuevos caminos. Quizás alguno de ellos le conduzca cualquier día, por más inconcebible que ahora le parezca, hasta las puertas del Misterio personal e inefable.

Ildefonso Murillo