

RESEÑAS

Amanda NÚÑEZ, Gilles Deleuze, *una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid: Arena Libros (2019), 232 páginas.

Mélanie Pindado*

Amanda Núñez, que ya tenía gran experiencia en obras colectivas, como editora y como autora, además de artículos y conferencias, da el paso de publicar este trabajo -su primer libro en solitario- que comenzó siendo una reelaboración de su tesis doctoral, y que, de acuerdo con la experiencia de estos diez años transcurridos desde la consecución de su doctorado, en los que ha ejercido la labor docente, ha devenido otro texto. En este espacio-tiempo transcurrido, aquellas propuestas han tomado cuerpo en este libro en el que agradece, precisamente, a maestros, profesores y amigos, esa posibilidad de transformación de las ideas, de su deriva o bagaje por planos inicialmente insospechados, que nos da el espacio del pensar-juntos, del pensar-con.

Este texto, que nos mete de lleno en el sistema ontológico deleuzeano, no se puede considerar, sin embargo, una introducción didáctica al pensamiento de Deleuze. Si así fuese, estaría fuera de la línea editorial de Arena, que nos ofrece un catálogo alejado del manual o del libro útil (quizá sea una editorial de obras desobradas). Núñez, por su parte, emula a su filósofo, que, cuando comentaba o enseñaba a sus filósofos, lo hacía desde una voz mixta, pudiendo hablar quizá de Deleuze-Nietzsche o Deleuze-Bergson, etc.; este texto, ni es un comentario a Deleuze, ni es la voz independiente de Amanda, sino que es un Núñez-Deleuze, en el que la filosofía del francés se trenza con la idea propia de la autora, llegando a una tierra rica para ambos. Es un moverse, con paso propio, en eso que la misma Núñez denomina, siguiendo a Deleuze, la «atmósfera-ambiente» de dicho filósofo.

El libro, aunque no es denso en su redacción, sí que lo es en contenido y, por tanto, hay que leerlo despacio, con atención, sobre todo si no se conoce la filosofía de Deleuze; aunque la escritura es clara y apenas tiene notas a pie de

* Estudiante del Máster en Filosofía Teórica y Práctica, UNED. E-Mail: melaniepindadolop@gmail.com

página, lo que la hace ágil, se manejan una concentración de cuestiones, que requieren nuestro esfuerzo intelectual, todas ellas, eso sí, bien tramadas en el texto e ineludibles para llegar al epicentro de la propuesta de la autora. El libro está prologado por Francisco José Martínez y rematado con una bibliografía generosa y detallada para que quien tenga interés en la temática o, en general, en el pensamiento de Deleuze, pueda seguir las rutas abiertas en el texto.

Podríamos hablar de este texto como un trabajo de equilibrios, donde Núñez se propone explotar la problematicidad de ciertos conceptos ontológicos, pero la explosión es controlada; la dinamita está estratégicamente colocada y la autora realiza un ejercicio de desmenuzamiento de una parte de la ontología deleuzeana, con el cuidado de ir a lo pequeño, a lo precioso. La explosión, así, es más sorda que sonora.

En el primer capítulo, “Replegar la estética”, que sirve de introducción, se parte de la ontología deleuzeana, prometiéndonos llegar a la estética, no como teoría del arte, sino como teoría de la sensibilidad y la sensación, como teoría de la afección y de la relación con aquello que nos afecta y aquello a lo que afectamos; la estética es, entonces, como la autora asegura, al mismo tiempo, ontológica y política: estética, política y ontología no son más que perspectivas de una sola mirada, no pueden separarse sin más.

Lo principal del libro, como bien indica su título, es la reivindicación del espacio ontológico, del espacio político y del espacio estético; espacio relacional del ser, del pensar, del actuar y del sentir/afectar(se) que, a lo largo de la tradición filosófica occidental se fue reduciendo y subordinando al tiempo, ahogando, en cierta manera, una capacidad del movimiento, constriñendo posibles recorridos y danzas que sólo son posibles cuando se cuenta con ese territorio espacial -por pequeño que sea-. Y la manera de liberar el espacio del yugo del tiempo y ponerlo a la misma altura que éste, es, para la autora, con Deleuze y Guattari, minorar la ontología. Esto no es más que intentar volver la mirada, la atención, la reflexión a lo pequeño: al vínculo (et), más que al ser (est), a la inmanencia, a la horizontalidad de aquellos vínculos, a las potencias más que a lo fáctico, a las relaciones más que las identidades. La ontología que nos propone Núñez es «una ontología que no hable de lo que los entes “son”, sino de relaciones, sentidos, direcciones, potencias y acciones; de modos de distribución o del intersticio mismo» (pág. 37) y, precisamente, relaciones, potencias, acciones, etc., tienen que suceder entre seres en el tiempo y, también, en el espacio.

En el capítulo 2, “Una ontología de menos”, se aclara que en Deleuze sí hay pensamiento ontológico y que este, minorándose, se hace cada vez más extenso según transcurren el tiempo y su obra. Si bien la ontología que hace Deleuze no se puede encajar en el contenedor de la historia de la metafísica occidental, tampoco significa que, por ello, haya una destrucción o un rechazo de la ontología sino, más bien, se trataría de un desplazamiento, una subversión o un derrame. Así, ese desplazamiento no significa salirse de la metafísica, sino moverse en ella de otra manera: ya no se trata de pensar la esencia del Ser, sino de hacer una ontología en miniatura, una ontología preciosista de las relaciones de seres y entes múltiples y en devenir, una ontología al por menor o al détail, donde se trata con pequeñas cantidades, intensidades, cualidades y relaciones. Una ontología que genera otra imagen del pensar y otra materia del ser a las que nos tenía habituada la metafísica.

La imagen del pensar que nos proponen Núñez-Deleuze es una imagen apegada a lo sensible, un pensamiento cuajado de sentido común, entendiendo este como cruce y coherencia de los otros cinco sentidos sensibles y del propio pensamiento. Una imagen indisociable de la materia del ser con la que se complica.

Ese ser imbuido en la materia es una bisagra, un medio de relación, una constante posibilidad, una horizontalidad ontológica, un ser que no puede escribirse con mayúsculas. Es un gran ser menor, un «pequeño ser» inmanente que, derramándose, reconstruye o reconstituye otro espacio-tiempo y otro modo de ser y pensar. Lo menor de esa ontología es, precisamente, lo que propicia la subversión, el derrame, la desterritorialización o la propia posibilidad, aquello que siempre queda fuera para poder cambiar lo de dentro, lo otro.

Así, con esta minoración de la ontología, ni Deleuze, ni Guattari, ni Núñez, se apartan de la ontología. Es más, parte del texto es un esfuerzo por explicar lo que la ontología es, una apología del pensamiento ontológico que nos resulta ineludible. Esta ontología menor no es una parte de la filosofía, ni el intento de la descripción o la elucubración de un Ser, sino que coincide con la filosofía como actividad creadora y creativa. Lo que hace este pensamiento ontológico menor es moverse en otro terreno, construye otro espacio ontológico, otras relaciones de ser, otras fuerzas, subvirtiéndolas que se habían dado respecto a un Ser en un Tiempo, ambos tramados de trascendencia y superioridad respecto a lo demás. Esta ontología menor es, a su vez, como repite Núñez, estética y política, y por ello es colectiva. Se da en un tono menor, es una vibración más que un canto.

Con el concepto de “tono”, Núñez pasa a explicar lo que ella entiende -siempre siguiendo a Deleuze, pero siempre aportando algo nuevo- como “univocidad del ser”: el ser es Voz y es la misma posibilidad de voz para todo ser, para cualquiera, aunque cada cualquier ser sea distinto, único, aunque cada voz tenga su volumen, su tono, su color y su matiz: un «ser-voz-incorporal que se dice» (pág. 69), ser-voz fondo de la vibración, de la atmósfera en la que nos movemos.

En el tercer capítulo, “Derrames entre univocidad y sistema”, Núñez justifica la posibilidad de sistema en el pensamiento deleuzeano, siendo este sistema compatible con conceptos que, siendo clave y recurrentes en su filosofía, serían, aparentemente, anti-sistemáticos. El sistema en Deleuze, como su ontología, es otro respecto a lo que se ha entendido por “sistema” en la tradición filosófica: «un sistema de la diferencia y del devenir, un sistema-multiplicidad» (pág. 74); un «devenir sistema» o un «sistema del devenir» posibilitado por la univocidad del ser: la univocidad podría ser cierta democracia (radical) ontológica que defiende «la dignidad ontológica de todos y cada uno de los entes» (pág. 89): el ser no otorga identidad, simplemente se dice de manera idéntica a todo lo que es, aunque eso que es no pueda ser nunca idéntico.

Para desterrar confusiones, la autora se mete en el barro del concepto de “analogía”: ese concepto permite establecer una (ilusoria) conexión entre aquellas contraposiciones tan presentes en la tradición de la ontología occidental: Uno-múltiple, ser-devenir, inmanente-trascendente, idea-material; pero la analogía, no conecta los pares, sino que los mantiene siempre a una distancia inalcanzable, estableciendo, al mismo tiempo, una jerarquía entre ellos. Por su parte, la ontología menor, sin ser contrapuesta a la analogía, la subvierte, complejizando lo binario y permitiendo que el ser se presente como relaciones o fuerzas de ser, como el et común-comunitario, más que como el propio est. La analogía conlleva trascendencia y jerarquía, nada más alejado del derrame unívoco del ser en tono menor, que comporta heterogénesis e inmanencia.

En el siguiente epígrafe es el concepto de “tiempo” el que ha de ser revisado. Lo que se defiende es la necesidad de equiparación, en cuanto a prioridad o jerarquía, de tiempo y espacio. Es imposible un sistema como el que se nos describe en Deleuze si uno de estos términos está sometido al otro. Por eso la autora persigue, a través de diferentes concepciones de tiempo y espacio, aquellas que permiten la univocidad y el devenir del ser. Se trata, respecto al tiempo y al espacio, de una cuestión de sensibilidad, de una cuestión de sentido común y de una “cuestión estética”. Por eso, en el capítulo 4, “La cuestión estética. Del sentido a

la sensación”, se recorrerán esos posibles «espacios y tiempos reales de experiencia, que son activos y varían en épocas y lugares del planeta distintos» (pág. 112).

De los cuatro tiempos distinguidos en la antigüedad griega, Aión, Exaíphenes, Kairós y Chronos, son los tres primeros (el de la vida, el del instante y el de la oportunidad) los que están unidos al sentir, a la sensación, a la cuestión estética, más que el mero tiempo del pasar de las horas. Sin embargo, nos apunta la autora, igual que hay esta polisemia griega de lo temporal, que se nos ha transmitido en cierto modo, tras la expansión del cristianismo no encontramos la misma rica nomenclatura para lo espacial. Y no es hasta la Modernidad y el Barroco cuando se empiezan a recrear nuevos tipos de espacios. A partir de Leibniz, Deleuze adopta una doble dimensión espacial: extensio-spatium: lo extenso (extensivo) y el espacio (intensivo). Justamente, para adentrarnos en el sistema como heterogénesis, para minorar la ontología, lo que se debe hacer es contar con aquellos espacios y estos tiempos: la vida, el instante, la oportunidad que se suceden, se cruzan y se encuentran (sucesión, simultaneidad y permanencia) en los espacios intensivos-extensivos, espacios que son ocupados por los seres y los tiempos y que posibilitan el “entre”, el et que une y separa al mismo tiempo, el espacio de la grieta, de lo diferente, del disenso, de la ruptura, del afuera, que da, a su vez, espacio a lo posible, a la vida, al ser-devenir.

En el capítulo 5, “Sistema y espacialidad. Heterogénesis”, la autora nos introduce plenamente en la segunda cuestión fundamental del texto: la del espacio. Aquí se da un paso explícito hacia la política (menor, quizá) y se atiende a ciertas prácticas o modos de hacer que derivan del propio planteamiento ontológico de Deleuze-Núñez. No olvidemos que, ya se nos ha dejado claro, la filosofía es un todo de estética, ontología y política, donde la disociación total nunca es posible.

Comienza, así, hablándonos de luchas o batallas espaciales que, como además implican al tiempo, son «batallas de lo sensible» (pág. 128). Desde una perspectiva espacial, en la filosofía deleuzeana, cobra importancia el término “devenir”, que se nos presenta como la cara menor, inversa, inmanente y complementaria de otra forma de tratar con lo real: la dimensión causal-histórica, fáctica o cronológica. Devenir e historia se conforman mutuamente en eso que llamamos vida. Pero acerca de estas “conformaciones mutuas”, nos previene Núñez sobre las mixturas que se cierran sobre sí mismas, que simplifican, que impiden la creatividad, incurriendo en el error que se quería salvar con su complementariedad. Así, los términos “devenir” y “heterogénesis”, articulan toda la espacialización y la minoración de la ontología de Deleuze, que nos dan la clave para acercarnos al sistema del

devenir: sistema fluyente, espacial, nómada, complejo y que nos pone en camino de, ni más ni menos, un extraño «ser algo menos que ser» (pág. 139), «ni fijo, ni esencial, ni superior, ni ley de las relaciones ni las proposiciones (es)» (pág. 141). Esto es, que destierra todo Uno, toda jerarquía, toda trascendencia, todo Origen o Sentido, y toda inmovilidad pétrea.

En el sexto capítulo, “Espacio, tiempo y límite”, se recogen los escombros, fruto de la explosión controlada que dinamitaba esos conceptos de Ser, Tiempo y Espacio, y se comienza a reconstruir un nuevo plano, según otro plan: ese sistema del devenir, que se nos anunciaba desde el principio va armándose con los ingredientes que se nos han ido apuntando a lo largo del texto, y con cierta subversión o deriva de lo interior y lo exterior que, finalmente, logre equiparar el tiempo y el espacio, o mejor, los tiempos y los espacios, pues el sistema deleuzeano es un sistema de multiplicidades no binarias, de magnitudes intensivas y extensivas, de lo molecular y lo molar, de complejidades que parecen funcionar mejor en plural, acompañadas siempre de límites (también en plural). Pero estos límites no son los contornos platónicos ni las coordenadas cartesianas, no son límites que encierran y delimitan, no son límites que dan la esperanza, (siempre triste, según la autora) de ser derribados, no son límites que diferencian y separan un ser de un no-ser, que califican siempre en negativo a lo que no les pertenece. Al contrario, en la propuesta de Deleuze se atenderá más a una afirmación de ese ser menor, a su habitar, a su experimentar y a su sensibilidad; y esos otros límites se proponen desde la afirmación más que desde la negación o la privación. Son límites intensivos, relacionales y cualitativos. Son los límites de cada potencia, no de cada contorno, límites sin cota.

Aún así, se nos previene de que, aunque este límite sea un espaciamiento, un llegar a ser, el contorno sigue existiendo. Por eso, todo el sistema son cruzamientos, encuentros y permanencias de aquellas formas de espacio (extensio y spatium), y aquellos otros modos temporales (historia y devenir). Así tenemos los límites que tienen que ver con el devenir y el spatium, y esos otros más relacionados con la historia y la extensio, sin que, en ningún, momento ambos puedan funcionar por separado, porque ambos están en el mismo sistema y funcionan en dinámicas perpetuas de desterritorialización y reterritorialización.

En todo el final de este capítulo la autora ya no se dedica tanto a derrocar y explosionar como ha realizado su propia ontología, tal vez minúscula, o en miniatura, pequeña maqueta, a escala, de una imagen del pensar y una materia del ser, la suya propia, que es, efectivamente una ontología menor y en constante

movimiento. Esta construcción se extenderá hasta el último capítulo, el séptimo, “Hacia el plano de inmanencia”, donde se nos propone, como sistema, un plano de inmanencia en el que se ponen en juego todos los mecanismos que se han ido engranando a lo largo del texto. En este plano la constitución de espacio-tiempo funciona por bloques tectónicos que, en sus choques, permiten el devenir y la creatividad, la potencia de ser, las relaciones y las afecciones; bloques productores de otros bloques, creadores de otros espacios-tiempos de la creación. Para esta creatividad o generatividad, son necesarias condiciones, un suelo, una tierra, un plan -y he aquí la prudencia deleuzeana, los contornos, las cotas-: estas condiciones son espaciotemporales, y en el sistema Deleuze-Núñez, funcionan como una suerte de elementos que nos configuran sin definirnos, que dan un previo espacio-tiempo del ser y del pensar, pero que no los aprisionan, sino que permiten, precisamente, su devenir, su explosión creativa, su potencia de ser.

Así resume finalmente Núñez el sistema, sistema de sistemas, un cruce entre dos concepciones de espacio, tiempo, imagen del pensar, materia del ser, que deben cohabitar sin extralimitarse la una sobre de la otra. Y a través de este cruce, o de esta doble cara del límite, la propia autora nos brinda, finalmente su propia, menor, vulnerable y espacial imagen del pensar, próxima a una imagen del sentir.

Y esa imagen que acompaña a la idea de minoración, ese concepto de “ontología menor”, es una creación conceptual propia de Amanda Núñez, fruto, precisamente, de su trabajo de lectura de Deleuze al por menor. Se agradece, en su libro, precisamente el cuidado, el ir al détail. Que minore la ontología no quiere decir que la reduzca, al contrario: Amanda, con Deleuze, definen la ontología menor como una resta, un $n-1$ en el que el límite menor es cero, pero en el que no existe un máximo, un lleno, un absoluto. Quizá, por eso, esa minoración se hace enorme, se hace infinita-infinitesimal, la serie numérica se extiende, se derrama haciéndose cada vez mayor, como un clamor. Así, esta ontología, mientras trata de minorar la experiencia o el concepto de ser, lo que hace es extenderlo, ampliarlo en su gran pequeñez y su gran vulnerabilidad.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Francisco VÁZQUEZ GARCÍA, *Georges Canguilhem. Vitalismo y Ciencias Humanas*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2018, 199 pp.

*José Benito Seoane Cegarra**

George Canguilhem (1904-1995) fue un filósofo y médico francés, maestro de pensadores como Foucault, Bourdieu o Althusser y uno de los más destacados representantes de la escuela de epistemología histórica francesa contemporánea (junto a Koyré, Bachelard o Cavailles). A pesar de ello, en la filosofía española contemporánea su recepción e incidencia ha sido muy limitada. Para profundizar y actualizar esa recepción, a partir de la creciente recuperación y revisión de su obra, aparece el libro que reseñamos. En él se recogen los artículos publicados por el profesor Francisco Vázquez en distintas revistas entre 2014 y 2016, resultado de las investigaciones realizadas durante un curso sabático en el que pudo consultar los *Fondos Canguilhem* en París.

En estos artículos se recurre metodológicamente con frecuencia a la sociología de la filosofía, buscando detectar los sesgos sociales e institucionales de la práctica filosófica del pensador francés, así como la importancia del contexto histórico de producción de su obra. Esta mezcla de objetivación sociológica y reflexividad filosófica es una línea de trabajo en la que Francisco Vázquez ya ha publicado interesantes trabajos, como en *La filosofía española: herederos y pretendientes* (2009). Desde este enfoque, Canguilhem pertenecería a la categoría de los pensadores «híbridos», que extraen el material de su reflexión a partir de disciplinas ajenas al campo filosófico, a partir de saberes que se alejan de la pureza del concepto y se asocian a la práctica y la experiencia. En este sentido, la actividad filosófica de Canguilhem se fue nutriendo, como se muestra en los distintos capítulos del libro, de saberes prácticos y concretos como la geografía, la historia y, más tarde, la medicina.

* Miembro del Proyecto de Investigación “El problema de la alteridad en el mundo actual” (Universidad de Cádiz). E-Mail: josebenitoseo@gmail.com.

Vázquez destaca además en el pensamiento de Canguilhem la vocación de filósofo práctico, su compromiso ético-político (algo que no aparece expuesto tanto en su obra mayor como en conferencias, seminarios o cursos de difusión limitada); un compromiso que también se reflejó en su lucha activa antifascista en la Resistencia francesa. En la obra de Canguilhem la tarea filosófica se muestra como un intento de insertar el devenir de los conceptos en el desarrollo concreto de las prácticas y los usos sociales; como un saber apegado al desarrollo de las ciencias de su tiempo, pero que a diferencia de éstas no se orienta al descubrimiento de la verdad, sino a «la evaluación del valor de verdad para la vida y de su relación con los otros valores que la conforman» (p. 35). Esta función evaluadora justificaría el primado de la filosofía práctica en el pensamiento de Canguilhem (su trabajo activo en los ámbitos de la verdad y de la política, sin perder de vista la especificidad de cada uno). Su compromiso axiológico se prolonga -y esto es lo que nos gustaría destacar del trabajo del profesor Vázquez- en la búsqueda, en la obra del filósofo francés, de «vetas creativas que nos permitan seguir pensando el tema de nuestro tiempo» (p. 19). El acento en esta dimensión práctica y actual no descuida, no obstante, valorar las aportaciones que la epistemología histórica francesa ha realizado en su reflexión sobre la crisis de las ciencias clásicas de comienzos del siglo XX (una reflexión que no parte -como otras corrientes de pensamiento- del rechazo de la racionalidad, sino del intento de pensar a fondo su pluralidad y su historicidad).

El libro se estructura en tres partes. En la primera se analiza el vitalismo racionalista de Canguilhem, confrontándolo con el raciovitalismo de Ortega y la «ontología esquivada» de Michel Foucault. Respecto a Ortega, Canguilhem defiende un perspectivismo con carácter axiológico y no solo como una posición ontológica: en la problematización de la relación entre el individuo y el medio, éste es configurado activamente por el viviente; y, más que «selección», plantea la creación -de forma no teleológica- de normas vitales en las que proliferan las variaciones derivadas de los errores y desviaciones en su desarrollo. El conocimiento, la técnica y las normas sociales serían una prolongación de esa creatividad normativa que singulariza a la vida. Frente a la condición humana del «animal inadaptado» de Ortega (en relación con la técnica), en Canguilhem lo inadaptado es la vida misma, cuya creatividad va más allá de la adaptación a su entorno.

Por otro lado, a pesar de la ontofobia de Foucault, de sus intentos por «historizar al máximo para dejarle lo menos posible a lo trascendental», Francisco Vázquez defiende la tesis de que la «ontología esquivada» por Michel Foucault es

una ontología vitalista («un vitalismo que no quiere decir su nombre») (p. 50). Como hemos visto antes, es posible plantear un concepto de vida no esencialista, interpretable como acontecimiento o variación. Es así, cuando la desviación (la locura, la enfermedad, el error) precede a la norma, y no al contrario, cuando la norma deja de obedecer a la lógica de la exclusión o de la negación, cuando puede desplegar una vertiente creadora y no solamente adaptativa. El propio Foucault admitió de forma ocasional desvíos a esa lógica normalizadora, como instancias de resistencia y de creación: la «experiencia trágica» de la locura, las nociones del «pensamiento del afuera» o «los cuerpos y los placeres». A pesar del rechazo de Foucault a la apelación a instancias ontológicas, a que llegara a considerar a la vida como un «objeto de época» (como un correlato de formaciones discursivas y no discursivas históricamente mudables, de ciertas tecnologías de gobierno), en el pensamiento de Foucault -señala Francisco Vázquez- aparece en ocasiones una vitalidad irreductible al ejercicio del poder: el acto de pensar como desprendimiento de sí, la amistad como forma de vida y la revuelta. Esta tesis puede parecer polémica, pero incide con acierto en las tensiones internas que plantea una interpretación totalmente desontologizada del pensamiento de Foucault. Vázquez destaca, en este sentido, «la aparente incoherencia que supone el sujeto autopoiético invocado al final del periplo foucaultiano» (p. 59).

En el siguiente apartado del libro, se explora cómo la reflexión sobre las conexiones entre las normas vitales y sociales conduce a Canguilhem al diálogo con las ciencias humanas (especialmente con la psicología, la geografía y la historia social), así como a sus derivaciones políticas en los *Estudios sobre Discapacidad*. En estos análisis se destaca también la dimensión práctica del pensamiento de Canguilhem, su combinación de la valoración epistémica con la evaluación moral y política. Así se refleja en su crítica al carácter ideológico de las *ciencias psy*: la condena del conductismo en el ámbito de la psicología laboral (por su intento de naturalizar el medio social), la crítica al concepto de anormalidad en psiquiatría o a la concepción reduccionista de las neurociencias. La indefinición de su objeto y la falta de unidad metodológica de estos saberes, junto a su incapacidad para distanciarse del trasfondo técnico, ideológico e institucional en el que se arraigan, impediría su constitución como ciencia. Este debate sobre la «inmadurez», la falta de autonomía, de ciertas disciplinas, se agrava en nuestros días con la aceptación institucional acrítica de algunas pseudociencias, que pone en cuestión los criterios de demarcación de la normatividad racional. A su vez, el análisis histórico-crítico de las condiciones de posibilidad (técnicas, institucionales y culturales) de las *ciencias psy*, el «régimen de verdad» en el que se configuran, nos ayudan a comprender esas dinámicas y a abrir rupturas que

les permitan espacios de autonomía. Así, en el ámbito del desarrollo actual de estos saberes, se cuestiona su utilización como coartada para el despliegue de estrategias de normalización social en el ámbito laboral y educativo; estrategias que buscan su legitimación en unas disciplinas conformadas en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. La cultura terapéutica del yo amenaza incluso la autonomía del campo filosófico, invadido «por una pléyade de nuevos salvadores de la individualidad» que fomentan el cultivo de la propia interioridad en busca de la autenticidad o espontaneidad emotiva (Vázquez, 2005: 236). Se configura así, a través de esta «cultura psy», un sujeto «emprendedor» o «empresario de sí mismo» que debe potenciar su inteligencia emocional, sus cualidades empáticas adaptativas, en el marco competitivo del nuevo capitalismo afectivo. No obstante, es importante destacar que la crítica ideológica de Canguilhem a las *disciplinas psy* no alcanza a su proyecto terapéutico, por lo que se opone a corrientes como la antimedicina y la antipsiquiatría. Considera que otra psicología es posible, una psicología no empeñada en la adaptación social de los individuos, sino en su creatividad (aunque ésta esté en conflicto con las normas sociales).

Respecto al diálogo con la historia social, la perspectiva «híbrida» de la obra de Canguilhem, de la que hablábamos más arriba (frente a la vigilancia de fronteras frecuente entre distintas disciplinas), permitió el encuentro entre la epistemología histórica francesa y la historia social de la Escuela de los Annales. Y ello pese a que este encuentro -con la excepción de Canguilhem, según Vázquez- fracasó en general debido al contexto institucional y social, y a pesar de las afinidades académicas, sociales y políticas de sus principales representantes. En este capítulo es especialmente relevante la crítica del filósofo francés al determinismo geográfico, al determinismo del suelo y de la sangre; así como su rechazo al nacionalismo y a la ideología jerárquica de las razas. En un reciente artículo (2019), Francisco Vázquez analizaba las características de la nueva extrema derecha de nuestro país, mostrando su defensa antimoderna de la «sangre» (familia) y la «tierra» (patria), la prevalencia de la adscripción a un territorio o una comunidad de sangre sobre la mera condición humana, su puesta en tela de juicio de los principios universalistas ilustrados (ahora convertidos en ideología, pues en el ámbito de la «posverdad» ya no se diferencia ciencia y opinión). Se pueden rastrear también aquí las filiaciones y las rupturas con conceptos del pasado formados en distintas condiciones culturales y sociales.

En este mismo sentido, en el análisis del vitalismo racionalista de Canguilhem se resalta la «inesperada actualidad» de esta posición ontológica que intenta conciliar razón y vida, que sostiene la prioridad de la vida y la defensa

de la racionalidad científica. Una posición intempestiva desarrollada en tiempos «donde la vida era convocada contra la razón y la razón convertida en fuerza destructiva de la vida» (p. 42); e intempestiva también en el contexto del actual debate en torno al posthumanismo y el transhumanismo, que proponen acelerar el desarrollo de biotecnologías que permitan «mejorar» las capacidades humanas, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual, a la vez que lograr «evitar» las posibles anomalías. Pero, como muestra la obra de Canguilhem, es según su relación con los contextos sociales, personales y vitales concretos, como una anomalía puede ser considerada saludable o patológica. En el vitalismo racionalista de Canguilhem la vida (lo biológico) está conectada con los valores (la cultura). La relación entre las normas vitales y las normas sociales permite cuestionar la dicotomía biológico/sociológica. Canguilhem se opone tanto al biologicismo como al construccionismo social extremo, una dicotomía que -destaca Francisco Vázquez- es importante evitar en la legitimación filosófica de los movimientos sociales y las iniciativas políticas ligadas a la vida y a la identidad (como el de la Discapacidad o el movimiento LGTBI) (p. 45). Así, en el ámbito de los *Estudios sobre Discapacidad*, la obra de Canguilhem permitiría entender la vida como producción de variaciones, de desvíos, detrás de los que no existe una suerte de orden ontológico esencial, un determinado modelo de condición humana. La discapacidad, en este sentido, no debe ser catalogada respecto a una conducta promedio, sino como «una modalidad de vida, una normatividad vital, cualitativamente distinta» (p. 109). Una normatividad que no puede tampoco olvidar la experiencia que los afectados tienen de su discapacidad. Por otro lado, frente al construccionismo social extremo, que considera la discapacidad como un mero «hecho institucional», Canguilhem considera que tanto las normas sociales como las normas vitales se definen no desde una instancia previa, sino desde la anomalía o la infracción, obstáculos contra los que se afirman y que definen como desviaciones. El significado ético-político de este modo de pensar permite evitar la patologización de las discapacidades (y con ello la legitimación de su exclusión social) a partir del cuestionamiento de un esencialismo biológico que experimenta las normas sociales como naturales; pero también cuestiona el modelo social de la discapacidad, que asimilando la discapacidad a una diferencia que define y refuerza una identidad propia, puede conducir a una política comunitaria cerrada y autoexcluyente. Además, la variabilidad de la normatividad vital individual permite fundar la resistencia y creatividad de los sujetos frente a la normatividad social.

Por último, en los capítulos dedicados a la recepción de la obra de Canguilhem en Francia y en España, se muestra el reciente redescubrimiento de la

obra de Canguilhem que ha desplazado la anterior lectura epistemocéntrica de su pensamiento desplegada en los años 60 y 70 por su discípulo Foucault y por los seguidores de Althusser. La exploración de material inédito y la reedición de las obras de juventud de Canguilhem han mostrado la subordinación de esa tardía dedicación histórico-epistemológica a cuestiones de tipo ético-político, prioritarias sobre el problema del conocimiento. En España, la obra de Canguilhem irrumpió a comienzos de los 70, desde Barcelona, a través de disciplinas no filosóficas (como historia de la medicina, antropología o sociología) filtrada por la lectura de los círculos althusserianos. Salvo alguna excepción, el dominio de la tradición analítica en la filosofía de la ciencia española eclipsó la recepción de la obra de Canguilhem en nuestro país, convirtiéndola -según Vázquez- en «una recepción en cierto modo fallida» a causa de la lógica dominante en el campo filosófico español (p. 167). Esperamos que este libro contribuya a completar y enriquecer esa recepción. Pero también que pueda contribuir, como hemos intentado mostrar en estas líneas, a aportar ideas, otros enfoques, a algunos debates importantes de nuestro tiempo.

Bibliografía:

- Vázquez García, Fco. (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, Donostia: Tercera Prensa.
- (2009). *La filosofía española: herederos y pretendientes*, Madrid: Abada.
- (2019). *Cabalgando desde la estepa*, *El Tercer Puente*, 18/02/2019. Recuperado el 22 de abril de 2020 de <https://eltercerpuente.com/cabalgando-desde-la-estepa-no-lo-llameis-fascismo-llamadlo-barbarie/>



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Alejandro ESCUDERO PÉREZ. *Turbulencias*. Madrid, Apeirón, 2019. 330 págs.

*M^a Carmen López Sáenz**

Este libro pone de manifiesto que la filosofía nunca deja de pensar el mundo en el que vivimos. De ahí su lacónico e ilustrativo título: *Turbulencias*. Su autor nos retrotrae a las experiencias de las mismas tan generalizadas en nuestro tiempo. Con ellas irá explicitando el título de su nueva obra en tres apartados que definen problemas fundamentales por este orden: el lenguaje, la política y el arte. Cada uno de ellos, a su vez, está integrado por tres secciones cuyos sugerentes títulos dan cuenta del profundo interés de los contenidos. En su “Presentación” el propio autor los resume desgranándolos. Sin duda forman parte de su preocupación por la crisis de la Modernidad que ha inspirado numerosos de sus artículos, así como sus libros, *El tiempo del sujeto* (2010), *Heidegger y el laberinto de la Modernidad* (2017) y *Hojas de ruta* (2018).

Lo relevante de este nuevo ensayo es que no se limita ni a describir la crisis de los tiempos modernos ni a saltar apresuradamente a la otra orilla. Más bien, aborda las inquietudes del momento desde un profundo estudio de ciertas claves de la Modernidad para descubrir su génesis y sus insuficiencias. Cada capítulo las desvela mientras pone sobre la mesa las cartas del autor, las fuentes y los impensados que prolonga con sus propios análisis documentados. Al final de cada uno encontramos una breve conclusión de su recorrido y una bibliografía, además de las numerosas citas con las que Escudero demuestra su honestidad y su avidez hermenéutica. Gracias a ellas, afronta la realidad actual en el marco de la pluralidad indispensable para pensar, pero sin perderse en ella.

Comienza por el lenguaje no solo porque el siglo XX haya sido caracterizado por el ya conocido “giro lingüístico”, sino por su relevancia filosófica para comprender los dos capítulos que le siguen. Después de extraer de Wittgenstein las claves para una ontología pluralista, el autor de *Turbulencias* niega que el lenguaje

* Profesora del Departamento de Filosofía UNED. Madrid.

sea, como algunos han pretendido, un espejo del mundo. Convencido de que es más que una facultad del ser humano, declara su carácter *a priori*, es decir, de condición de posibilidad de la comprensión que somos. Dado que esta acontece en el diálogo, el autor introduce al lector en una retórica de la argumentación en la que defiende el nexo indisoluble entre diálogo y verdad, definiendo a esta como la “convergencia entre la ‘adecuación’ y el ‘consenso’” (p. 49) que, sin embargo, no agota el sentido de la comprensión que se da en la experiencia. Finalmente, Escudero esboza una filosofía del lenguaje. No renuncia ni a preguntarse por su esencia ni a declarar abiertamente que es la filosofía la que debe explicitar y discutir críticamente las concepciones del lenguaje. El autor se concentra en la acción del lenguaje en la experiencia, en el binomio estructura-acontecimiento, aceptando que los límites de la experiencia del mundo “coinciden con los límites y posibilidades de lo decible en el lenguaje” (p. 87). El reconocimiento de este límite es lo que impulsa al acontecimiento del lenguaje. En él descubre otro lenguaje inédito, el lenguaje poético, al que debe orientar su atención la filosofía del lenguaje (p. 93).

El segundo apartado, y el más amplio, se refiere a la política. Parte de los análisis de Arendt sobre el totalitarismo, entendido como forma política moderna “que anida secretamente en la democracia” (p. 105). Precisamente la crisis que vive nuestra democracia es la que desencadena la reflexión de Escudero. Sus ágiles comentarios críticos de la misma serán, sin duda, familiares al lector comprometido con su situación. Tienen como trasfondo la recepción respetuosa de las obras y documentos más actuales, aunque no todos igualmente conocidos. Esto no exime al autor de sus posicionamientos particulares y de la propuesta de una alternativa de repolitización de la esfera pública que pase por el necesario “rodeo” de la discusión de los fines de la vida social. El hecho de que no distinga esta de la vida política parece indicar que aquella se reduzca a esta, que es la que merece su atención.

Analiza con especial interés dos figuras del sujeto moderno que considera políticamente dañinas, el Individuo y el Pueblo. Esto le obliga a transitar por el liberalismo y el comunitarismo para, finalmente, proponer “una ontología social y política ni atomista ni holista” (p. 201) que no se desentiende de la razón y pretende ser plural e interactiva. Esto exige renunciar a un fundamento último de la política externo a ella, pero no a la conciencia de la contingencia y de lo político. Admite, pues, la diferencia ontológica entre este y la política y se adhiere a una política post-fundacional del acontecimiento –distinto de lo institucional, pero no definido por el autor ni como instituido ni como instituyente– a la

que, no obstante, le cabe la posibilidad de diluirse en la mera especulación. Para evitarlo, el autor de este ensayo propone anclar –ya que no fundar– la filosofía política del acontecimiento en la crítica de nuestras democracias representativas con la mirada puesta en la profundización de la “democracia participativa” (p. 243). La crítica filosófica, por tanto, tiene como meta la profundización en la democracia como cauce moderno de lo político y, al mismo tiempo, como causa de la despolitización que la habita y que, siguiendo a Escudero, es propia de una modernidad en crisis. El autor destaca seis de los procesos que han contribuido a ello cuestionando la representatividad de los representantes y deja abierta la posibilidad de otro modo de entender la democracia sin postular sujetos de esta, sino “entendiendo el vínculo entre política y acontecimiento” (p. 256).

Concluye el libro con el tercer apartado sobre el arte y la estética, que se propone dilucidar la encrucijada en la que está sumido el arte del siglo XXI. Para ello, se suma a la convicción heideggeriana de que la estética moderna es una antropología del arte y a la subversión de esta mediante la ubicación de la obra artística en el centro del conjunto estético. Escudero se pregunta por el origen y el hacer de esta obra y responde siguiendo de nuevo la estela heideggeriana: la obra artística descubre aspectos insólitos de todo lo que nos atañe y, así, cambia algo en nosotros que nos obliga a preguntar y a buscar respuestas por nosotros mismos.

A esto es a lo que nos conmina este ensayo recientemente publicado que aviva nuestras inquietudes y nos proporciona múltiples hilos para continuarlas.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Jacques DERRIDA. *Tentazione di Siracusa*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2018, 74 pp.

*Facundo Norberto Bey**

Tentazione di Siracusa, “Tentación de Siracusa”, es el título que eligió Jacques Derrida (1930-2004) para la breve, aunque magistral, conferencia que pronunció el 18 de enero de 2001 en Ortigia, en el Palacio del Senado siracusano. Allí fue convocado por las autoridades del Collegio Siciliano di Filosofia y por el entonces intendente de la comuna sícula, Giambattista Bufardecì, quien le otorgó en tal ocasión la ciudadanía honoraria de esa antigua y culturalmente variada urbe mediterránea, una ciudad atravesada milenariamente por la tensión entre filosofía y política, que vio partir por mar, reducido a esclavo, a Platón, y que se manchó con la sangre de Arquímedes, derramada por un soldado romano invasor.

La *lectio* derridiana, que propone sin ambages una nueva figura para la relación entre filosofía y política, abordando el fenómeno de la “mundialización” así como la pregunta por el sentido contemporáneo de la ciudadanía, debió esperar casi dos décadas para ver la luz. Recién en 2018 la editorial *Mimesis*, sello italiano de incuestionable prestigio, la hizo accesible dentro de su colección “*eterotopie*”, dirigida por los profesores Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo) y Pierre Dalla Vigna (Università dell’Insubria). El texto fue traducido íntegro para su publicación por Francesco Garritano y Marina Machì (ambos de la Università della Calabria), quienes ofrecieron, como adelanto de su versión, un breve fragmento por primera vez en la edición del 21 de enero de 2001 del periódico italiano *Repubblica*, bajo el título *Il tiranno e il filosofo*.

* Profesor Titular (Universidad del Salvador). Becario e Investigador del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”-Centro de Investigaciones Filosóficas/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de General San Martín). E-Mail: facundo.bey@gmail.com

La presente edición de la conferencia de Derrida está acompañada por una introducción realizada por la Prof. Caterina Resta (Università degli Studi di Messina), quien ha dedicado a Derrida dos libros de gran interés, vinculados en parte con la temática de esta intervención: *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida* (2003) y, más recientemente, *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida* (2016). Asimismo, esta edición incluye dos epílogos que profundizan en los tópicos que recupera Derrida, sobre todo a partir de una interesante relectura enmarcada en la filosofía antigua: se trata de los ensayos *Il «viaggio a Siracusa» da Platone a Derrida* de Elio Cappuccio (presidente del Collegio Siciliano di Filosofia y docente del Istituto Superiore di Scienze Religiose San Metodio) y *La «fraterna inimicizia» tra filosofia e politica* del investigador Roberto Fai (Università di Catania y vicepresidente del mencionado Collegio Siciliano di Filosofia).

El trabajo introductorio de Resta señala en su título, “El gusto del poder”, un tema central para la deconstrucción derridiana, que ni se circunscribe exclusivamente a esta conferencia, ni tampoco se agota en su contenido «teórico», sino que apunta al gesto de su posición filosófica, a sus puntos de partida y a sus «desembarcos», en última instancia, al tránsito de la filosofía misma.

De ningún modo debería causar sorpresa, veinte años después, la enorme actualidad de la reflexión de Derrida y de los problemas que plantea. La «inactualidad» de su pensamiento de la hospitalidad, que pone en suspenso y desafía los límites de la modernidad y de la *governance* liberal (Di Cesare, 2020), no puede ignorarse, del mismo modo que la persistencia de la situación y condición político-existencial a la que se encuentran expuestos miles de millones de habitantes en el marco de la lógica estatal moderno-contemporánea.

El autor se había ocupado antes, y seguirá haciéndolo después de 2001, de los ejes centrales que esta conferencia afronta, cuestiones que, a su vez, se enmarcan tanto en la matriz histórica de la modernidad política occidental como en el puente que une y separa el fin del siglo pasado con el nuestro: la mundialización (Derrida, 1993a; 2000), la situación de los migrantes frente al Estado (Derrida, 1993b; 1998a), la desterritorialización de la política (Derrida, 2002a; 2003a), el estatuto político y filosófico de la ciudadanía (Derrida, 2002a; 2003a), la hospitalidad (Derrida, 1993b; 1994; 1997a; 1997b; 2002b) (Derrida & Dufourmantelle, 1997), el cosmopolitismo (Derrida, 1997a; 1997c; 2000), la soberanía estatal y su crisis (Derrida, 2001; 2002a; 2003b; 2008; 2010). Además, Derrida no solo se confrontó con estos temas en su obra, sobre todo a través de un innegable diálogo con Emmanuel Levinas, sino también, tal como lo ha destacado

recientemente la Prof. Donatella Di Cesare en su libro *Extranjeros residentes* (2020), a través de su compromiso tanto con causas militantes (como aquella de los *sans-papiers* en 1996-1997) así como en intervenciones públicas (por ejemplo, su conferencia de 1991 ante la UNESCO o el discurso del 21 de marzo de 1996 en el Parlamento Internacional de los Escritores, en Estrasburgo).¹

Siracusa, plataforma histórica del encuentro y la convivencia entre culturas tan distintas como la fenicia, la griega, la púnica, la romana, la bizantina, la italiana, la árabe, la española (en la que también debemos contar a la sangrienta y poderosísima Inquisición de las torturas, persecuciones, humillaciones, exilios forzados y asesinatos en las hogueras, al igual que en otras ciudades italianas, como Nápoles y Cerdeña), la normanda, la pagana, la hebrea, la cristiana y la islámica, no es únicamente el lugar donde se agita el espectro basileico del pensamiento, del guía que deviene esclavo de su desorientación, en síntesis, el *tópos* de la discordia entre filosofía y política. Siracusa es también, y en particular para Derrida, una tierra de promesa, de paz. Nacido en 1930 en la otra costa del mediterráneo, en la Argelia colonial francesa, Derrida escuchó hablar por primera vez de esta isla bienaventurada en 1943, cuando llegó a su tierra natal (que no dejaría hasta 1949) la noticia de la firma del armisticio que preparaba el final de la Segunda Guerra Mundial, tal como él mismo lo refirió (2018, 21).

Sin embargo, por encantadora que pueda ser la paz, poco ha podido frente a la tentación del poder. Según Derrida, de Platón en adelante, esta es la culpa silente que carcome al filósofo, pues, con justa causa la mayoría de las veces, desde entonces, a este último

[...] se lo acusa de amar el poder y de no confesar el gusto por el poder que lo roe en secreto y también de esta forma particularmente potente y perversa del poder que consiste en no ejercerlo directamente, sino en manipularlo, delegándolo en los emperadores [...], los soberanos, los reyes, los poderosos, es decir, los tiranos de este mundo (2018, 22-23).

¹ Di Cesare (2020) no se limita en su obra a reponer las perspectivas de Derrida sobre el cosmopolitismo, la mundialización y el significado de la ciudadanía, sino que también las somete a crítica. También deben considerarse la serie de seminarios impartidos por Derrida entre 1984 y 1988 bajo el nombre de "*Nationalité et nationalisme philosophiques*" [Nacionalidad y nacionalismo filosófico] bajo el auspicio de la *École des hautes études en sciences sociales* en París y la edición reciente en francés e inglés de los tres tomos de *Geschlecht*.

El problema del acceso indirecto al poder y de la influencia secreta sobre el poderoso, es decir, de la voluntad de poder del filósofo, como es sabido, fue comentado en 1954 por un viejo conocido de Derrida: Carl Schmitt. Por supuesto, la perspectiva de este último dista mucho de la del primero: para el jurista alemán los conflictos que surgen en la antesala del poder y su misma existencia son un momento inevitable de la dialéctica del poder humano, magnitud autónoma y objetiva que excedería al poderoso (2010, 32-33). En la caracterización schmittiana parecería no haber lugar para tentación alguna. Sin embargo, en esta exposición, que no deja de ser una exposición de sí mismo, una justificación de su propio compromiso con el nacionalsocialismo —más o menos accidentado desde 1936, aunque siempre consecuente (considérese su participación hasta 1941, con el mismo rango que Alfred Rosenberg, junto con Martin Heidegger, de la *Kommission für die Rechtsphilosophie* [Comisión de Filosofía del Derecho])²—, es imposible no entrever cómo opera la culpa por el gusto por el poder a la que se refiere Derrida.

“¿De regreso de Siracusa?”, resonó la pregunta en 1934, lanzada desde un tranvía, de la boca de un excolega, en los oídos de Heidegger (Gadamer, 2016, 81). Y aunque Heidegger nunca articuló una verdadera respuesta a este interrogante, constituyéndose así su silencio sobre su compromiso político como un pesado legado filosófico (Derrida, Gadamer & Lacoue-Labarthe, 2016, 35-36), ni haya jamás realmente «partido hacia Siracusa», es decir, si consideramos que el paragon entre Platón y Heidegger es realmente inadecuado, como notablemente ha establecido Francisco González (2019), al menos sí incorporó en su propia vida y obra, de algún modo, “la idea de una hegemonía de lo espiritual y de lo filosófico sobre la hegemonía política misma ([...] el motivo de una *Führung* de la *Führung*, o de los *Führer*)”, como diría Philippe Lacoue-Labarthe (2002, 27), aunque esa idea haya sido puesta en acto derribando cualquier posible puente entre filosofía y política a través de un repliegue helicoidal en la sola compañía del *Ser* (Heidegger, 2016, 69), a salvo del triunfo de la maquinación sobre la barbarie metafísica que hubiera podido, según sus primeras esperanzas, dar lugar a un nuevo inicio. Este motivo de una hegemonía de la hegemonía, de una lectura literal del aspecto basileico de la figura del filósofo, es el que, justamente,

² La *Kommission*, bajo la dirección de Hans Frank, tenía como objetivo fundamentar el “derecho nazi” por medio de “las figuras de la raza y el pueblo alemán” (*Rassen- und Volkscharakter*) y fue el marco donde se elaboraron las leyes de Núremberg en 1935, preludio necesario de la *Shoah*. Esta información se hizo pública luego de las últimas investigaciones (octubre 2017) de Miriam Wildenauer (Universidad de Heidelberg) en los archivos de la *Akademie für deutsches Recht* [Academia para el Derecho Alemán].

Derrida buscará derrumbar proponiendo una “figura alternativa de la alianza entre filosofía y política” (Derrida, 2018, 27) que pueda, a un mismo tiempo, responsabilizarnos universalmente y eximirnos de la culpa y de la tentación siracusanas, que se oponga a

[...] los gestos, a veces ingenuos, otras veces culpables, de pensadores que han creído o querido, hasta el siglo que apenas ha terminado, convertirse en los inspiradores, los consejeros, los teóricos del soberano, los maestros del pensamiento de los patrones de la época, los mentores de un poder conservador o revolucionario (2018, 25).

Así, Derrida, en lugar de escuchar el llamado del poder, se dispone a la actualidad de lo político, a su irreversible e inédita novedad atópica; atiende la necesidad de una experiencia filosófica capaz de pensar la hospitalidad en tiempos en los que la “topolítica” (2010, 79) no puede dar cuenta del “nuevo derecho” y “de la nueva era de la ciudadanía cosmopolita” que se anuncian únicamente para una democracia no advenida (2018, 27-28; cfr. también 1997a, 57), temas que serán recuperados más en extenso en su ensayo posterior *La raison du plus fort* [*La razón del más fuerte*] (2003a, 127; cfr. también 2003b, 115) y, previamente, en su conferencia del 3 de junio de 1999 en la Universidad Panteion de Atenas, *Inconditionnalité ou souveraineté: L’université aux frontières de l’Europe* (2002a). Derrida era consciente de la dificultad que esto planteaba entonces: “Esto supone naturalmente, y es lo más difícil, lo más inconcebible, una extensión de lo democrático más allá de la soberanía del Estado-Nación, más allá de la ciudadanía” (2005, 111). Lo dice aún con más claridad en su *lectio* siracusana “[...] el cosmopolita continúa indicando en dirección a un modelo antiguo de ciudadanía, la ciudadanía de ayer ligada a la autoctonía, a la nación, al nacimiento, a la fraternidad, a la lengua, a la religión y al lugar de la sepultura, a la tierra y a la sangre” (2018, 28). Derrida hablará entonces sin condiciones, como lo había hecho en la mencionada conferencia de Atenas, al dejar en claro que: “...sigo siendo ciudadano, ciudadano de mi país o del mundo, sin duda, pero nunca aceptaré hablar, escribir o enseñar solo como ciudadano...” (2009, 130).

Así, el autor exige pensar una ciudadanía más allá de la ciudadanía tal como la conocemos y experimentamos, una democracia y un cosmopolitismo «porvenir» [*avenir*] (2018, 28), una hospitalidad mesiánica (2002b), reconociendo que la política aún sigue siendo pensada desde la matriz clásica de la «filosofía política», en una “simultaneidad ana-crónica” (2009, 122), a partir de aquello que llamó en *Spectres de Marx* la “ontología” del “fantasma conceptual

primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre”, [...] “una axiomática que vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (*on*) a su *situación*, a la determinación estable y presentable de una localidad (el *topos* del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general)” (Derrida, 1998b, 96).

Por todo ello, más que nunca, cuando centenares de miles de personas únicas e insustituibles, sirios, kurdos, eritreos, sudaneses, afganos e iraquíes (por nombrar algunas de sus nacionalidades), en sus intentos desesperados de migrar de un país a otro, siguen, desde entonces y hasta hoy, siendo torturadas y abandonadas a redes de tráfico humano, a una muerte más o menos invisible en las fronteras terrestres y en las aguas de ese mismo Mediterráneo que unió hace siglos a tan distintas culturas, Derrida nos deja en legado el desafío y la esperanza de “hacer justicia” (“*to justice*”) a la urgencia presente aquí y ahora, de transitar políticamente el intervalo que une y separa lo posible de lo imposible, el *impasse* en el que la ciudadanía presente e insatisfactoria, vinculada aún a la lógica identitaria e ipsocéntrica de la pulsión de poder soberana (Derrida, 2000a, 47-48), a la violencia de un Estado-nación particular, de un territorio, de una religión, de una etnia y de un idioma, venga al encuentro con una experiencia transformadora e inaudita, a una libertad sin poder pero con fuerza (2009, 129), con un tiempo mesiánico (que, desde luego, no es un futuro temporal), en el que seamos capaces de acoger al *xénos* como *phílos* (2018, 27). Resuenan hoy, en Siracusa, en las costas de Portopalo y Lampedusa —primeros rostros de Europa para quienes escapan de la muerte y habían visto hasta entonces solo el muro infranqueable de sus espaldas—, en todo el mundo, las siguientes palabras de Derrida:

Abierta, en espera del acontecimiento como justicia, [la] hospitalidad no es absoluta más que si vela por su propia universalidad. Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería la urgencia, la inminencia, pero, irreductible paradoja, una espera sin horizonte de espera (1998b, 188).

Tentazione di Siracusa es una preciosa y profunda intervención de Derrida que merecía hacía tiempo ser editada y que es inseparable, en cuanto gesto iniciador, no sólo de la última etapa de su producción teórica y sus posiciones políticas, sino de toda su trayectoria: una incondicional experiencia del pensamiento.

Referencias

- DERRIDA, J. (1993a). *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Editions Galilée.
- (1993b). «La déconstruction de l'actualité». En *Passages*, 57, Septiembre, pp. 60- 75.
- (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- (1997a). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- (1997b). *Adieu: À Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- (1997c). *Du droit a la philosophie d'un point de vue cosmopolitique*. Editions UNESCO.
- (1998a, 25 de febrero). “Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche”. Gespräch mit Jacques Derrida von Thomas Assheuer. *Die Zeit*. Recuperado de: <https://www.zeit.de/1998/11/titel.txt.19980305.xml>
- (1998b). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- (2000a). *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Paris: Galilée.
- (2000b). “La mondialisation, la paix et la cosmopolitique”. En *Regards*, nº 54, Febrero, pp. 16-19.
- (2001). *L'université sans condition*. Paris: Galilée [1998].
- (2002a). *Inconditionnalité ou souveraineté: L'université aux frontières de l'Europe*. Patakis: Atenas.
- (2002b). *Marx & sons*. Paris: Presses universitaires de France.
- (2003a). *Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée.
- (2003b). “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides –A Dialogue with Jacques Derrida”. En G. Borradori (ed.) *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 85-126.
- (2005). *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- (2008). *Séminaire: La bête et le souverain. Volume 1 (2001–2002)*. Paris: Galilée.
- (2009). “Unconditionally or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe”. En *Oxford Literary Review*, Vol. 31, No. 2, The Word of War, pp. 115-131
- (2010). *Seminario “La bestia y el soberano”. Volumen 1 (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

- (2018). *Tentazione di Siracusa*. Milano: Mimesis.
- DERRIDA, J., DUFOURMANTELLE, A. (1997). *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.
- DERRIDA, J., GADAMER, H.-G., LACOUÉ-LABARTHE, P. (2016). *Heidegger, philosophy, and politics: The Heidelberg Conference*. New York: Fordham University Press.
- DI CESARE, D. (2020). *Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GADAMER, H.-G. (2016). "Like Plato in Syracuse". En Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, p. (2016), pp. 79-82.
- GONZÁLEZ, F. (2019). "Did Heidegger go to Syracuse?". En Heather L. Reid, Mark Ralkowski (eds.) *Plato at Syracuse. Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. Parnassos Press – Fonte Aretusa, pp. 265-290.
- HEIDEGGER, M. (2016). Carta de Martin Heidegger a Fritz Heidegger. Friburgo. 29 de diciembre de 1940. En W. Homolka, A. Heidegger (eds.) *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg: Herder, pp. 69-70
- RESTA, C. (2003). *L'evento dell'altro: Etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri.
- (2016). *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*. Genova: Il Melangolo.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. (2002). *La ficción de lo político*. M. Lancho (Trad.). Madrid: Arena.
- SCHMITT, C. (2010). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Byung-Chul HAN. *La desaparición de los rituales*, Herder editorial, 2020, 128 pp.

*Alberto Morán Roa**

La dupla interioridad- exterioridad y la naturaleza del poder son dos cuestiones centrales en la trayectoria filosófica de Byung-Chul Han. Su relación mutua ha marcado la pauta de la producción bibliográfica de Han desde el año 2010 en adelante: la publicación de *La sociedad del cansancio* (Herder, 2012) supone el inicio de una etapa en la que las cuestiones metafísicas y gnoseológicas de los ensayos tempranos se concretan en un análisis de la sociedad contemporánea y los efectos del neoliberalismo en el tejido social y la experiencia cotidiana. Desde entonces, Han ha centrado sus investigaciones en retratar las problemáticas derivadas de lo que identifica como una saturación de positividad en la sociedad. Esta tesis, enmarcada en un esquema hegeliano, defendería que la sobreproducción de positividad —entendida como aquello que promueve y optimiza los ciclos productivos— habría desplazado toda negatividad —en cuanto diferencia o límite—, extendiendo sus efectos a ámbitos como la temporalidad, la estética o la política.

El neoliberalismo, defiende Han, habría conducido a este paradigma mediante el ejercicio de un poder no represivo sino productivo, generador y elocuente. Muchos de los planteamientos desarrollados en la etapa actual —que, como mencionamos, integra y adapta las perspectivas de la producción temprana— figuran de nuevo en *La desaparición de los rituales* (Herder, 2020), un ensayo que retoma numerosos ejemplos, tesis e inquietudes, como la morfología del tiempo o el auge del dataísmo. Han no se desvía del esquema que ha hecho de él uno de los autores de filosofía más populares de la actualidad: un lenguaje sucinto, la comparación directa de propuestas, la crítica de un capitalismo productor de extrañamiento y desasosiego; el interés, en definitiva, por cuestiones de gran

* Estudiante de doctorado de la UNED, dirección de Kilian Lavernia (UNED) y Alba Jiménez (UCM). Este trabajo se ha realizado al amparo del Proyecto i+ D Jóvenes Investigadores en el marco del Convenio Plurianual entre la Administración de la Comunidad de Madrid y la UCM titulado *La Deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas*. (Investigadora Principal: Alba Jiménez). Ref.: PR65/19-22446.

actualidad que tocan en el nervio no solo de problemas teóricos, sino reconocibles en lo cotidiano. El tono de Han, casi crepuscular, describe un panorama sombrío en el que las soluciones se presentan como virajes éticos, formas de ser-en-el-mundo y expectativas de transformación.

Han arranca *La desaparición de los rituales* poniendo en el centro el concepto de comunidad, en torno al cual ya dedicó interesantes páginas en su ensayo *En el enjambre* (Herder, 2014). La ritualidad y el símbolo generan, defiende Han, una «comunidad sin comunicación» (p.11) que gravitaría en torno al mutuo reconocimiento en un espacio y un tiempo acogedores y ordenados. A este respecto, Han retomará su tesis de la atomización del tiempo en una sucesión de presentes desordenados —descrita en *El aroma del tiempo* (Herder, 2015)— para reivindicar el papel estabilizador de los rituales, cuyo retroceso en la contemporaneidad obedecería a su inherente demora, que los situaría en la negatividad del esquema que sustenta su análisis. Dentro de este marco debe entenderse su reflexión sobre emociones y sentimientos —el lector interesado en este punto haría bien en leer el capítulo «El capitalismo de la emoción» en *Psicopolítica* (Herder 2014) para un estudio en mayor profundidad—, y una de las cuestiones medulares de su trabajo: la interioridad, un concepto de importancia capital en obras tempranas como *Filosofía del budismo zen* (Herder, 2015), *Muerte y alteridad* (Herder, 2018), *Ausencia* (Caja Negra, 2019) o *Caras de la muerte* (Herder, 2020). Han asociará la presencia de trastornos como la depresión o la pérdida de una estructura temporal ordenada con el imperativo del rendimiento, su forzada hiperquinesis y su primacía de lo intensivo. Esta exigencia de producción constante habría provocado un empobrecimiento de la relación con la exterioridad, disgregando no solo la estructura temporal sino los vínculos con el mundo. Para ilustrar este punto, Han se apoyará en el concepto de resonancia —en torno al cual también ha trabajado el sociólogo alemán Hartmut Rosa¹ (en *Resonancia*, Katz Ediciones, 2019)— entendido como relación genuina con el mundo más allá del uso instrumental orientado al trabajo y los objetivos. La sociedad actual, bajo su aparente permisividad, está llena de imperativos: de autenticidad, de autorrealización —autoexplotación, en realidad—, y de publicidad, con el cuerpo, las emociones y la personalidad convertidos en productos expuestos como mercancía. La comunidad se ve así reemplazada por un «infierno neoliberal de lo igual» (p.34), un «narcisismo colectivo [que] elimina el eros y desencanta el mundo» (p.39), términos duros para un diagnóstico igualmente duro, con respecto al cual se prescribe

¹ Han ya transitó por el trabajo de Hartmut Rosa para rebatir su tesis de la aceleración social en defensa de su tesis de la atomización en *El aroma del tiempo*.

un *giro a lo ritual*, en el que las *formas* volvieran a ser *prioritarias*. Ese giro invertiría la relación entre dentro y fuera, entre espíritu y cuerpo. *El cuerpo mueve al espíritu, y no al revés. No es el cuerpo el que obedece al espíritu, sino el espíritu el que obedece al cuerpo*. También se podría decir que *el medio genera el mensaje*. En eso consiste la *fuerza de los rituales* (p.35).

La reivindicación haniana por los rituales se inscribe así en su apuesta, de gran amplitud, por una refactización que devuelva la importancia a lo corpóreo y lo inmanente, un contrapeso al control psicopolítico que empuja a los cuerpos al rendimiento mediante la interiorización de imperativos desde el psiquismo profundo y las emociones. Como parte de este giro, el «olvido de sí» (p.18) y el vaciamiento de interioridad en el que incurrirían los rituales constituyen, para Han, un bálsamo frente a la saturación del yo y el narcisismo.

La tesis de la saturación de positividad cobra importancia desde el capítulo «Ritos de cierre», donde se apunta a que el imperativo del rendimiento habría acabado con la capacidad de finalizar, de dar por concluido, de clausurar. La atomización del tiempo, la primacía de lo provisional y la incapacidad de constitución comunitaria serían algunas de las consecuencias de esta tendencia para la que no parece haber freno. Esta desaparición del concepto del límite —que subyace a estas problemáticas, al fin y al cabo— se aplica también a las fronteras físicas, lo que lleva a Han a retomar algunas de las cuestiones clave que ya trabajó en su ensayo temprano *Hiperculturalidad* (Herder, 2018). Mientras su posición en aquel texto abría ventanas de posibilidad para el desarrollo en un mundo hipercultural —aun con muchas reservas—, el diagnóstico catorce años después de su redacción es marcadamente más pesimista: la hipercultura se describe aquí como una ilimitada cultura del consumismo carente de toda apertura a lo extraño. Los nacionalismos extremos, que Han denominó «fundamentalismos del lugar» en *Hiperculturalidad* serían, a su juicio, «una reacción [...] a la apatridia hipercultural» (p.50), con la que paradójicamente comparten el rechazo a lo distinto en cuanto negatividad. Los capítulos posteriores abundan en las consecuencias del paradigma neoliberal, pudiéndose establecer una diferenciación clara entre pares conceptuales: el capitalismo se asocia al lenguaje superficial y meramente informativo, al rendimiento² y lo transparente, al ruido³. En la alternativa haniana se aprecia el influjo de la cultura oriental, que de forma

² Han distingue acertadamente el rendimiento del trabajo al señalar la naturaleza ilimitada del primero, frente al necesario comienzo y final del segundo

³ «Es justo en una sociedad atomizada donde se exige ruidosamente la empatía» (p.24).

tan determinante marcó sus primeros ensayos, así como de la crítica de Martin Heidegger a ese mundo moderno, capitalista, tecnificado y bullicioso, asociado a lo impersonal y la desfactización. A partir de estos fundamentos, Han apuesta por el silencio y la escucha, el reposo, la narratividad, el juego, lo misterioso. Su fórmula de la desinteriorización se apoya en la literatura, en la poesía —ese lujo del significante que rompe con la «economía de la producción de sentido» (p.81), con el «negocio» de la producción de significado» (p.82)—. El sendero ético por el que Han conduce en *La desaparición de los rituales* no puede, pues, entenderse sin el substrato de sus investigaciones tempranas en torno al pensamiento del Lejano Oriente y el budismo zen: frente a la economía del deseo, el no-hacer de la calma; como alternativa a una temporalidad atolondrada basada en la consecución de objetivos infinitos, la contemplativa ausencia de dirección.

La cortesía —que Han ya había abordado en clave de desinteriorización en *Filosofía del budismo zen* y, especialmente, *Ausencia*— queda aquí completamente escindida de la moral para atribuir a esta última un sesgo de interioridad. Para Han, la moral «presupone un alma que trabaja para su perfeccionamiento» (p.87). Esta premisa haría que la moral incurriese en varios de los problemas que diagnostica no solo en la sociedad contemporánea sino, como describió en sus primeros trabajos, en el conjunto del pensamiento occidental. Perseguir este progreso moral, esta mejoría del espíritu, incurriría en la clase de deseo que remite en última instancia a la interioridad, convirtiendo lo que se concibe como una entrega a la exterioridad en un gesto narcisista en el que la satisfacción y la mejoría personal motivan la acción. Esta afirmación, de inequívoco sustrato oriental, sirve a Han para explicar la proliferación de criterios morales en la actualidad⁴, frente a los cuales propone esta cortesía que ni persigue ni desea, pura forma que remite a la vacuidad —que Han ha señalado en muchas ocasiones como piedra angular del pensamiento oriental—. Sin embargo, este gesto no puede evitar un posicionamiento moral —pese a la su explícita renuncia a ello en el prefacio—: cuesta disociar del concepto «malo» los muchos problemas que señala en los principios basados en la interioridad, como cuesta igualmente no percibir como «buena» la *praxis* de la exterioridad plena. Como en la antítesis de la demora y la contemplación frente al bullicio productivo del capitalismo, la impronta

⁴ Remite esta idea a la tesis central de Jan-Werner Müller, quien afirma, en *¿Qué es el populismo?* (Grano de sal, 2017), que el agente vertebrador de esta tendencia no sería esta o aquella orientación política o propuesta económica, sino un núcleo moral fuerte que articularía las dualidades a través de las que se expresa.

heideggeriana se percibe también en un intento de renuncia a la moral que, en vista de lo propuesto, resulta aporética.

La cuestión de lo lúdico atraviesa el cuerpo principal del texto, relacionado con otro de los elementos fundamentales del pensamiento de Han: la narración. El juego se describe aquí en clave narrativa, como un espacio y un tiempo rico en rituales, símbolos y formas en el que el yo desaparece, inmerso en sus códigos. Incluso asuntos de gravedad, como la caza o la guerra, implican lo que Han denomina «juego fuerte», en el que hasta la muerte cobra significado. En esta estructura narrativa no hay aspecto de la existencia que quede fuera: frente a lo superficial de la experiencia contemporánea, carente de profundidad y negatividad, el juego delimita ese marco formal que constituye un «mundo»⁵. La relación del mundo ganaría así profundidad, sentido y relevancia, constituyendo una experiencia más genuina, más *vital*. El ensayo concluye con una reflexión en la que la seducción aparece como nexo de varias de las cuestiones recurrentes en el análisis haniano: la transparencia, el rendimiento, la dupla positividad-negatividad. Constituye así un corolario ajustado al contenido general del texto, que se lee como una recapitulación de las tesis más importantes de Han en torno a una cuestión —los rituales— que se integra sin fisuras en su esquema expositivo y analítico.

Así como el contenido de su análisis mantiene la tendencia de su etapa actual, también la forma conserva sus habituales parámetros. Esto provoca que algunas de las cuestiones potencialmente problemáticas a lo largo de su trabajo continúen irresolutas. La crítica por la cual su perspectiva no concede la suficiente importancia a las cuestiones materiales, económicas o sociales⁶ renueva aquí su validez: en pasajes como el descrito en la página 32, Han extrapola con poca cautela las costumbres sociales y estéticas de la burguesía y la nobleza al conjunto de la sociedad. Esta falta de peso de lo material —pese a la decidida posición de Han por lo contingente, lo corpóreo, lo tangible— deja cuestiones cruciales sin analizar. Por ejemplo, la relación con el mundo o la percepción de la temporalidad por parte de aquellas personas que son marginadas de la estructura productiva es necesariamente diferente de quienes se integran en ella.

⁵ En una acepción que podría suscribir Kant: aquello en lo que todos los elementos están relacionados, constituyendo una comunidad genuina, así como una constante co-determinación.

⁶ Difuminar la frontera entre clases sociales, como en *Topología de la violencia* (Herder Editorial, 2016, p.123), cuando no el concepto mismo de clase social, es un buen ejemplo de las observaciones dignas de esta crítica.

Del mismo modo, las consecuencias de una adhesión a la contemplación y la serenidad pueden suponer quedar fuera de la maquinaria del rendimiento, hasta el punto de que en la actualidad pueden entenderse no tanto como una opción, sino como un privilegio. La precariedad material a la que aboca la renuncia a la dinámica capitalista es un palo en la rueda de toda ventaja estética o existencial que pueda derivarse de ella.

Por último, la cuestión que resulta más notoria —por irresoluta— corresponde a la naturaleza de los rituales. Al presentarlos en sí mismos como alternativa, Han incurre en dos sesgos problemáticos: una atribución positiva de valor en cuanto pura forma —con una apenas existente discriminación de su contenido—, y por ello mismo una renuncia a analizar su posible origen. Es cierto que el ritual implica una participación narrativa de gran potencial constructivo comunitario-cultural, así como una temporalidad estructurada y una obediencia desinteriorizada sin necesidad de intervención legal ni psicología. Sin embargo, el esfuerzo de Han por dar esquinazo a la moral se trunca cuando vamos más allá de la forma y apelamos al contenido de los rituales, pues es solo entonces cuando resulta pertinente su prescripción o rechazo. La mera forma del ritual no garantiza su idoneidad, y hay una plétora de ejemplos de prácticas violentas o discriminadoras altamente ritualizadas. Por otra parte, aun de forma velada, el ritual siempre apunta a algo y obedece a un motivo: precisamente su disolución de la interioridad y su construcción comunitaria crean una impersonalidad en la que el significado ni se busca ni se cuestiona, pues forma parte de un mundo antepredicativo en la línea del *Lebenswelt* husserliano. El ocultamiento de su intención no la anula. Sería recomendable, por lo tanto, matizar el elogio general a los rituales y observar, donde sea pertinente, su genealogía y motivos, teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrollan y qué estructura apuntalan, así como su potencial pernicioso: al integrarse de forma tan sutil y arraigada en la comunidad, su modificación resulta enormemente complicada, estigmatizando a quienes señalen los problemas que suscitan.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Anacharsis CLOOTS. *La República universal*, seguido de *Bases constitucionales de la República del género humano*. Edición, traducción, notas y epílogo de Francisco Javier Espinosa. Laetoli, Pamplona, 2018. 217 páginas.

Gerardo López Sastre*

En 2012 Francisco Javier Espinosa Antón publicaba un libro titulado *Inventores de la paz, soñadores de Europa. Siglo de la Ilustración* (Biblioteca Nueva, Madrid). Allí mostraba lo conscientes que habían sido muchos de los ilustrados del XVIII de los horrores de las guerras y cómo habían desarrollado la alternativa de diferentes proyectos de paz. Nos encontrábamos así con la creencia de que la sociedad podía cambiar de forma radical. Unos de los protagonistas de ese libro era un noble de origen alemán, Jean-Baptiste von Klotz (1755-1794), que con el tiempo renunciaría a un nombre asociado al precursor de Jesucristo para adoptar el de Anacharsis, honrando así al filósofo escita del mundo antiguo que viajó a Grecia para aprender las leyes de los helenos y llegar a comprender mediante la reflexión la mejor forma de gobernar. Pues bien, ahora Francisco Javier Espinosa nos presenta la traducción de las obras más importantes de Anacharsis Cloots, *La República universal* y las *Bases constitucionales de la república del género humano*. A estas traducciones añade un interesante Epílogo, que personalmente recomendaría leer en primer lugar a modo de prólogo.

¿De qué tratan los textos de este autor? El cambio de nombre ya puede darnos una pista, porque la preocupación central de Anacharsis Cloots será la defensa de la única forma de gobierno que la reflexión legítima: una república universal, algo que la revolución francesa parecía prefigurar. Así, el 19 de junio de 1790 Cloots -que está claro que tenía conciencia de la importancia teatral

* Catedrático de Filosofía en la Facultad de Humanidades de Toledo de la Universidad de Castilla-La Mancha, Plaza de Padilla 4, 45071-Toledo. Gerardo.Lopez@uclm.es. Esta reseña se realiza dentro del proyecto de investigación “El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales” (FFI2017 82535-P: PAIDESOC), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

de las acciones- se presentó a las puertas de la Asamblea nacional en París como portavoz de un comité de decenas de extranjeros (entre ellos Francisco Javier Espinosa menciona a Pablo de Olavide), vestidos con atuendos de diversas partes del mundo. Les preguntaron quiénes eran y contestaron de forma bien grandilocuente: “Venimos de Europa, venimos de Asia, venimos de América. Somos la Humanidad”. Pasaron al interior de la Asamblea y se empezaron a oír murmullos de aprobación provenientes de multitud de puntos. Y también, vivas protestas de la zona en la que estaban los miembros del cuerpo diplomático, que temían sin duda su desaparición ante estos autoproclamados representantes de la Humanidad. Se hizo el silencio y Cloots dijo:

La trompeta que hace sonar la resurrección de un gran pueblo ha resonado por los cuatro costados del mundo y los cantos de júbilo de un coro de veinticinco millones de hombres libres han despertado a pueblos enterrados en una larga esclavitud [...] Un grupo de extranjeros de todos los lugares de la tierra piden colocarse en medio del Campo de Marte. Y el gorro de la libertad que ellos alzarán con emoción será la prueba de la próxima liberación de sus desafortunados conciudadanos. (p. 183)

¡Nada menos que un programa de liberación a escala mundial! En efecto, la tesis de *La República universal* no puede ser más clara, precisa y, nosotros diríamos, audaz:

Los cuerpos provinciales y nacionales son las principales lacras del género humano. ¡Qué ignorancia, qué barbarie es encerrarnos en diferentes comunidades rivales cuando tenemos la ventaja de habitar en uno de los planetas más pequeños de la esfera celeste! Multiplicamos nuestras envidias y querellas dividiendo el interés y la fuerza común. Un cuerpo no se hace la guerra a sí mismo, y el género humano vivirá en paz cuando no forme más que un solo cuerpo, la NACIÓN ÚNICA (p. 13)

Como se pregunta Cloots, ¿no es absurdo encerrar a la humanidad en comunidades rivales dividiendo de esta forma el interés común? Ya es bastante tener que soportar el egoísmo de los individuos para que encima el egoísmo de las comunidades debilite más el lazo social de toda la humanidad. Todas las guerras y los desastres morales provienen del desprecio u olvido de ese principio de la unidad soberana del género humano. Si la división de los pueblos engendra la guerra, la desaparición de esa división generaría “la paz perpetua” (p. 154). Con la precisión de un cirujano Cloots disecciona el origen de los males sociales:

La verdadera causa de todo mal social radica en la división de los pueblos, en la absurda pluralidad soberana. Esta división es tanto más vergonzosa y funesta cuanto la naturaleza nos ha dotado de palabra y de la invención de las artes y ciencias, de la imprenta, el correo y la navegación, para no formar más que una sola familia conforme a la razón de nuestro pequeño globo. Perdono a los monos de Sumatra por no tener ninguna relación con los monos de Paraguay, pero el hombre de las Indias Occidentales que no confraterniza con el de las grandes Indias es doblemente inepto, doblemente culpable y doblemente punible. Sus relaciones incongruentes se convierten en criminales: de ellas se derivarán guerras y fratricidios mientras todos los intereses particulares no estén en armonía con una fuerza común, con una LEY universal. (p. 90).

Se trataría, en suma, de que en función de la fraternidad universal todos fuéramos ciudadanos del mismo país, pues es evidente que donde sólo hay un país no puede haber guerras entre países, con lo que los arsenales de amenazantes armas se convertirían en almacenes comerciales. Si esta decisión es tan beneficiosa, ¿quién no querría participar de la misma? “El ahorro será enorme, los impuestos pequeños y la felicidad sin límites. Una población que se obstina en formar un grupo aparte será objeto de burla, y su estupidez la cubrirá de oprobio.” (p. 19). Además, es que la legislación de esa república universal se basaría en los “derechos humanos”, lo que entre otras cosas significa -y esto es muy importante- que se reconocería el derecho de que cada uno practicara el culto que le plazca, pues “la ley general protegerá todos los cultos y todas las culturas. Todo lo que no perjudique a la sociedad tendrá su pleno ejercicio.” (p. 20). Y aquí se encuentra incluido también el ateísmo: “El incrédulo que niegue

la existencia de Dios será escuchado tan apaciblemente como el hombre sencillo que jure por el Corán o el Avesta.” (p. 21).

De hecho, Cloots deja claro que él se incluye entre esos incrédulos: “Multiplicar los entes sin necesidad es chocar contra las primeras nociones de la filosofía: por tanto, los ateos tienen razón frente a los teístas.” (p. 22). En efecto, si preguntamos por qué existe algo, y contestamos que porque Dios lo ha hecho, siempre podremos preguntar que por qué existe Dios. La reflexión de Cloots es que añadiendo “un incomprensible *Theos* a un incomprensible *Cosmos*, redobláis la dificultad en vez de resolverla.” (p. 22). En cuanto al argumento del orden, se basa para Cloots en una petición de principio. Es verdad que toda obra revela a un obrero, pero ¿en qué nos basamos para afirmar que el universo es una obra? Y, de acuerdo con esa forma de razonar, ¿no podría afirmarse que Dios es también una obra y que por lo tanto ha sido fabricado por un obrero? Frente a esto, hagamos caso al sentido común y en vez de intentar explicar una maravilla (el universo) por una maravilla que sería todavía mayor (Dios), quedémonos simplemente con lo menos complicado: el mundo y nuestro deseo de mejorarlo. Lo que implica el detalle interesante de transformar las basílicas y los oratorios en escuelas para la juventud y en clubs fraternales. Los hombres se “reunirán para instruirse, para aprender a vivir, no para embrutecerse y aprender a vegetar.” (p. 26). A este respecto una instrucción importante sería seguir a la naturaleza y sus enseñanzas, admitiendo el imperio de nuestros sentidos, lo que tendría un efecto liberador. Y Cloots se pone a sí mismo como ejemplo, pues confiesa que adora tanto a Venus como a Pílates. Es decir, parece estar reconociendo que le atraen tanto las mujeres como los hombres, defendiendo así como una opción legítima -en tanto que natural- la bisexualidad o la homosexualidad. En las orgías báquicas, en las fiestas y festines ya no se dirá “Ay, triste razón”. Por el contrario, el empleo de la razón legitimará el goce.

Pero no se trata sólo de oponerse a la religión porque nos impida el cultivo del placer, es que la irracionalidad propia de las creencias religiosas parecería autorizar también esa institución irracional que es la monarquía. Si somos irracionales en un aspecto de nuestra vida, ¿no es normal que lo seamos también en otro? Como escribe Cloots:

Mientras la mayor parte de los franceses asista a las hechicerías de la misa, mientras se crea que tres son uno, ..., que un cuerpo existe en muchos

lugares a la vez y que un hombre borra los pecados de otro hombre, será difícil curarles del engaño del fantasma monárquico. La realeza es una especie de sacerdocio no menos absurdo que cualquier otro sacerdocio (pp. 63-64).

Por el contrario, ¿qué sería lo racional? Aparentemente comprender que la majestad de un gran pueblo (se supone que antes de disolverse en la república universal) no se manifiesta en el rostro de un hombrecito, sino en los salarios de los trabajadores, “en la agricultura, en las manufacturas, en el comercio, en las ciencias, en las artes, en los pueblos numerosos y ricos, en las ciudades florecientes y en una capital magnífica.” (p. 67).

Pues bien, la revolución en Francia es el comienzo de esta revolución del mundo. O al menos este es el deseo de Cloots, que concluye *la República universal* con el siguiente llamamiento exaltado:

Mientras tengamos vecinos, ejércitos y fortalezas, nuestra existencia será precaria e insegura y experimentaremos violentas tormentas. Hijos generosos y bravos de la naturaleza liberal, pensad que el fin de nuestra asociación se reduce simplemente a la conservación individual y común de la libertad, la propiedad y la seguridad. Romped los moldes de la tiranía, devolved al SOBERANO ÚNICO su dignidad originaria y aseguraréis para siempre la felicidad de Francia y del universo (p. 41).

El argumento tiene su lógica, porque parece evidente, como muy bien explica Cloots, que no podemos decir que somos libres si unas barreras extranjeras nos detienen a una cierta distancia de nuestra casa, si nuestra seguridad o el desarrollo de nuestro comercio se ven comprometidos por la posibilidad de una invasión, o si nuestra industria es encerrada en el círculo estrecho de tal o cual país. Aquí nuestro autor es muy radical: “No somos libres si un solo obstáculo moral detiene nuestra marcha física en un solo punto del globo. Los derechos del hombre se extienden a la totalidad de los hombres.” (p. 125). Luego, si queremos una libertad plena hemos de querer una soberanía universal e indivisible que resida en todo el género humano, que acaba así convertido en una divinidad. De hecho, Cloots –que aquí se convierte en un precedente de Feuerbach– escribirá que “Los

atributos de una divinidad imaginaria pertenecen realmente a la divinidad política.” (p. 125). Un género humano regenerado es así un “*Pueblo-Dios*”. ¿Quién no iba a querer formar parte del mismo? Esa unidad soberana, ¿no presenta las ventajas inestimables de la desaparición de las guerras y la prosperidad general? Acabemos con las divisiones y el todo “realizará las fábulas de la edad de oro” (p. 129). Igual que en la naturaleza no hay fronteras, tampoco debiera haberlas en la política. Igual que los ríos y mares se comunican entre sí, nosotros podemos hacer lo mismo. La dicha y la felicidad nos están esperando si lo hacemos.

Ahora bien, ese país único tendría que disponer de una lengua que actuara de “intérprete universal”, y aquí Cloots no parece percibir ningún problema en que sea el francés; igual que tampoco duda de lo deseable de que todos los escritores de Europa adopten la lengua francesa, como por ejemplo hicieron Leibniz o Federico II de Prusia (véase p. 81). El lector puede imaginar también cuál debiera ser la capital de esa república universal: París, “el Vaticano de la razón” (p. 35). En efecto, “Si la capital de los franceses nos maravilla por su genio, ¿qué no llegará a ser cuando se convierta en la capital de los seres humanos?” (p. 39). Vale que la Constitución francesa se convierta en una religión universal que acomode a todos los hombres en una unidad representativa –si la razón humana es una, la nación también debiera serlo: “Reprochar a Francia que una a su constitución a todos los pueblos divididos es reprochar al Sol que extienda sus rayos hasta los extremos de la esfera planetaria.” (p.83)- pero que su “santa sede” (p. 71) o “faro central” (p. 98) haya de ser París parece más problemático.

Pero ya no es sólo que la parcialidad de Cloots nos haga sonrojar; es que por muy deseosos que podamos estar de aceptar su planteamiento general se nos ocurren algunas dificultades. Realmente Cloots parece olvidarse en su razonamiento de que además de las guerras entre naciones distintas la historia nos habla de la frecuencia de las guerras civiles, que en principio también podrían desgarrar a una república universal de todo el género humano o, como también la denomina nuestro autor, “la República de los Individuos-Unidos.” (p. 134). Cloots en suma parece indebidamente optimista cuando afirma que “La República del género humano no tendrá jamás disputas con nadie, pues no hay ninguna comunicación entre los planetas.” (p. 134). No se trata de que nos preocupen los extraterrestres (aunque Stephen Hawking sí que advertía de que en caso de existir podrían representar un peligro, pues encontrarnos con una civilización avanzada podría ser como cuando los nativos americanos se encontraron con Colón), pero sí los conflictos internos que pudieran surgir, por ejemplo, en relación a cualquier recurso que una parte considerara de su interés monopolizar. Lo que a

su vez nos lleva a la cuestión no de si la unidad puede verse amenazada en el futuro, sino de su misma deseabilidad desde el punto de vista de países mucho más ricos o desarrollados que otros, y que pueden desear no compartir esa riqueza o ver disminuido su bienestar tras su integración en esa totalidad omniabarcante.

Imaginamos que frente a esta objeción Cloots podría argumentar observando que desde la perspectiva a largo plazo de una nación rica o poderosa, esta sirve mejor a sus intereses procediendo a la fusión propuesta. Pero, la experiencia nos enseña que muchas veces las personas o las instituciones prefieren servir sus intereses a corto plazo en caso de un tal conflicto. Los bienes cercanos son eso, cercanos. Mientras que el futuro se nos presenta lejano, cuando no incierto.

Además, es que en el razonamiento anterior estábamos pensando que sólo intervenía la razón; cuando lo cierto es que las pasiones y las emociones son una fuente importante de nuestra actuación. De hecho, Cloots no parece dudar de la capacidad de los hombres para conducirse más por las luces de la razón que por sus pasiones (un principio que, aclara, Rousseau rechazaba). Pero este intelectualismo es cuestionable. Desde luego podemos afirmar que no debíamos tener otra guía que “la razón eterna” (p. 46), pero lo cierto es que muchas veces no actuamos así, aun en el supuesto de que sus consejos sean tan claros como Cloots pensaba. Visto el transcurso de la Historia no parece que haya que insistir mucho sobre el carácter exageradamente optimista del pensamiento de nuestro autor. Desde nuestra perspectiva histórica no es sólo que debíamos reflexionar sobre que el propio Cloots acabara en la guillotina, víctima de esa revolución en la que tanto había confiado. También debemos hacerlo a un nivel mucho más general sobre el hecho de que cuando los reyes o los gobernantes de turno han pedido a las gentes que se mate por ellos, los pueblos han ido a la guerra. Aparentemente si esos mismos gobernantes pidieran a la gente que se trataran todos con equidad, que adoptaran una perspectiva verdaderamente cosmopolita, sería fácil que lo hicieran. Pero, como tuvo ocasión de comprobar Pedro el Grande, le era prácticamente imposible obligar a sus súbditos a que se cortasen la barba, y sin embargo no le fue nada difícil hacerles marchar a la batalla para despedazar a unos vecinos que no les habían hecho daño alguno¹. Luego no puede afirmarse sin más que el hombre sea racional. Nuestra naturaleza psicológica es bastante más compleja, y aparentemente ahí el orgullo nacional juega un papel importante; aunque esto parece más un motivo de lamentación que otra cosa. ¿Quita esta reflexión su valor a la propuesta

¹ Citado por Stephen Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*. Trad. de Gonzalo del Puerto. Madrid, Alianza Ed., 1999, pp. 51-52.

de Cloots? Pensamos que no, porque si por una parte es bueno ser muy conscientes de lo difícil que puede ser su realización, por otra parte, lo cierto es que los desafíos del siglo XXI la hacen tan necesaria como urgente.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Manuel FRAIJÓ. *Semblanzas de grandes pensadores*. Madrid: Trotta, 2020, 462 pp.

Sonia E. Rodríguez García*

Hay libros que, sin necesidad de recomendación previa, uno sabe que son una apuesta segura. Basta con un título provocador, una sinopsis sugerente o, como en este caso, el aval que supone la firma de un gran autor. Hacer una reseña de un libro de Manuel Fraijó es también una tarea sencilla. De antemano tienes en tu haber unas cuantas garantías de calidad que sabes que podrás sacar a relucir: el gusto por la palabra escrita, el cuidado en cada frase y expresión, la fluidez de una redacción impecable... Garantías todas ellas de una lectura exquisita. Pero, tal vez, en esta ocasión, merezca la pena comenzar destacando la amplitud de lectores que podrán acceder al deleite que supone escuchar —sí, he dicho bien, *escuchar*— a Manuel Fraijó.

Semblanzas de grandes pensadores recoge una serie de conferencias de divulgación. Desde los pocos datos biográfico-mitológicos de un Confucio hasta las vivencias compartidas en primera persona con un Karl Rahner, Fraijó logra ensamblar magistralmente la trayectoria vital, la obra y el pensamiento de veintidós autores como solo un maestro de la erudición y la comunicación puede hacerlo, construyendo a la vez diferentes niveles de discurso para una potencial variedad de oyentes —ahora convertidos en lectores—. Se deleitarán, conociendo las vidas llenas de peripecias, infortunios y anécdotas, aquellos que deseen acercarse por primera vez a un Lutero, un Voltaire o un Benjamin. Se beneficiarán, continuando la exposición clara de sistemas de pensamiento complejos, estudiosos y aficionados a la filosofía que quieran profundizar en un Leibniz, un Kant o un Wittgenstein. Se entusiasmarán, siguiendo las pistas de la red de agudas conexiones que el autor va insinuando, investigadores que ansíen encontrar sinergias entre pensadores como Nicolás de Cusa, Bruno, Spinoza o Rousseau, o líneas de continuidad entre otros como Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard o Bergson.

* Profesora Ayudante Doctora. Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. UNED. E-mail: soniaerodriguez@fsof.uned.es

Ciertamente, junto a la variedad de posibles lectores, hay que reseñar la disparidad de pensadores —¡todavía no están (citados) todos los que son!—. A este respecto, es preciso advertir que la mayoría de las conferencias fueron realizadas por encargo de la Fundación Politeia. En consecuencia, la selección de pensadores no atiende exclusivamente a criterios o simpatías personales del autor, sino que tiene algo de circunstancial. De entrada, resulta complejo encontrar algún punto común a todos ellos, aunque el mismo autor señala uno: «en lo que sí coinciden todos los pensadores de este libro es en su rechazo de la obviedad y en su entrega a la reflexión» (p. 13). Pero habría que añadir que, al menos en este volumen, todos cuentan con otro elemento convergente: los ojos del que estudia y escudriña en el interior de sus vidas y pensamientos en busca de respuestas. Así, podemos dilucidar una temática transversal a todos ellos; temática que, en realidad, refleja las profundas inquietudes del autor que les presta atención: el sentido de la existencia humana —de la vida y de la muerte—, la aproximación racional de un filósofo al fenómeno religioso y el análisis de la —a veces compleja y difícil— relación entre fe y razón. Pero, en esta ocasión, lo humano y lo divino quedarán entretejidos con lo personal.

De lo humano. «Yo soy yo y mis circunstancias» decía Ortega. Y pese a lo manido de la expresión, sigue siendo un axioma fundamental. Sabemos que las circunstancias que conforman la vida de una persona determinan no solo un carácter sino también una forma de pensar. Son estas circunstancias las que se recogen en estas semblanzas. Y no hablamos solo de las circunstancias particulares que atañen a un individuo —las vivencias más tempranas, la educación recibida, la proyección académica, las relaciones familiares, etc.— sino también de las circunstancias compartidas, aquellas tan singulares como para determinar un tiempo histórico y configurar experiencias similares.

Dejando a un margen a Confucio, el “Aristóteles chino” con el que se inicia el libro, de Nicolás de Cusa a Kant se pueden rastrear los convulsos inicios del Renacimiento y el optimismo humanista que alcanza su cima en la Ilustración. Muchos —Lutero, Bruno, Descartes, Spinoza, Pascal, Voltaire, Rousseau— compartieron la circunstancia de ver sus libros quemándose en la hoguera o engrosando el *Índice de libros prohibidos*; aunque no todos corrieron la misma suerte —de Lutero pocos libros ardieron, pues sus partidarios los cambiaron por manuales de teología escolástica antes de que llegasen a la pira—, ni sus autores lo vivieron del

mismo modo —probablemente Pascal fue el que sintió de forma más dramática la inclusión de sus *Cartas provinciales* en el *Índice*—.

No eran tiempos fáciles y eso debió influir en algunas decisiones poco afortunadas. Sorprende, por ejemplo, saber que uno de los primeros defensores de la concordia religiosa, Nicolás de Cusa, mandó fusilar a un grupo de campesinos que defendía a la abadesa de un convento que se negaba a aceptar sus reformas. Un lamentable suceso extrañamente similar al protagonizado por el promotor de la reforma protestante, Lutero, que animó a los príncipes a “degollar a placer” en la rebelión de los campesinos que se saldó con más de 70.000 muertos.

Más simpático resulta comprobar cómo algunos mantenían una altísima opinión de sí mismos, sintiéndose y sabiéndose seres extraordinarios, una peculiaridad compartida por caracteres tan dispares como los de Bruno, Rousseau y Nietzsche, entre otros. Aunque al primero se lo podemos perdonar todo: su muerte en los albores del siglo XVII sigue causando conmoción. Poco importa su carácter agresivo, mordaz y crítico, tampoco sus ínfulas como profeta de una nueva (y verdadera) religión... nada justifica el hecho de que muriese en la hoguera por sus opiniones filosófico-religiosas.

El miedo que generaba la Inquisición favoreció que muchos cambiasen su país de residencia. Descartes, por ejemplo, abandona Francia y busca refugio en la tolerante Holanda, antes de acudir como profesor de filosofía a la corte de la reina Cristina de Suecia, trabajo que —¿quién lo iba a decir!— le costaría la vida. Los viajes de Voltaire de Francia a Inglaterra se alternaron con sus estancias en la prisión de La Bastilla. Finalmente, su holgura económica le permitió comprar dos terrenos colindantes entre Francia y Suiza para moverse según le persiguiesen unos u otros hasta que, tras la muerte de Luis XV, pudo retornar a su amada París. Amigo de la vida urbana parisina, llena de lujos y diversiones, también fue Diderot, a quien podremos descubrir como novelista retratando el lesbianismo en los conventos de la época.

Estas son solo algunas de las personalidades más estridentes que se presentan en el libro y que contrastan con la afabilidad, generosidad y sencillez de otros como Descartes o Kant. El primero, pese a preocuparse siempre por el bienestar de la gente que le rodeaba, no pudo dejar de sentir el aguijón de la envidia ante la precocidad y el reconocimiento alcanzado por Pascal en los círculos matemáticos... tal vez por eso prefería conversar con las gentes sencillas, antes que moverse entre intelectuales. Aún más solitario y austero resultó ser Spinoza,

quien rechazó una Cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg pues para vivir le bastaba con lo poco que ganaba dando clases particulares y puliendo lentes. También vivió alejado de la vida urbana, retirado en medio de la naturaleza, Rousseau, ese hombre huraño y poco afable que envió a sus cinco hijos al orfanato. Parece contradictorio que el artífice de una acción tan poco proclive al deber fuese el autor del libro que rompería los apacibles y rutinarios paseos de Kant, dejando por un día los relojes de los aldeanos de Königsberg sin su puesta en hora habitual...

La Universidad de Berlín de finales del siglo XVIII y principios del XIX fue otra circunstancia compartida por muchos: allí coincidirán Schleiermacher, Schopenhauer y Feuerbach con Hegel, Fichte y Schelling —aunque los tres últimos no cuentan con un capítulo propio, estarán muy presentes en estas páginas—. Las tensiones y rivalidades serán múltiples. Basta con recordar al irascible Schopenhauer poniendo sus clases el mismo día, a la misma hora y en aula contigua a las clases de Hegel. Y, aunque Schopenhauer perdió la batalla por el número de alumnos, ganó la final al huir a Fráncfort tras tener un sueño premonitorio que le avisaba de la llegada de la peste a Berlín que, pocos meses después, terminaría con la vida de Hegel. Tampoco Feuerbach fue muy popular como profesor universitario, ni tuvo mejor suerte que Hegel en sus últimos años de vida... pero quedémonos con la parte más feliz y amable y hagámonos eco de que durante años pudo disfrutar de una vida contemplativa como intelectual acomodado en un castillo en Bruckberg gracias a los negocios de su mujer.

Por la Universidad de Berlín también pasará sus angustias existenciales un joven atormentado llamado Kierkegaard. La mofa y el escarnio público que tuvo que sufrir en vida contrastan con los honores y agasajos sociales y académicos de Dilthey, otro de los reputados catedráticos de la Universidad de Berlín ya a finales del siglo XIX. A Dilthey, sin embargo, le tocó vivir a la sombra del lacerante Nietzsche. De este último, ¿qué podemos decir? Que conmoverá profundamente —aun cuando la anécdota se conozca de antemano— el retrato de un Nietzsche sollozando abrazado a un caballo maltratado.

Por último, la Europa que vive con estupor el auge de dos guerras mundiales será también la circunstancia que aúne a otros autores como Bergson, Wittgenstein y Benjamin, pero con vivencias muy diferentes. Afortunadamente para Bergson, su nombre figuraba en la lista nazi de franceses ilustres de origen judío que no debían ser molestados. Wittgenstein, que luchó con el ejército austríaco durante la Primera Guerra Mundial, supo mantenerse al margen durante la

Segunda, viviendo entre Inglaterra y Estados Unidos. Pero para Benjamin las circunstancias —¡ay, las circunstancias!— no fueron favorables y, como si de una broma macabra del destino se tratase, cansado de huir, se suicidó en Portbou un día antes de poder alcanzar la libertad...

De lo divino. Es obvio que tal variedad de autores con tan variopintas experiencias vitales hubieron de mantener perspectivas muy diversas en torno a la religión y la idea de Dios. Mientras unos partían de posturas teístas, otros ayudaron a configurar el deísmo moderno. Frente a los panteístas que veían a Dios en todas partes, estaban lo ateos que no lo encontraban en ninguna. Muchos apostaron por aproximaciones racionales a la idea de Dios, para otros la primacía estaba en el sentimiento y la fe... y tampoco faltó quien prefirió optar por el silencio. Curiosamente la influencia de unos en otros lleva a evoluciones jamás sospechadas. En lo que sigue, intentaré mostrar algunas de estos devenires de la filosofía de la religión.

Podemos comenzar con la temprana aportación de Nicolás de Cusa. El cardenal cusano promueve una aproximación racional a Dios reconociendo su absoluta trascendencia, su carácter inefable y, en consecuencia, la imposibilidad de conocimiento. Del misterio que es Dios solo podemos aspirar a una docta ignorancia. Sin embargo, su concepción de Dios como *complicatio mundi* —condensación del mundo— inspiró a Giordano Bruno para quien el universo era «un organismo vivo, animado por una especie de dinámica divina» (p. 100). No sólo esta imagen del universo influirá significativamente en Spinoza, sino también su comprensión de la filosofía como una especie de gnosis. Para Spinoza, el objetivo de la filosofía era la liberación de los seres humanos. Si existe una única sustancia —la naturaleza, Dios— que se manifiesta a través de toda la realidad, la felicidad del hombre consiste «en verse a sí mismo como expresión necesaria de Dios» (p. 160). La naturaleza animada de Bruno se convierte en Spinoza en un Dios cuya acción creadora no es transitiva, sino inmanente. La de Spinoza fue ya una concepción puramente panteísta, igual que lo fue la de Rousseau; pero, a diferencia del primero, Rousseau era reacto al pensamiento abstracto y prefería dejarse llevar por el sentimiento y el deseo de unión con la naturaleza.

Entre los que parten de posturas teístas cabe destacar a Lutero, Pascal y Leibniz. Lutero, seguidor de la *devotio moderna*, valoraba la afectividad y el sentimiento por encima de la intelectualidad. Su antropología pesimista, unida a su angustia existencial, le llevan a la doctrina de la justificación por la fe. También Pascal parte de una concepción antropológica pesimista, del sentimiento profundo,

del padecimiento, del dolor. A la lógica de la razón —Descartes— impondrá la lógica del corazón. Si Lutero con su traducción de la Biblia al alemán popularizó la lectura de los evangelios, Pascal hizo lo propio con los debates teológicos del momento: «Incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista» (p. 142). Y, al final, realizó su famosa apuesta por la fe: creyendo que Dios existe, nada se pierde, todo se gana. También Leibniz se mueve en el teocentrismo, conjugando parte de los argumentos deístas de la época —«el universo es un todo ajustado, es un todo en el que alguien ha pensado [...] algo que alguien ha organizado» (p. 179)— con una fe optimista en Dios. Para Leibniz, Dios se expresa en forma de armonía, ha aniquilado las cosas incompatibles entre sí y, en consecuencia, ha creado el mejor de los mundos posibles.

En contraposición con la de Pascal, la religiosidad de Descartes es fría y racional. Su oposición a los argumentos de autoridad de la Edad Media no implica el rechazo de la idea de Dios, sino la justificación racional del Dios de los filósofos. Descartes abre el camino que transitará el deísmo ilustrado. Así, Voltaire y Diderot no eran meros ateos —como creía Rousseau—, eran creyentes, pero su Dios no era el cristiano, sino el Gran Relojero. Por todos es bien conocido el profundo impacto que el terremoto de Lisboa causa en Voltaire, su irónica crítica al optimismo leibniziano, su lucha contra la exoneración rousseauiana y, al final, su resignación. Por su parte, Diderot quería convertir al hombre en dueño de su propia historia. El peligro de la *Enciclopedia* no estaba en los artículos de carácter filosófico o teológico, sino en los artículos en los que se explicaban los oficios, las técnicas, las operaciones artesanales, la mecánica, etc. En ellos se pone en primer plano al trabajador, se devuelve «la atención a la inmanencia, sin descuidar —todavía— la trascendencia» (p. 240).

Punto y aparte se merece el influyente teólogo protestante Schleiermacher. En una línea similar a la de Pascal y fuertemente impresionado por las expresiones spinozistas —aunque distanciándose del panteísmo—, Schleiermacher sitúa en el centro de su teología al hombre y su sentimiento de dependencia de lo infinito: «La religión no pretende explicar el universo, sino contemplarlo y empaparse de él» (p. 287). La esencia de la religión no consiste en pensar ni actuar, sino en intuir y sentir. La religión atañe al corazón, al sentimiento, a la sensibilidad. También Kierkegaard continúa esta línea sintiendo la religiosidad de forma intensa y llegando a vivenciar experiencias cuasi místicas. Para él la fe es un salto, un riesgo, un compromiso que anima el paso del estadio estético al ético y del ético al religioso. Y un poco más allá... Bergson con su reivindicación del conocimiento por intuición: «con la intuición se percibe mejor que con la

inteligencia el constante fluir de la vida, sus cambios y su duración» (p. 388). Para Bergson la vida proviene de un mismo impulso —el *élan vital*— y la moral y la religión revelan la esencia de ese impulso vital en su grado máximo.

Paradójicamente, también Feuerbach, padre del ateísmo moderno, y Dilthey, padre de la hermenéutica, partieron de Schleiermacher. Pero la concentración antropológica de Schleiermacher se convierte en reducción antropológica de lo religioso en Feuerbach. Su tesis es bien conocida: es el hombre quien crea a Dios, no Dios quien crea al hombre. Todo lo que nos falta lo proyectamos en Dios. Por ello, debemos «dejar de ser candidatos del más allá para convertirnos en estudiantes del más acá» (p. 323). Fórmula que parece haber seguido fielmente Dilthey, quien pronto rompe con la teología para aceptar la finitud, la inmanencia, lo relativo. Para Dilthey la filosofía consiste en la búsqueda constante del significado de la vida humana. Tres son las cosmovisiones que pretenden ofrecer sentido: la religiosa, la poética y la metafísica, pero solo esta última puede aspirar a tener validez universal. Y, pese a las amplias divergencias de pensamiento, entre nuestros ateos ilustres también contamos con Nietzsche. Su crítica a la modernidad se concentra en cuatro pilares fundamentales: la moral, la libertad, el cristianismo —¡platonismo para el pueblo! — y la compasión. Muy crítico con la modernidad también lo fue Benjamin que se hace cargo del pasado oprimido y de sus víctimas, pero quien, ante la imposibilidad de la esperanza mesiánica, propone sustituir la teología por filosofía. La suya fue, en palabras de Fraijó, «una invitación a la solidaridad y un noble intento ateo de hacerse cargo de las esperanzas insatisfechas de la humanidad sin solicitar la ayuda de ningún Dios» (p. 434).

De lo personal. Nos hemos dejado a tres —¡y qué tres!— por el camino: Kant, padre de la filosofía de la religión con su teísmo moral y su fe racional; Schopenhauer, con sus influjos budistas y su propuesta de anulación de la voluntad; y Wittgenstein, moviéndose entre el silencio y la perplejidad. Pero tendrán que excusarme porque he querido reservar un espacio muy especial para traer a colación la cuestión personal con un último pensador.

Karl Rahner, maestro de Fraijó, es el encargado de cerrar el libro y con ellos quiero yo cerrar esta reseña. No puede ser de otro modo porque cuando las circunstancias que se cuentan son las propias, entonces las palabras transmiten profunda sinceridad y emoción... En las páginas dedicadas a Rahner se expone el propio Fraijó. Y no sólo porque una lectura atenta nos deje espiar a un jovencito Fraijó en bicicleta, pedaleando todavía de noche por las calles de Münster

para escuchar a su querido maestro... Sino porque la influencia de Rahner en el pensamiento de Fraijó es más que evidente. Dice el autor del libro que el principal objetivo de Rahner es «poner de relieve la dimensión racional, y razonable, de la fe cristiana» (p. 436), y que este es un objetivo compartido con el teólogo protestante Pannenberg. Yo añadiría que a esta misma empresa se une Fraijó, pero desde planteamientos puramente filosóficos. A pesar de que la diferencia es significativa, no implica divergencia. Y es que cuando un teólogo se embebe de filosofía como lo hizo Rahner —maravillosa su diferencia entre “revelación trascendental” y “revelación categorial”— los límites se difuminan notablemente. Síntesis tan logradas entre teología y filosofía invitan a reflexionar desde ambos flancos. Dejo al lector el placer de descubrir en las últimas páginas a Rahner y a Fraijó; pero me atrevo a añadir mi propia nota personal al reconocer la profunda impresión que me causó la narración del obispo de Innsbruck sobre las últimas conversaciones y momentos de vida de Karl Rahner: «donde todo es sencillo» (p. 442).



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

Abraham M. PÉREZ. *Sócrates esencial: una vida no sujeta a examen no merece ser vivida*. Montesinos: Barcelona, 2020, 179 pp.

*Jonathan Lavilla de Lera, Javier Aguirre Santos**

El presente libro da continuidad a la colección *Esencial* dirigida por Miguel Candel en la Editorial Montesinos. Cada volumen de esta colección ofrece al lector una introducción solvente de algún autor fundamental de la historia de la filosofía, así como una antología de textos para profundizar en su pensamiento. Además de la que aquí reseñamos, hasta la fecha la colección ha publicado introducciones al pensamiento de Pitágoras, Platón, Avicena, Anselmo de Canterbury, Maimónides, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Schelling, Marx y Frege.

Toda introducción prudente de Sócrates debe arrancar reconociendo que el que ha sido uno de los mayores iconos de la filosofía desde la antigüedad, en parte, constituye un problema, puesto que siendo ágrafo y no habiendo escrito casi nada, todo lo que sabemos acerca de él proviene de otros y, en particular, de sus devotos, pero también de sus detractores. Por ello, Abraham M. Pérez se refiere en el primer capítulo de su texto a la *cuestión socrática*, esto es, a la dificultad que entraña conocer con seguridad al Sócrates histórico y su pensamiento. A juicio del autor, la única noticia estrictamente histórica sobre el ateniense es la acusación que presentaron contra él Ánito, Licón y Meleto, que Jenofonte recoge en sus *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 1 (= Diógenes Laercio, II, 40). Esto es así, en parte, ya que los antiguos, a diferencia de nosotros, no tuvieron la pretensión de ofrecer un relato histórico de su vida y pensamiento.

Tras las consideraciones acerca de la cuestión socrática, el segundo capítulo del libro analiza la imagen de Sócrates ofrecida por aquellos que lo conocieron en persona y por Aristóteles que, pese a no haberlo conocido, pasó mucho tiempo en la Academia platónica. En concreto, Pérez estudia los textos de Aristófanes, Jenofonte, Platón, Aristóteles, así como la literatura socrática que nos ha llegado

* Universidad del País Vasco (UPV). E-Mails: jonathan.lavilla@ehu.es / javier.aguirre@ehu.es

de forma fragmentaria —especialmente, la de Fedón de Élide, Euclides de Mégara, Aristipo de Cirene, Esquines y Antístenes—, que dibujan en su conjunto a Sócrates como el arquetipo del filósofo. Mediante su análisis y comentarios de texto, el autor muestra que, más allá de algunos puntos comunes, existe una gran disparidad entre las distintas noticias de estas fuentes. Pérez presenta los distintos textos en su contexto, tratando de esclarecer los motivos de dicha discrepancia, así como los elementos comunes, de los que cabe derivar una reconstrucción fiable de lo auténticamente socrático; por ejemplo, en la p. 56 defiende que, a partir del análisis y comparación de los textos, puede asegurarse que, al menos, conocemos cuatro doctrinas genuinamente socráticas, que en su conjunto conforman el intelectualismo moral socrático: 1) la virtud es una forma de conocimiento; 2) en el fondo, todas las virtudes son una, la cual consiste en el conocimiento de lo bueno y lo malo; 3) la causa de toda acción indebida es la ignorancia, pues nadie puede desear voluntariamente obrar mal; 4) cuando alguien tiene un conocimiento correcto sobre algo, no es posible que las pasiones lo persuadan de lo contrario. Cabe destacar, en cualquier caso, que el análisis de las fuentes en modo alguno se limita a cuestiones doctrinales; al contrario, presta también gran atención a otros aspectos como el contexto histórico, la participación de Sócrates como hoplita en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion, la acusación de impiedad y de corromper a los jóvenes que, en definitiva, causaría su muerte, sus tendencias políticas, la importancia fundamental de la ética en su reflexión, o el carácter religioso de Sócrates.

En el tercer capítulo, tras el análisis de las fuentes, la obra que reseñamos ofrece una biografía de Sócrates, *el tábano de Atenas*, en la que, entre otras cuestiones, se dan a conocer su fecha de nacimiento, que coincide con la del dios Apolo, su ascendencia y descendencia, su educación, sus rasgos físicos más destacados, algunas consideraciones y anécdotas acerca de su vida y matrimonio, sus simpatías y fobias políticas, así como algunas anécdotas sobre su responsabilidad cívica, su estrecha relación con su *daimon* divino, las fuentes más determinantes en su pensamiento, que fueron la sofística, la filosofía jonia y, sobre todo, la pitagórico-eleática, y los pormenores y causas del proceso judicial, cuyo resultado fue su condena a muerte en el año 399 a.C. La interesante biografía ofrecida por el autor liga la obra y pensamiento de Sócrates, incidiendo en el carácter religioso de Sócrates y situándolo en continuidad con la tradición órfico pitagórica.

En el cuarto capítulo, se ofrece una breve recapitulación de los principales elementos doctrinales desprendidos de los análisis precedentes, a modo de compendio de la filosofía socrática. Así, reflexiona sobre la religión de Sócrates, el

intelectualismo moral, la cuestión de los universales, su relación con la sofística, la técnica mayéutica y la concepción socrática de la ciudad y el humano. Cabe destacar que, lejos de limitarse a repetir lo que habitualmente se ha dicho sobre el pensamiento del ateniense, el notable conocimiento de Pérez acerca de la tradición órfico-pitagórica hace que este compendio resulte especialmente interesante, en la medida en que defiende la hipótesis de que Sócrates se sitúa en estrecha continuidad con ésta tradición y que su pensamiento debe entenderse en todo momento en función de ésta.

Clausurando la introducción, el quinto capítulo da cuenta de cuál ha sido el principal legado de la figura y pensamiento de Sócrates. Además de mencionar las escuelas cirenaica, megárica, cínica y platónica, Pérez subraya que el impacto causado por estas consideraciones y las prácticas de este ateniense fueron tales que marcaron un antes y después en la historia del pensamiento griego.

Por último, tras la introducción, el libro ofrece una variada antología de textos para profundizar en la figura del *tábano de Atenas*: primero, se ofrecen cinco textos de la comedia de Aristófanes, cuatro de las *Nubes* (85-169; 216-299; 475-669; 879-1010) y uno de las *Aves* (1280-1283); segundo, cuatro textos de Jenofonte, uno de *Anábasis* (III, I, 3-8) y tres de *Recuerdos de Sócrates* (I, 1-18; IV, 1, 1-5; IV, 8, 4-5); tercero, cinco textos platónicos, uno de la *Carta VII^a* (325c-325c), otro de la *Apología de Sócrates* (17a-38b), un tercero del *Teeteto* (148e-151a), otro del *Menón* (81a-82a) y un último del *Fedón* (96a-98d); cuarto, reproduce los textos *Metafísica*, A, 987b y *Problema XXX*, 953a10 de Aristóteles. Sexto, recoge unas palabras de Diógenes Laercio sobre Sócrates en *Vidas de los filósofos ilustres*, II, 18-47; séptimo y último, reproduce un texto de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, en el que se habla de Sócrates.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional