

Manuel Barrios Casares, *La vida como ensayo. Experiencia e Historia en la narrativa de Milan Kundera*. Fénix Editora. Sevilla, 2010. 84 páginas. Rústica.

El autor, profesor de Filosofía de la Universidad de Sevilla, lanza una mirada personal al presente de Occidente tomando como punto de referencia la literatura de Kundera. A mi juicio, Kundera es una excusa importante en el libro puesto que sobre él gira explícitamente la discusión, pero las perspectivas que abre la obra hacen que no deje de ser un instrumento hermenéutico ya que el libro trasciende el carácter de comentario histórico o erudito para situarse en una valoración prudente de la contemporaneidad del pensamiento occidental. Y esa valoración se realiza en una prosa culta y a la vez diáfana que hace que la lectura se realice con auténtico placer.

La obra está dividida en una nota preliminar, una página con una cita de Kundera, una página de agradecimientos y seis puntos donde se aborda la temática. El origen del texto es una conferencia que por motivos políticos no pudo pronunciarse y que se expuso en forma de seminario en el grupo de investigación "Reflexión". En la forma final también se han incorporado ideas sobre el autor checo que habían aparecido con anterioridad en otras publicaciones suyas que el autor indica en el libro.

La finalidad expresa del escrito es "apuntar algunas posibles claves de lectura filosófica tanto de los textos literarios de Kundera como de las reflexiones que en sus diversos ensayos ha ido ofreciendo sobre su propio arte novelístico" (p.14). Pero, abandonando el afán de exhaustividad típico de la imagen clásica del filósofo, lo que pretende es exponer el sentido que hoy puede tener para la cultura en general que Kundera quisiera entrecomillar el término "filosofía" en una entrevista publicada en *Paris Review*, en la segunda mitad de los ochenta, cuando el entrevistador le preguntó por la función de la filosofía en sus escritos. Para iniciar la explicación de

ese entrecomillado, Barrios acude a la crítica del texto de Rorty "Heidegger, Kundera y Dickens" en el que el filósofo neopragmatista opone al primero y al último como representantes de dos lecturas distintas de la modernidad: la de la filosofía, esencialista, y la de la novela, que aboga desde su inicio por la pluralidad de las existencias y que debido a su respeto por el otro se ha convertido en el género más destacado de Occidente, "el género más característico de la democracia". Este esquema de Rorty, por estar poco matizado, podría recaer y desacreditar al propio Rorty y convertirlo en un adalid del esencialismo, en un nuevo "sacerdote ascético", por utilizar con Barrios la terminología de Nietzsche. Matizar esas afirmaciones de Rorty, y entenderlas más allá de sus planteamientos, significa comprender la genealogía de la novela moderna y eso se realiza en los puntos 3 y 4 del escrito.

La primera genealogía que trata es la de la vocación narrativa de Kundera, que conoce bien que no toda la filosofía discurre por la senda de lo que llama "razón extrahumana" o "hegeliana". Encontró juntas en la revista *Listy*, en 1947, una antología de Kafka y el escrito de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, y desde entonces se sintió inclinado a concebir a Heidegger como un comentario de Kafka: ambos prestan atención al "mundo de la vida", aunque en ello tendría prioridad –según Kundera– la novela moderna. Para examinar esa prioridad, Barrios acude en segundo lugar a revisar la genealogía misma de la novela y descubre que el modelo al que acude Rorty para ilustrar sus bondades, la realista del siglo XIX tipo Dickens, está bastante lejos de la narrativa de Kundera que, sin lugar a dudas, prefiere lo que él denomina "novela de primera época", la que corresponde a la "desprestigiada herencia de Cervantes" y que gusta de la contradicción, de lo anecdótico, de la pluralidad de personajes e, incluso, de prestigiar lo irrelevante frente a la enseñanza moral. Con el fin de analizar esto, Barrios da un repaso a la narrativa de

Kundera desde su primera obra, *La broma*, hasta su texto más reciente, *La ignorancia*. En el análisis de los argumentos de las obras se descubre el abandono de las grandes construcciones de los temas eternos y de los personajes insondables de contenido esencial por la búsqueda de lo existencial y de lo que podríamos llamar, con una terminología al uso, la posición de la “razón situada” y el derecho de aquello irrelevante que hasta ahora nunca fue considerado y que, sin embargo, atraviesa completamente la vida del hombre cotidiano. Esa cotidianeidad es reivindicada, muestra Barrios, desde el horizonte de la experiencia abierta por lo que Nietzsche llama la “muerte de Dios” y que supone la eliminación del metarrelato en los discursos de la contemporaneidad. Esos discursos son hechos llamando la atención sobre “la insoportable levedad del ser”, que tiene como gran motivo literario la inexperiencia como carácter constitutivo de la existencia humana. Y es que la vida no espera hasta que sepamos y... aún hemos de dudar de que alguna vez sepamos algo sobre lo esencial. La filosofía ha estado imbuida de esos propósitos en los últimos tiempos, de forma que, en lo que a ella respecta, “en la medida en que la filosofía contemporánea ha aprendido igualmente a cultivar esa sabiduría de lo incierto que la novela plasma por medio de personajes y situaciones, ha ido incorporando los modos de una razón narrativa e histórico-hermenéutica, consciente de la contingencia y ambigüedad de las cosas humanas” (p. 52). Percatarse de la pluralidad de las posibilidades de los otros, y aún de las nuestras, y asumirlas como tales es lo que permite contemplar a esta razón como “razón inclusiva”: interpreta como humano, demasiado humano, lo que los modelos esencialistas contemplaron como irrelevante e incluso ridículo.

En su escrito, Barrios muestra cómo la herencia cervantina que Kundera reivindica –y que es recuperada por autores como Fielding y Sterne– es sustancialmente diferente del enfoque hegeliano: Cervantes

mezcla realidad y ficción en un Alonso Quijano que es Don Quijote, es decir, que “no es el que es”, y lo hace respetando el ensayo en el que consiste su vida como una de las posibilidades que se le ofrecían en la construcción de su biografía. Diciéndolo con palabras de Roberto Gilodi: “observar la ficción con los pies en la tierra sirve para desenmascarar el engaño, pero, viceversa, observar el mundo en que vivimos desde la perspectiva de una novela permite relativizar sus pretensiones de absolutez” (p. 61). Ese tipo de novela, y ese tipo de filosofía, suponen el fin de lo épico y las grandes construcciones y convierten toda vida en un cruce de comicidad y tragedia que problematiza a todo ser humano. La tradición en la que se inscribe la novelística de Kundera enseña a la gente a entender el mundo como una pregunta más que como una respuesta. Pero a esa tradición la acompaña la filosofía misma, filosofía que ha experimentado que los viejos principios se han quebrado. Y este es el sentido de las comillas al término “filosofía” del que hablábamos al comienzo: no su rechazo, sino la asunción de las nuevas modulaciones que la ponen más en relación con la pregunta de lo que haya estado en la modernidad. Por ello, me atrevo a decir, debe ser cierto que la filosofía está ahora en relación cercana con su origen histórico cuando, sobre todo, nadaba en la aporía. A juicio de Barrios, la poética de Kundera, al distinguirse del tradicionalismo narrativo y separarse del experimentalismo vanguardista, se inscribe en un planteamiento netamente hermenéutico en el que el *novum* histórico procede de la condición ontológicamente inexperta del ser humano. Esas afirmaciones las concreta, a modo de ejemplo significativo, en el último punto del libro exponiendo el caso de dos de los personajes de *La insoportable levedad del ser*: Tomas y Teresa.

Ese último capítulo articula magistralmente las afirmaciones de la inexperiencia humana en su única vida (“Una vez es ninguna vez”) con la ausencia de un deber que no existe porque la vida no

es fruto de un trascendental “ser elegido para” y que comporta el hecho de que todo acontecimiento “pudo ser de otra forma”. Y, sin embargo, en esas contingencias, se forjan las realidades más importantes para cada una de las biografías. El amor entre Tomás y Teresa pudo deberse a ciertas casualidades, pero es lo que queda cuando la vida hace que se disuelva todo lo que supuestamente era importante y se descubre que lo sustancial es realmente un sin porqué. La lección es que, la experiencia de su propia vida, le debería llevar al ser humano a aprender a ser mortal y a vivir apasionadamente una aventura cuyo final desconoce y que, como el accidente de tráfico que pone fin en un momento inesperado a la vida de Tomás y Teresa, será seguramente poco digno de ser cantado en una epopeya como la de, cita Barrios, esos 300 espartanos de brazo poderoso que han sido promocionados de manera peculiar por el cine norteamericano.

Pensar en una narrativa filosófica como la que propone Barrios nos hace comprender, mejor que los grandes sistemas, lo que podríamos llamar el “ámbito de la cotidianidad” y la posición desde donde se ejercer la razón particular que –a solas y a tientas- tiene que darle un sentido inmanente al mundo. Y es que las grandes epopeyas se resuelven cada día cuando el juez se quita la toga y el médico cuelga la bata y regresa a casa. O al menos también ahí, y probablemente más ahí de lo que imaginamos. El tanto por ciento de su importancia es, precisamente, lo que la crítica post-ilustrada está poniendo de manifiesto en los momentos actuales. La reivindicación de las diferentes formas de ser como formas de creación, como modulaciones posibles de la realidad, es en lo que nos está insistiendo Barrios y, en esa dirección, literatura y filosofía se han ido progresivamente acercando hasta compartir muchos puntos de encuentro. Incluso hasta identificarse en algunos momentos del presente.

Francisco Rodríguez Valls

* * *

Urbano Ferrer Santos. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010. 193 páginas.

Para nada es demasiado frecuente hablar de ética en antropología, al menos en España. Por lo tanto, hemos de considerar esta obra como un intento de fundamentación sintética de los cimientos antropológicos de la ética.

El principio antropológico de la ética es una obra que, como podemos ver, responde a la necesidad actual de ofrecer una base, unos principios antropológicos –como queda patente en el título– a la Ética. La principal finalidad es que con esa base antropológica nos podemos orientar de una forma más sencilla en la gran variedad de conceptos con alcance moral como son el deber, la felicidad, el bien...

A este respecto y refiriéndonos al subtítulo de la obra: *En diálogo con Zubiri*, hemos de señalar que el autor Urbano Ferrer usa a Xavier Zubiri como guía y piedra de toque para el desarrollo de sus ideas, sobre todo, destaca la gran atención al arraigo ético-antropológico que éste tiene; quedando, de esta manera, totalmente justificado que se utilice como guía antropológica para presentar esa visión globalizadora de los cimientos de la ética, de la moralidad.

Como el mismo Urbano nos dice en su presentación, el antecedente directo de su obra está en un capítulo con el mismo título de la *Ética* J.L.L. Aranguren, capítulos en el que tiene lugar una temática que relaciona a la Antropología y a la Ética: «El principio psicológico o antropológico» y «La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura». Tema éste que no ha sido desarrollado por nadie más allá de breves menciones. Por lo tanto, hemos de considerar la exclusividad de esta investigación y tener en cuenta el gran valor que merece como un desarrollo para –

al menos– iniciar un campo de estudio en una de las grandes carencias de los planteamientos éticos actuales.

Así las cosas, Urbano Ferrer opta por utilizar como guía el concepto zubiriano «hecho moral», que se refiere tanto a lo ético como a un fuerte arraigo antropológico. Y, como ya decía Aranguren en su *Ética*; «El “hecho moral”, es decir, el hecho de creer en una regla moral, es un hecho humano. “Donde quiera que encontramos hombres, los encontramos en posesión de una moral, creyendo en una moral”». (p. 54).

Si apreciamos con detenimiento el índice vemos también que tiene una disposición –en parte– zubiriana; con capítulos correlacionados teniendo cada uno tres epígrafes. En cualquier caso, hemos destacar que el libro se divide en cinco capítulos, expuestos en una relación directa con Zubiri, más un sexto capítulo donde se muestran desarrollos interpretativos de éste filósofo. Todo ello, por supuesto, va acompañado de una introducción, que nos indica cual será la base principal de obra. Además de por un balance y conclusiones finales.

En la «Introducción» se nos muestra una somera y adecuada descripción de la obra, así como al mismo tiempo, se nos pone en contexto sobre cómo ha sido llevada a cabo y cuáles han sido las principales líneas de estudio de nuestro autor el profesor Ferrer. Seguidamente, se nos presenta y explicita de un modo sintético pero efectivo las coordenadas biográficas y ambientales del planteamiento general de Zubiri.

El primer capítulo: «Voluntad y libertad: la esencia del acto volitivo, su surgimiento y sus expresiones». Aquí se nos ofrece un estudio de la voluntad. En un principio, se nos presenta un esbozo temporal de las diferencias que tanto la filosofía clásica griega como el cristianismo tienen sobre los actos voluntarios. Se nos especifica que aunque la primera haya atendido a los actos voluntarios, es importante saber, que con el cristianismo la voluntad ocupa un lugar bastante más

importante que entre los griegos. Se centra un poco en las aportaciones de Tomás de Aquino pero, en cualquier caso, nuestro autor plantea que es relevante en este sentido tener en cuenta las contribuciones de Zubiri ya que éste cubre un espectro más amplio y cuestiones no tratadas por los clásicos. Dicho planteamiento se abre con algunas preguntas: «¿Hay algún acto que exprese la esencia de la voluntad como tal? ¿Qué relación guarda el acto de la voluntad con las tendencias de algún modo supuestas en él? ¿Cómo se expone la voluntad en cada uno de los anteriores actos y qué relación tienen los distintos actos de la voluntad con la libertad?». (p.29)

A partir de estas preguntas, podemos decir que da comienzo el libro de una forma más completa y a partir de donde se van enlazando todos los contenidos de manera progresiva. Concretamente, en el primer capítulo, comienza hablándonos sobre la esencia de la volición, la génesis de los actos voluntarios y sobre las flexiones del querer libre. Nos inserta en la teoría zubiriana dándonos las nociones esenciales para la comprensión de la voluntad.

Seguimos adentrándonos en el segundo capítulo: «La volición como perteneciente al dinamismo vital», donde se nos aclara que el acto de querer no es algo que esté suspendido en lo abstracto, sino que forma parte del hombre y se nos muestra con una cita directa de Zubiri: «Yo no muevo el brazo por mi voluntad ni con mi voluntad, sino que lo muevo “voluntariamente”, cosa esencialmente distinta» (p.43; Sobre el hombre, 535). La cuestión palpante es ahora que se vea de qué manera se inscriben los actos de la voluntad en el dinamismo vital, es decir, de la vida. Comienza centrándose, primero, en el significado general del movimiento por el que se identifica al viviente como siendo él mismo, la vida como autoposesión. Seguidamente, lo que trata es lo que no es autoposesión a través del análisis de Zubiri de la temporalidad. Éste considera que «el tiempo no es algo en que se está sino un modo como se está. Se está en el mundo, y

el modo como se está en él es el tiempo» (p.47; Espacio, Tiempo, Materia, 295). Ese es el modo como concibe el tiempo, el modo en particular en el que se cumple la temporalidad, dentro del dinamismo vital, en la actividad (temporalidad) voluntaria (humana) proyectiva.

En el tercer capítulo: «La persona como sujeto de los actos voluntarios», tiene lugar un doble acercamiento a la persona, desde el sistema abierto –debido a que el hombre se abre al exterior para actuar, siendo la apertura totalmente intrínseca a él– y desde el dinamismo de la suidad (de la realidad en sus distintas flexiones). Pudiéndose, por tanto, ver perfectamente cómo la persona toma consciencia de sí misma desde la realidad en la que primariamente está. Sin embargo, «no es, pues, inmediatamente en la aprehensión de realidad, sino en los actos voluntarios donde comparece la persona como sujeto o yo» (p.59).

La cuestión es cómo se accede a lo social desde la persona. Nos queda claro en ese aspecto que Zubiri nos habla de detrás de las diferentes maneras en las que lo social tiene lugar (repetición, colaboración, reunión...), existe un «haber irreductible» anterior a la personalización. En cualquier caso, no se puede decir que fije la socialidad solamente en la naturaleza humana al modo aristotélico. Sino que esa socialidad viene dada por la alteridad, por la existencia de otro-que-yo. La individualidad y la socialidad son dos dimensiones de lo humano correlativas.

Para sentenciar la diferencia entre el hombre y el animal, y aunque ya se alude en el cap. 3, podemos extraer esta cita de Zubiri que nos dice que: «Solo en el hombre –y eso por su inteligencia– asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual» (p.77; Sobre la esencia, 177). De esta forma hemos establecido dos de las tres formas impersonales que afectan al yo personal. La tercera es la dinámica histórico-constitutiva, es decir, el «ir hacia» de los avances históricos. Es lo impersonal

aportado por las personas y sobre lo que tiene lugar el avance, el ir hacia delante. En síntesis, las tres dimensiones descritas del ser humano son: individualidad, socialidad e historicidad.

En el cuarto capítulo, se advierte sobre la gran relevancia moral de las dos últimas dimensiones recientemente señaladas en el amplio marco de la moralidad como característica y base antropológica. Este capítulo cuyo título es «La dimensión moral del ser humano» podemos considerarlo como un capítulo central. Lo primero a lo que se hace referencia es que lo moral, antropológicamente hablando, es para Zubiri como una apropiación de posibilidades. «El hombre es moral por ser animal de posibilidades apropiables» (p.81). La moral no es algo que sea extrínseco al hombre y luego se añada, sino que el hombre se dice que es constitutivamente moral. Lo que se intenta resaltar es la base antropológica, sin embargo, no se excluyen las acciones aisladas, lo que se quiere no es aportar el finis operantis de la acción en su inmediatez; «la elección de una posibilidad con la que configurar mi personalidad es descriptivamente anterior a la conversión de la posibilidad elegida en el fin de la acción (...)» (p.82). Lo que ocurre es que se unen dos realidades: las del querer y lo posible que el hombre se apropia, de esta forma, se cumple aquello de que el hombre solo es real en sus posibilidades como estructura antropológica. Para que el hombre se apropie de unas posibilidades, lo primero es tenerse por propio, siendo esta autoposesión –como ya se ha comentado– lo distintivo de la persona. Una cuestión relevante y de la cual difiere Zubiri de Aristóteles es que Zubiri no habla de la moralidad como mera experiencia, algo que puede dar lugar a la reducción de la moral a la vivencia psicológica. Así, lo que ocurre es que se pasa por alto que es un ergón (resultado en el hombre).

La cuestión ahora, en cualquier caso, es si todo lo que es apropiable es, o podemos considerarlo, moral. A lo que acude Zubiri para este respecto es a la distinción entre

apropiación de realidad y contenido apropiable. Así, también es reseñable que se nos ponen ejemplos de que la moralidad no está solamente en la apropiación de posibilidades de forma general e inmediata.

Como claves antropológico-morales se destacan la justificación (en relación con la posibilidad y la realidad) y la voz de la conciencia (íntimamente relacionada con la inquietud del hombre). A diferencia del animal que su ajustamiento viene dado y tiene lugar directamente, el hombre, en cambio, tiene que ajustarse al medio, porque le falta un «mundo en torno» concreto y específico.

Se plantea, seguidamente, sobre el acceso al bien moral y al deber desde la felicidad a partir de unas bases antropológicas. Se parte de la consideración del hombre como felicitario antes de buscar la felicidad, porque la felicidad se la apropia el hombre como posibilidad, siendo entendida sobre todo como un poder. De modo sentencial podemos decir con Urbano Ferrer que: «Hay bienes morales porque el hombre es moral (tiene que apropiarse de posibilidades). Y el hombre es moral porque tiene ya apropiada la felicidad; o también: tiene que apropiarse de las posibilidades porque está ya apropiado como un máximo» (p.90).

Finalmente, en lo que se refiere a este capítulo no podemos dejar atrás el tema del deber en relación con el bien que tiene para Zubiri. Deber que, en parte, tenemos que ver en contraposición al deber kantiano. También se postula sobre la socialidad e historicidad como posibilidades antropológicas ligadas indisolublemente a la dimensión ética. Por último, a modo de anexo, el prof. Ferrer intenta realizar una reconstrucción de lo que se considera un hueco de las bases ético-antropológicas del pensamiento político en Zubiri.

El capítulo cinco «El bien y el mal en la estimación y la volición» tiene lugar como parte última que cierra, en general, la reflexión de Zubiri donde se nos muestra que esa dicotomía entre lo bueno y lo malo pertenece directamente a los actos del

querer. Ello le lleva a la cuestión importante de cómo se pasa del valor como objeto al bien realmente querido y estimado.

Finalmente, en el capítulo sexto «Algunos desarrollos interpretativos de una filosofía zubiriana de la praxis», se centran, como bien explicita su título, en indagar en algunas interpretaciones en la praxis que se han hecho de Zubiri, ajustándose en las que tienen una base más antropológica.

El libro se cierra con el epígrafe «Balance y conclusiones», donde el propio autor nos aclara cuestiones que pudieron quedar dispersas en la lectura. Se centra en lo que ha sido la línea de investigación del libro con ese carácter ético-antropológico de Zubiri, del cual se destaca su gran genialidad en muchos de sus temas y se señalan puntos débiles que deberían reforzarse. Del mismo modo, se apuntan hacia otros problemas y vías de investigación en la actualidad.

Como conclusión, queda claro que el libro no se queda únicamente en la realización de análisis textuales rigurosos y en exponer la investigación tan solo como –meramente– histórica, que sin duda también es una gran virtud. Se presenta como una clara vertiente que lo conecta con la vida social humana actual y con sus problemas cotidianos. Y, lo más importante, nos abre un atisbo de luz para un camino de investigación hasta ahora ignorado por la mayoría de filósofos y, sobre todo, antropólogos.

Jesús Fernández Muñoz

* * *

Martin Heidegger, *Pensamientos poéticos*, Traducción de A. Ciria, Barcelona, Herder, 2010, 470 págs.

Ante esta traducción al castellano de Heidegger, correspondiente al volumen 81 de la *Gesamtausgabe -Pensamientos poéticos-*, lo primero que procede es celebrarla. El pensamiento de este “maestro

de Alemania”, como le llamara Rüdiger Safranski en su excelente biografía, no ha perdido ninguna vigencia sino que, por el contrario, hoy parece incrementada: no por causas de moda ni capricho alguno, sino por lo que acontece en nuestra vida individual, social, política, cultural, etc., dentro del llamado “primer mundo”. En la crisis que padecemos, crisis que dista mucho de ser meramente económica, el filosofar de Heidegger resuena frecuentemente como un esclarecimiento y una orientación a un mismo tiempo. En el libro que reseñamos, encontramos este ejemplo: “Figurándose que él mismo es / medida de todas las cosas, / cegado por su propia potencia, / el hombre atraviesa hoy veloz / el extravío: / enajenado de las estrellas, / asolando la tierra, / falseando el pensar meditativo / al reconvertirlo en un calcular, / cerrado al dictado que aguarda / a los únicos poetas.” (p.362). Las frases de este *pensamiento poético* desvelan al Heidegger crítico de la Modernidad –del antropocentrismo- y del vértigo que sólo acerca en apariencia, porque en realidad nos hurta la cercanía; desvelan al pensador de esa unidad diversa que es la “Cuaternidad” y al autor meditativo. Pero también muestran que la *serenidad*, el *cuidado*, la insistencia en el *pensar* y en la *escucha* son correctivos al extravío reinante, el cual no sólo denuncia la filosofía: arquitectos, como el finlandés Juhani Pallasmaa, o economistas, como el español José Luis Sampedro, han escrito recientemente sobre nuestro crítico momento y la necesidad de contar con la filosofía para poder darle una salida. El pensar de Heidegger dice mucho y bien a nuestro tiempo, y de ahí que la traducción de sus obras al castellano haya de reclamarse y, como en este caso, celebrarse.

El título *–Pensamientos poéticos–* necesita explicación; el mismo Heidegger la proporciona en las partes segunda y tercera del volumen. Sobre todo, en el epígrafe 8 de la segunda parte, titulado “Señas” (pp.167-279) y en el texto de la tercera, encabezado: “¿Por qué los textos “Pensamientos poéticos?”” (p.400). En “Señas”, leemos:

“puramente separadas quedan ellas de toda forma de la poesía (del poema poético), pero también, y sobre todo, del “poema doctrinal”, ya que no ponen en verso ninguna “doctrina”. Más bien están emparentadas con la sentencia de los primeros pensadores” (p.183). En cuanto al citado texto de la tercera parte, Heidegger apela a la gramática –por así decir- de los pensamientos poéticos (“permiten evitar proposiciones enunciativas”) y a Parménides como padre del género (“el único en fundar y brindar”). También advierte que no son versos ni poemas, mas que en apariencia, sino la “vía” del “dictado”, la cual aún ha de buscarse. Además, el traductor del libro –Alberto Ciria- ha publicado un artículo (“Los “pensamientos poéticos” de Heidegger”) en la Revista *Claves* (nº.206, octubre 2010, pp.74-79), en el cual se detiene en su sentido: “(...)los “pensamientos poéticos” representan un género literario propio, que se remonta a una unidad de pensamiento y poesía que es previa a su disociación posterior en géneros autónomos, albergándolos sin embargo a ambos, igual que en “los albores del pensar”, y en concreto en Parménides, filosofía y poesía están ya ambos presentes, pero aún indiferenciados. El “pensamiento poético” no es una síntesis de filosofía y poesía, sino una unidad primordial de ambos. Si no entendemos esto, es decir, si juzgamos los “pensamientos poéticos” desde la escisión y autonomización ya establecida de ambos géneros, entonces acabaremos dictaminando que Heidegger fue un “buen filósofo” pero un “mal poeta”, y erróneamente supondremos que Heidegger escribió estos textos movido por una voluntad afectada de ensayarse en el género poético, y no obedeciendo a una necesidad de su pensar: una necesidad de remontarse a una unidad primigenia y arcaica en la expresión para “hacer justicia” y “estar a la altura” del “asunto” que él fue llamado a pensar, y que él llamó, como uno de otros muchos nombres, “juntura”: del hombre y el ser, los mortales y los dioses, la

tierra y el cielo, o las dimensiones del tiempo”. Según muestran los textos escogidos para la clarificación de los “pensamientos poéticos”, podemos afirmar que no son propiamente poemas, pese a su forma, que puede confundir al respecto, ni tampoco pensamientos-obra, es decir, pensamiento doctrinal o cerrado. Emiten un pensar concentrado y abierto, vehiculado por la forma y el decir poético. Un decir que remite a los primeros pensadores y a Parménides, en concreto, como reconoce Heidegger, aunque nosotros añadiríamos que remite a aquellos primeros poetas – como el gran Homero- que escribían al dictado (de las Musas). Esto explica el protagonismo que el término “dictado” tiene en el libro y nos acerca a posiciones filosóficas del autor, muy conocidas, pero hoy y todavía faltas de meditación y ahondamiento.

Los *Pensamientos poéticos* no son complacientes con el lector, que comprueba cómo en ellos se desgana –abundante y compacta- la terminología del filosofar de Heidegger, apenas apuntando –como señal-hacia el asunto del pensar. El propio autor parece batallar esforzadamente para ‘traducir’ el tono, la figura y la forma del “dictado”, como en los casos de las distintas versiones de un mismo texto. Quizá la única excepción sea “La cabaña al anochecer” (p.307), en el epígrafe 12 de la segunda parte: es el pensamiento más cercano al poema convencional, pues describe con sorprendente sencillez y transparencia el cotidiano asunto de un anochecer en el campo.

El volumen consta de cuatro partes. La primera y la tercera fueron manuscritos en propiedad de la esposa de Heidegger, que tras la muerte de éste los entregó al Legado Heidegger, en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach. La primera parte es la más íntima y variopinta, puesto que contiene, tanto cartas y textos dedicados a su esposa (Elfride Petri) y a un amigo de juventud (Ernst Laslowski), desahogos y confesiones de un joven inquieto, como pensamientos poéticos de su etapa madura.

La segunda es con mucho la más extensa, y la cuarta contiene unos breves “Textos sueltos”.

Sorprende encontrar, en la primera parte, a un Heidegger de 1910 que habla de Dios con fervor de creyente (p.31): pertenece a la etapa *anterior* a la considerada primera y que nosotros hemos denominado “metafísico-cristiana”. Es revelador constatar que en una carta a Elfride de 1918, en esta misma parte, Heidegger se refiere a un “giro radical” (p.45), que interpretamos fue el que le llevó a la etapa de *Ser y tiempo*: “metafísico-intramundana”. La carta mostraría la trayectoria de ese giro de Heidegger que, en nuestra opinión, fue *mucho más radical*, que el que separó al llamado “primer” Heidegger del “segundo”, según la manida interpretación. *Ser y tiempo* y los textos que cercanos a él lo prepararon tienen un pasado mucho menos conocido que el resto de su producción. Aprovechamos esta reseña para expresar la conveniencia de su publicación y traducción al castellano, dado que el Heidegger de *Ser y tiempo* emergió, sin duda, de aquel “pasado”.

Isabel Aísa

Higinio Marín, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Pre-Textos, Valencia 2010, 283 pp.

Con el presente ensayo, Higinio Marín prolonga y profundiza algunas de las reflexiones que vertebran sus obras precedentes (en particular, *La invención de lo humano* y *De dominio público*). Coloca, de este modo, un eslabón más en su personal genealogía intelectual, marcada por el deseo de abordar las notas específicamente humanas de la existencia y por una vocación de estilo que se refleja en un texto particularmente cuidado, fruto de un largo proceso de aquilatamiento formal.

Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón posee una urdimbre de ideas

tejidas en una dialéctica que algo tiene que ver con la hegeliana – al menos, formalmente. El primer momento (el momento de la tesis, de lo puesto como punto de partida del desarrollo ulterior) es el momento de lo dado. Y lo dado tiene que ver, en el ser humano, tanto con lo ecológica y biológicamente transmitido como con lo culturalmente recibido a través de la tradición. Este primer momento es, en gran medida, pasivo: nos viene filogenética o culturalmente dado o heredado, no lo elegimos sino que nos hallamos, en expresión de Heidegger, arrojados en esta trama del ser – de un modo sólo hasta cierto punto pasivo: el segundo momento dialéctico modula y transforma el primero, incluso durante la fase fundacional de la recepción.

El segundo momento es el de la autoposición del sujeto. Sobre la base de lo recibido y en el transcurso de su proceso de ontogénesis, el ser se va constituyendo como sujeto autoconsciente y libre – como persona. Y la persona es capaz de ponerse a sí misma en la realidad; el mundo queda transformado por ella con arreglo a fines racionales. Este momento es fundamentalmente activo, aunque no se halle exento de dinámicas pasivas (por ejemplo, las dinámicas propias de la configuración psicofísica) que modulan una actividad que es –o: que puede ser, y ser en distintos grados– espontánea, autónoma, libre.

El tercer momento es el de la síntesis. La conjunción y la superación personal de lo heredado y de lo puesto se da en el plano de lo que Marín denomina “mutualidad”: es la relacionalidad la que permite la interpenetración entre la tradición recibida y la acción libre y autoconsciente, que de este modo se permean: cada persona existe en el seno de una tradición que en parte la constituye en su peculiar estructura identitaria y que, a la vez, es constituida por ella en su devenir histórico.

Estos tres momentos hallan su cumplido reflejo en la obra y vehiculan la corriente subterránea que alimenta su

transcurso. Por este motivo se puede afirmar, sin temor a forzar el texto, que esta *Teoría de la cordura* compone un auténtico manual de antropología filosófica. Pero un manual escrito –*more heideggeriano*– desde los ámbitos de ocupación del ser humano en su cura existencial del entorno: la memoria o la piedad, por ejemplo, en lo que respecta al primer momento dialéctico; la vocación o la orientación del propio ser, por lo que respecta al segundo; la sexualidad, la hospitalidad o el baile, por lo que respecta al tercero. Desde cada uno de estos espacios se abre una brecha hacia distintas disciplinas que constituyen sendos apartados de una antropología sistemática, aquí no desarrollada pero presente *in nuce*: desde la antropología social y cultural hasta la teoría del conocimiento, la filosofía de la sexualidad o la ética.

Todo ello halla su escenario en un texto que exhibe una constante querencia del contraste y del oximoron. Así, por ejemplo, cuando el autor sostiene –en un guiño a Platón– que el sentimiento del pudor se encuentra en el origen de las ciudades (cfr. pp. 126-129) o cuando afirma que “al *cogito* cartesiano lo han refutado los Beatles” (p. 212) consigue transmitir al lector el movimiento intrínseco del pensar que posibilita una apropiación fresca y personal del texto.

Los tres momentos a los que he aludido constituyen las líneas de fuerza de la arquitectura del libro. Si tuviera que destacar un elemento, me referiría a una idea básica que el propio autor considera como “nave central” del trazado de la obra: la importancia de lo recibido –y de nuestra conciencia de lo recibido– como cimiento de lo humano. Esta idea se desvela en el significado del viaje y del retorno, en ese particular periplo existencial cuya meta está en cierto sentido prefijada y que llamamos vocación o en el agradecimiento del que brota la piedad y que, a su vez, trae consigo las experiencias de la fraternidad, la filiación o la conciencia ecológica; desde esa autoposición agradecida y esperanzada

resulta posible la experiencia del don de sí a través de la hospitalidad o de la sexualidad.

El autor ha reservado para el final de la obra dos joyas: las reflexiones sobre el perdón y sobre la esperanza. Marín expone su teoría del perdón como *Faktum* que demuestra nuestra esencial libertad y nuestro poder de mantenerla frente a las agresiones del mal y desgrana el concepto de esperanza como actitud más adecuada ante la Historia: y es que al perdonar “se cancela el poder del agresor, se limita el alcance del daño padecido, y se da paso al tiempo que repone sobre nosotros el predominio de lo mejor de nuestra naturaleza” (p. 237). Perdonar es un “dar de más” que restituye el origen y se halla enraizado en la gratitud. Y “la gratitud es el reconocimiento –el recuerdo– de que lo recibido es una dimensión constitutiva de lo que somos y en cuanto tal se convierte en una modalidad esencial del estar humano en el mundo: ser es dar/recibir de más; ser es demasía. Y, consiguientemente, la autoconciencia del ser es la gratitud. De ahí que la generosidad no sea una virtud o cualidad entre otras, sino la elevación al orden de los hábitos de la estructura misma de lo real” (p.242). De ahí brota la magnanimidad, esa “inclinación a lo mejor y el buen ánimo para procurarlo que se expresa en el deseo típico de la juventud genuina, a saber, querer cambiar el mundo y cooperar para enderezarlo hacia su mejor versión” (p. 274).

Estas páginas actúan a modo de catarsis, rescatan de nuestro interior lo mejor que albergamos. Nos dignifican. De ellas se puede decir lo que de cierto pasaje de una ópera de Mozart afirmaba Salieri en la recreación cinematográfica dirigida por Milos Forman: son como música que desciende sobre nosotros comunicándonos una concordia y una reconciliación perfectas. Nos ayudan, finalmente, a entrar en razón.

Pedro Jesús Teruel

* * *

Alejandro Martín Navarro, *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo alemán*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

La obra es la tesis por la cual Alejandro Martín Navarro se doctoró en Filosofía por la Universidad de Sevilla, tesis dirigida por el catedrático de Universidad Javier Hernández-Pacheco Sanz. En ella se ofrece una exposición amplia y documentada de la filosofía novalisiana en estrecha relación con la de otros autores del Círculo de Jena – los hermanos F. Schegel y W. Schlegel, F. Schleiermacher, Schelling– y con sus influencias directas –la filosofía trascendental kantiana, el idealismo estético de Schiller y la *Doctrina de la ciencia* fichteana. Además, el autor se apoya en continuas referencias a fragmentos de la obra de Novalis y de los autores mencionados, ofreciendo su propia traducción y, al final del libro, los textos en su alemán original.

Arroja luces a una filosofía que es muy poco conocida y, en cierto modo, ignorada, olvidada por la mayoría de los académicos o sesgada por cierta interpretación postmoderna. Para desmentir la errónea acusación de impulsor del totalitarismo que se cierne sobre el romanticismo, el autor del estudio ahonda en esta filosofía formada en común por los jóvenes de Jena, contando como base con los textos teóricos y poéticos de aquél alrededor del cual giraba el círculo, Novalis: *Fichte-Studien*, *Die Christenheit oder Europe*, *Heinrich von Ofterdingen*, *Blüthenstaub*, *Geistliche Lieder*, *Hymnen an die Nacht*, *Glauben und Liebe*, *Die Lehrlinge zu Sais* y textos del *Athenäum*, además de referencias a los autores del Círculo antes mencionados y al autor del *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Sobre los cimientos del criticismo y del sistema de la apercepción trascendental de Kant que hace del yo el fundamento del conocimiento y de la acción, más los desarrollos estético

de Schiller y ético de Fichte, los jóvenes románticos del Círculo de Jena forjarán una filosofía bajo la vieja creencia platónica de que el mundo y los hombres están fuera de sí, que una vez en su origen la naturaleza fue libertad y algún día deberá volver a serlo.

Así, empieza la obra con los estudios de un joven Novalis sobre la filosofía de Fichte en relación al lenguaje, concluyendo, como Hölderlin en *Urteil und Sein*, que el lenguaje y la conciencia son reflexión y, por lo tanto, en ese volver sobre sí, se pierde el sí mismo originario. Así, el yo que sustenta la filosofía romántica no será un yo entendido como conciencia, sino un yo entendido como vida que desde sí actúa con libertad. Tras la *Crítica de la razón pura* de Kant, además, se hace evidente que es imposible tener un conocimiento objetivo de lo incondicionado. Los románticos en general y Novalis en particular no van a desistir en su intento de llegar a las ideas sino que, más al contrario, buscarán la forma de ascender a ellas no ya por medio de la razón analítica fracasada, sino a través de la poesía y del arte. Enlazando esto con los estudios sobre el lenguaje, Novalis y los jóvenes de Jena criticarán el modo de hacer filosofía a través de sistemas cerrados que pretenden encerrar en sus límites la realidad toda y escribirán su filosofía al modo de un Heráclito, esto es, en forma de fragmentos, de modo que lo que se dice queda abierto y sugiere ese *más* que la realidad es y que no se puede expresar a través de un lenguaje que es, por naturaleza, limitado. Así también es el discurso poético un discurso filosófico adecuado para expresar la realidad, si no positivamente, sí por medio de la negación de lo significativo, esto es, por medio de la ironía (Witz). La poesía tiene, pues, un destino escatológico en cuanto capta en el presente lo que las cosas fueron y volverán a ser. Y en esta captación de la idea de las cosas juega un papel fundamental la belleza, pues es en la experiencia estética donde el mundo será visto como epifanía. La imaginación cobra así una importancia

que le fue negada por la racionalidad ilustrada, cuando todo lo que tuviera que ver con los sentidos era rechazado por carecer de rigor.

El conflicto entre naturaleza y libertad que se deduce de la filosofía trascendental y que Kant enuncia explícitamente al comienzo de la *Crítica del Juicio*, es un problema asumido por los románticos y al que también Schiller había intentado dar solución con anterioridad. El romanticismo será partícipe de ese cambio de paradigma por el cual la naturaleza pasa de ser un mecanismo o, en palabras del propio Novalis, un “molino que se muele a sí mismo”, a ser un organismo vivo que desde sí mismo actúa, aunque, en el presente, está fuera de sí en cuanto condicionado por las leyes mecánicas de la causalidad. Lo que intentan decir los románticos es que naturaleza y libertad son, en el fondo, lo mismo, y el que más desarrolla esta idea es Schelling. La naturaleza aparece así como unidad viviente, recuperando el sentido vital y autogenerativo que tenía en la filosofía griega. Es llegados a este punto cuando Novalis habla del “idealismo mágico”, entendiendo la magia como la acción voluntaria de la libertad sobre la naturaleza determinada por las condiciones de la causalidad empírica.

El Romanticismo se erige como la paideia moderna, la educación del hombre en la tarea revolucionaria de la romantización del mundo que jamás podrá ser finalizada (en este mundo). Romantizar el mundo es reconocer al sujeto en el objeto, ver en las cosas el sentido misterioso que no aparece en la inmediatez empírica, ver la libertad en la causalidad. De este modo, la tarea del romántico es revolucionaria: llevar lo condicionado a lo incondicionado, la naturaleza a la libertad. Y esencial para tal tarea son el arte y la poesía: la poesía convierte lo determinado en libertad.

Esta idea de revolución se extiende también a los ámbitos político, social y cultural, aunque para Novalis tendrá un carácter esencialmente religioso. El principal acontecimiento político del

momento fue la Revolución Francesa, frente a la cual, si en un principio los románticos sintieron simpatía, al poco tiempo se desengañaron de ella. Novalis no entiende ese afán por redactar una constitución, piensa que si una revolución que acaba con un determinado sistema mecánico instaura mediante una constitución un nuevo mecanismo estatal, se traiciona a ella misma. Esto tiene que ver con la concepción novalisiana del estado como un mecanismo opuesto al organismo, como una despersonalización opuesta a la persona, y con la idea romántica –y fichteana– de que la utopía es irrealizable en este mundo. En *Die Christenheit oder Europe*, Novalis identifica al estado orgánico en que naturaleza y libertad forman una unidad, con una visión idealizada del Medioevo. Aunque es poco preciso en este aspecto, Novalis habla de una utopía como “Reino de los mil años” o “Edad dorada”, lo cual pone de manifiesto una concepción escatológica y finalista de la historia.

Los románticos, en su búsqueda de la unidad y lo incondicionado, llegarán a la religión y hablarán incluso de la formación de nuevos Evangelios. Éstos deberán ser compuestos por poetas que, tras sus experiencias visionarias, deberán explicarlas a los demás a través de la poesía. De este modo, poeta, visionario, artista y sacerdote confluyen en una misma persona. De esta índole serán los poemas *Geistliche Lieder* y *Hymnen an die Nacht*. El cristianismo será la religión en que Novalis verá la concepción finalista de la historia que apunta que la naturaleza será redimida al fin de los tiempos, y más concretamente en el catolicismo, pues en éste es posible una religiosidad que ve la naturaleza como teofanía, como medio de llegar a Dios. Y no sólo a través de las representaciones de la imaginación, sino de la mano también de toda una familia: los santos, la Virgen María, el Papa, el clero, etc. Novalis, asimismo, hace una filosofía de la historia de la religión cristiana, concebida dialécticamente, siendo la Edad Media católica el momento positivo y el

luteranismo el momento negativo de la escisión y auspicando una nueva unión como superación de las diferencias.

Miguel Escobar Torres

* * *

Inmaculada Murcia Serrano, *Agua y destino. Introducción a la estética de Ramón Gaya*. Peter Lang. Oxford/Bern/Berlin, 2011. 220 páginas. Rústica. Prólogo de Diego Romero de Solís.

Inmaculada Murcia es profesora del área de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Sevilla. Se ha especializado en la estética española del siglo XX, a la que ha contribuido con un buen número de escritos. Su obra más conocida hasta la fecha era *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano* (Luso-Española de Ediciones. Salamanca, 2009), un libro que se ha convertido en poco tiempo y por méritos propios en referencia obligada en los estudios sobre la filósofa malagueña.

El libro que reseñamos es fundamental para situar el pensamiento del pintor murciano Ramón Gaya en la estética del siglo XX. De hecho es el primer libro en el mercado que cumple esa función además del escrito, de carácter más personal, de Alfonso E. Pérez *Ramón Gaya. La pintura como sacrificio* (Museo Ramón Gaya. Ayuntamiento de Murcia, 2002). El texto de la profesora Murcia es un estudio serio y valiente a la vez, ya que no sólo expone e intenta sistematizar el contenido de los escritos de Gaya sino que se atreve –con buen criterio– a valorar las aportaciones intelectuales de este controvertido pintor-escritor. Es conocido que respecto a su persona como con todas las que se definen por su carácter fuerte hay entusiastas y detractores. En consecuencia, valorar por encima del afecto-desafecto y en aras de la objetividad sus aportaciones intelectuales era una tarea importante que la profesora Murcia realiza con la más adecuada de las

solvencias y la delicadeza propia de una experta en la materia.

La obra consta de una introducción, nueve capítulos separados en dos partes, un epílogo, una bibliografía que recoge las referencias de las numerosas obras citadas y un breve índice analítico.

Parecería que las circunstancias históricas del siglo XX convirtieron, por causa del exilio y del aislamiento, el panorama intelectual de España en un cómputo de voces solitarias. La opinión de la profesora Murcia es diferente ya que cree que se puede trazar un fondo común, tanto en coincidencias como en desavenencias, sobre el que comprender a los diferentes autores. Esa es la tarea que se ha impuesto como investigadora y la que lleva a cabo en este libro con Ramón Gaya. Y la tarea no es fácil puesto que en él, como en otros autores, no encontramos un crítico de arte al uso o una estética filosófica conforme a la tradición. Es más, Gaya reniega de las “disecciones” filosóficas que matan la vida del arte y de la crítica de arte que quiere entender cosas que no “comprende”. La estrategia que sigue la autora para sistematizar los escritos de Gaya es atender a su génesis biográfica ya que, a su juicio, y en su caso, los textos maduros del pintor son expresión de las fuentes de las que bebió en su juventud. Además, pone de manifiesto que Gaya escribe teniendo como interlocutor a Ortega y Gasset, autor con el que discrepa profundamente, especialmente en las categorías de “arte artístico” y “arte creador”, que son fundamentales en su idea del arte. Gaya quiere hacer una estética sin filosofía; sus ensayos son una buena muestra del llamado juicio de gusto y un intento de comprensión del fenómeno natural de la creación que le lleva a reflexiones estéticas no sistemáticas pero, y a eso está dedicado este libro, a un pensamiento estético que se puede reconstruir y explicar.

La primera parte consta de cinco capítulos y en ella se analiza desde los orígenes de la estética de Gaya, especialmente vinculada a la Generación

del 27 y a Juan Ramón, hasta el fin de su exilio en Méjico. Sobre la relación con la Generación del 27, la autora demuestra que Gaya se encontraba alejado de su ideal esteticista y que influye en el más bien como negación de un ideal que no comparte. Sin embargo, ratifica cómo Gaya defiende la otra vertiente, la juanramoiniana, de la “poesía pura”. Esos dos aspectos son fundamentales para comprender el desarrollo de la estética de Gaya: negativo el uno y positivo el otro. Destaca en la formación de su estética tanto la crítica al ideal canónico y eterno de lo griego que sostenía Winckelman como su oposición a la modernidad del vanguardismo del siglo XX. Su concepto de lo auténticamente “moderno” en el arte tiene que ver más bien con lo que es siempre presente, a lo que ha sido arrebatado a lo estático eterno y ha sido traído hasta la vulnerabilidad del ahora. Esa concepción purista hará que Gaya se distancie claramente del compromiso político que adquirió el arte en los años de la República y durante la contienda civil española. Murcia desgrana esta cuestión y la estudia concretamente en la polémica que enfrentó a Gaya con el cartelista Josep Renau. Por todo ello, es coherente que Gaya dirigiera su atención a autores como Velázquez, el Greco o Goya, autores que le ofrecen garantías estéticas aunque Gaya los interprete de una manera original y, en algunos casos, heterodoxa. En este sentido, para un artista como Gaya que encontraba en el arte pictórico sus aires de hogar, resultaron especialmente difíciles los años del exilio en Méjico. Murcia constata que Gaya no encajó en absoluto en el ambiente artístico del país y que vivió su lejanía como un “exilio de la pintura”. Especialmente crítico fue con el llamado muralismo mexicano. Esa crítica la muestra la autora reseñando la fuerte polémica que Gaya mantuvo con Diego Rivera. Ese exilio de la pintura hace que Méjico resulte toda una *epojé* vital para Gaya que sólo puede superar cuando regresa a Europa en el año 1951 y se reencuentra con su pintura. Por ello hay

que considerar un antes y un después de ese año.

En la segunda parte del libro se aborda la etapa más original y creativa de Gaya: cuando vuelve a descubrir el “presente” en el que vive el auténtico arte y Gaya aloja la esencia de la pintura en el “alma húmeda”, expresión que la doctora Murcia desgrana en páginas llenas de sugerencias. Esa “esencia húmeda de la pintura” la identificará con la pintura veneciana, especialmente con el lienzo de Carpaccio titulado *Las cortesanas*, en el que Gaya ve el inicio de una nueva visión para el arte. Los conceptos en los que se va a acrisolar la visión estética de Gaya son los de “arte artístico” y “arte creador”, conceptos que la autora destaca de entretodos los demás y que plantea que se realizaron en polémica con las ideas de Ortega al respecto. La visión de Gaya es que el “arte artístico” se corrompe por la actividad y la excesiva técnica –como en el caso de Vermeer- y es una manifestación inauténtica, mientras que el “arte creador” nos acerca al ser de la creación misma y es el que merece realmente el nombre de “arte” y en el que Velázquez es el máximo parangón. A este autor está dedicado el último capítulo del libro por la función que desempeña en la estética de Ramón Gaya ya que Murcia considera que el ensayo *Velázquez, pájaro solitario* supone la culminación de la forma de ver el arte que tiene el pintor murciano. En ese escrito Gaya destaca la singularidad de Diego Velázquez, inincardinable en ninguna escuela, trascendiendo siempre la técnica en un más allá para el que la pincelada es sólo un simple medio, superando el dibujo, el color, la luz, el clarooscuro, todo lo que para la mayoría de los pintores es “todo” queda convertido en cauce de expresión que nos pone delante de la auténtica realidad y de la vida misma.

En el epílogo del libro, Murcia concluye el texto de su obra destacando la peculiaridad del pensamiento de un autor como Gaya que más que teorizar sobre el arte es capaz de describir lo que observa y ponernos delante lo real a lo que todo arte

auténtico apunta: no la realidad de la rutina cotidiana que nos impide ver lo prístino de cada momento, sino la frescura de lo originario, de la fuente de la vida originaria. Ser capaz de expresar la esencia húmeda de la pintura, por decirlo en términos del propio Gaya, es lo que da a Gaya fuerza para formar parte del lenguaje mismo de lo estético. El juicio humilde de la autora es que su libro no ha hecho más que comenzar la andadura de la recuperación de un autor esencial en la estética española del siglo XX. Pero, fundándome en lo que Murcia nos ha ofrecido en su obra, hemos de considerar que ha puesto unas bases muy sólidas para examinar la obra de Gaya y que ha centrado muy certeramente el debate sobre su pensamiento, que es posiblemente lo que más falta hacía en estos momentos. La reivindicación de la figura de Gaya queda hecha y a ella contribuye sustantivamente la obra que reseñamos. Posiblemente este libro suponga un antes y un después en la comprensión filosófica de la “estética sin filosofía” que pretendía Gaya.

Francisco Rodríguez Valls

* * *

Jesús Navarro Reyes, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Prólogo de Marcelo Dascal. FCE. Méjico, 2010. 336 páginas.

Jesús Navarro, profesor de Filosofía de la Universidad de Sevilla, ha escrito una obra de notables virtudes. Se ha enfrentado a la difícil misión de plantear la unidad y la legitimidad de la filosofía desde planteamientos claramente contemporáneos y no le ha temblado el pulso por ello a la hora de hacer propuestas y de estimular la comprensión mutua entre aquellos que se ocupan de programas de investigación filosófica claramente diferentes. Somos muchos los que compartimos ese cierto optimismo por lo

que le queda por hacer a la filosofía en nuestros días –se ha preguntado si cabe otra filosofía que la de nuestros días- y que no estamos de acuerdo con las interpretaciones radicales –y falsas, como este mismo libro muestra- que concluyen que la única tarea que le queda es proceder a su disolución o, todo lo más, a entonar desde su féretro su propio canto elegíaco. Las dos grandes tradiciones filosóficas que acerca el profesor Navarro son las llamadas “analítica” y “continental” que, a todas luces, guardan diferencias sustanciales tanto en sus objetivos como en sus métodos. ¿Aplicarles el nombre de “filosofía” a esas tradiciones en una simple “homofonía” o hay unas pretensiones comunes en el fondo que las unifican? La situación real es que los filósofos de uno y otro bando generalmente no entran en debate, es más, las aportaciones del bando contrario son “asumidas como el ruido de fondo que uno ha de ignorar para ponerse a trabajar en lo que verdaderamente importa” (pág. 28). Apelando a uno de esos raros debates –más bien desencuentros, como indica el título-, producido a partir de los años setenta entre Searle y Derrida, Navarro replantea toda una cuestión que va más allá –todo lo que se puede ir- del fragmento circunstancial de esos escritos y réplicas directas o indirectas para plantear en términos novedosos el problema filosófico que suscita en su libro. El estudio que se realiza del debate es minucioso y, desde el punto de vista historiográfico, impecable. Sólo habiendo cumplido ese objetivo se habría realizado una gran labor. Pero el libro va más allá y sale de la historia de las ideas para hacerse pregunta que interesa a los que nos reconocemos filosóficamente en los términos de ese debate. Un conjunto de preguntas que puedan dar coherencia como actividad a lo que académicamente se encuadra bajo la categoría de “filosofía”. Y el resultado es excelente y lo convierte en bibliografía de referencia porque plantea en términos filosóficos el debate histórico: no narra un acontecimiento pasado para que tengamos conocimiento de él, sino que lo explica en

los problemas que lo generaron y, al hacerlo así, nos ofrece la actividad de ese pensar para que la sigamos ejerciendo.

El libro se estructura en un prólogo, un prefacio, una introducción, una página de abreviaturas, dos páginas con un cuadro cronológico, ocho capítulos, una conclusión y una bibliografía. Los tres primeros capítulos muestran los que el autor llama los “ríos semánticos” de las diferentes tradiciones que entran en contacto en el debate y, a pesar de que hay muchos elementos conocidos, son imprescindibles en un libro como éste para subrayar bien qué es lo que cada uno de los contrincantes aspira a hacer con su propio pensamiento. El primer capítulo narra la tradición que va desde la propuesta de la isomorfía entre lenguaje y mundo al descubrimiento de que, además de para describir, el lenguaje sirve para muchas otras cosas: el paso del lenguaje científico al lenguaje ordinario como preocupación máxima de la tradición analítica. Y en este camino destaca Austin como teórico que pretende analizar lo que llama lenguaje performativo y que viene a resumirse en el título de su libro póstumo – al que le hace más de un guiño el título de la obra que reseñamos- *Cómo hacer cosas con palabras*. Imperar o prometer serían ejemplos de este “hacer cosas con palabras”. Establecer criterios para distinguir unos tipos de lenguaje de otros será el gran problema para Austin, especialmente cuando parece que el uso del lenguaje en un determinado contexto acaba engullendo cualquier pretensión de objetividad absoluta. Esa línea fue continuada por su discípulo Searle en su teoría de los actos de habla con la idea de garantizar los contenidos objetivos –aún dentro de un contexto- del lenguaje proferido. La tarea de Searle es sucintamente expuesta por el profesor Navarro en el capítulo segundo de su obra, en el que destaca el enunciado searleano del principio de expresabilidad (“cualquier cosa que quiera ser dicha puede ser dicha”) y las derivaciones mentalistas necesarias de esta afirmación en las que hay que distinguir con precisión aquello que

se quiere decir –la intención- del significado objetivo del enunciado que se emite y del transfondo en el que se emite y que garantiza la objetividad del enunciado. Esas ideas son las que justifican la preocupación de la filosofía del lenguaje por la filosofía de la mente, a que tan esencialmente han contribuido los analíticos desde los años setenta y ochenta y, evidentemente antes, desde las preocupaciones psicológicas del segundo Wittgenstein. En el capítulo tercero se analiza el río semántico de Derrida: la filosofía de la sospecha en todas sus vertientes, Saussure, la filosofía de la diferencia inaugurada por Heidegger y renovada por Lévinas, maestro de Derrida, en la que encuentra su sentido la crítica a la metafísica de la presencia que Derrida hace tomando como arquetipo la noción de intencionalidad husserliana, etc. Confrontando ambas tradiciones permítaseme que repita de nuevo la pregunta: ¿qué pueden tener en común para que ambas sean llamadas filosofía y esa palabra encierre una cierta unidad?

Es en el cuarto capítulo en el que ambas tradiciones se apelan la una a la otra. Ocurre en el escrito de Derrida *Firma, acontecimiento, contexto*, que se analiza pormenorizadamente y en el que destaca la sujeción esencial del lenguaje a un contexto y, sin embargo, la realidad de poder repetir el enunciado en todo contexto posible –lo que Derrida llama con el nombre de *iterabilidad*-. Si a eso unimos que el contexto nunca puede ser perfectamente determinado –saturado- nos surge la pregunta de qué es esencialmente lo que quiere decirnos cualquier tipo de lenguaje y si realmente la comunicación puede entenderse como una transmisión objetiva de sentido de una mente a otra mente. Esa será la cuestión que hace que Austin salga en el escrito de Derrida en la medida que el inglés establece una diferencia entre lo que podríamos llamar el lenguaje “normal”, que cumple la condición de la comunicación, y el lenguaje “parasitario”, que guardando los requisitos formales del lenguaje, sin

embargo, no cumple con la intención comunicativa. Igualmente, el lenguaje oral significaría para los analíticos el lugar propio de la emisión del lenguaje ordinario y donde la intencionalidad contextualizada es capaz verdaderamente de darse a entender sin la separación de la fuente que tiene la escritura y que pierde con el paso del tiempo su contexto y con él la legitimidad de su significado. Derrida pretende, sin embargo, dar prioridad a lo que llama la “escritura” y que, eliminando obviedades, no viene a significar más que la separación radical de la fuente de emisión y del significado de la emisión misma, independientemente de que la emisión se produzca de forma oral o a través de signos gráficos. Ese escrito de Derrida fue replicado por Searle seis años más tarde aprovechando la reedición del texto de Derrida en la revista americana *Glyph*. El escrito se llamaba *Reiterando las diferencias: una réplica a Derrida* y, en él, de forma poco cortés para lo que tendría que ser un debate académico, se acusaba a Derrida de no haber comprendido a Austin y, con él, de no tener conocimiento suficiente de conceptos claves de la tradición analítica. Como bien apunta el profesor Navarro, todo este debate se convertiría –permítaseme que radicalice- en una tremenda acusación de uno a otro en la que constantemente se lanzan el impropio de que “lo que usted dice no tiene sentido”. En los capítulos cinco, seis y siete del libro que reseñamos se examinan los detalles de la réplica de Derrida y los textos sueltos donde de forma indirecta –a veces con la sucia artimaña de desangrar al discípulo en lugar de al maestro- uno y otro siguen mostrando su mutua incomprensión. Plasmar en mi reseña ese estudio sería interesante, pero permítaseme que por motivos de espacio me remita al libro ya que hay algunas cuestiones que ante todo quisiera destacar de la obra y que me parecen más importantes que el mismo debate.

Uno de los motivos de la incomprensión entre Derrida y Searle es, posiblemente,

una mera cuestión de palabras: lo que entienden, por poner ejemplos que estudia el autor, por intencionalidad y escritura son claramente diferentes aunque en inglés y francés guarden una tremenda semejanza formal. Siguiendo con el mismo motivo de las “meras” palabras, no entienden que tras términos que uno y otro utilizan como “trasfondo”, “contexto” y “fuerza” hay todo un pensamiento común que ninguno se cuida de recoger y desarrollar en el debate cuando son esas coincidencias las que posiblemente hubieran podido darle un alcance auténticamente filosófico a la discusión. Se supone, según los estándares, que en una puesta en cuestión deben estudiarse no sólo las discrepancias sino también los acuerdos. Pero, por ello y Navarro lo articula magistralmente, lo que las “meras” palabras vienen a decir no encuentran su auténtica significación sino en lo que se pretende hacer con ellas. Con ello apelamos a lo que podríamos llamar los diferentes programas de investigación que asumían Searle y Derrida. Un programa de investigación establece lo que es relevante o no y lo que tiene sentido o no. Y es, quizás, la incapacidad de salir de lo que “se está haciendo” lo que explique el resultado de diálogo de sordos de lo que pudo ser un debate fructífero entre dos grandes pensadores del siglo XX. Navarro asume, en primer lugar, el reto de, tomando las formas académicas, sacar de ese debate toda la filosofía que se pueda sacar para el mejor beneficio de la filosofía. Y, en segundo, plantar un concepto de filosofía en el que efectivamente ese debate sea posible y no quede sólo en lo que a veces quedan los debates, es decir, en satisfacción de los seguidores por lo bien que lo ha hecho su líder. Y el autor no cree, y comparto su opinión, que la tarea de establecer las normas del debate filosófico quede para lo que podríamos llamar una “metafilosofía”. Esa metafilosofía no es un fundamento más allá de la filosofía misma al que ésta tenga que remitirse. Esa función la debe cumplir la misma filosofía porque no cuenta con lo que podríamos llamar una referencia

absoluta que le simplifique su propia problematicidad. Un debate “situado” es un ir aclarándose en la discusión misma sobre qué es lo que podemos esperar uno del otro y, por ello, el presupuesto del respeto como “pensar con el otro” y “hablar para el otro” es requisito inapelable de toda discusión.

El libro del profesor Jesús Navarro toca temas fundamentales de la filosofía contemporánea y denuncia los abusos filosóficos que han derivado de las tradiciones analítica y continental y que han llevado a algunos de sus seguidores a separarse de la filosofía y a refugiarse como exiliados unos en el campo de la ciencia y otros en el de la literatura. Es una alarma que llama al buen quehacer filosófico en el que ambas tradiciones tienen mucho que aportar precisamente por el hecho de “hacer” ambas filosofías. Todavía en ninguna de esas dos tradiciones se ha perdido del todo ese norte común. Este libro supone un buen pilar para que eso no ocurra.

Francisco Rodríguez Valls

* * *

Jesús Portillo Fernández, *Celosías del pensamiento. Filosofía y miserias*, Sevilla, Thémata, 2011.

La experiencia, de la mano de la memoria, ha sido tradicionalmente considerada como una verdadera fuente de conocimiento. Está claro y, de hecho, no lo niega –ya lo afirma en el prólogo– que este libro es fruto de la reflexión sobre aquellas situaciones, hechos o temas más o menos agrídulces que se presentan ante nuestros ojos y a partir de los cuales se puede escoger entre huir de ellos o afrontarlos.

Temas tan intrínsecamente ligados a lo humano como la voluntad, las creencias religiosas, el trabajo, el desánimo, la prisa, etc. Unos han caído –o están cayendo, casi sin darnos cuenta– en lo más hondo de la charca fangosa en la que nuestra sociedad parece haberse decidido a situarse y pasan casi desapercibidos (el humor, la valentía,

la paciencia, la responsabilidad, etc.), otros han surgido de la mano de esa «ley de la supervivencia» o, mejor dicho y más francamente, de la «ley del todo a cambio de nada», más conocida comúnmente como «la ley del mínimo esfuerzo» (la codicia, el etnocentrismo, la xenofobia, la envidia, la prisa).

El hacer despertar o reavivar esa llama interna que nunca se apaga o el hacer alumbrar la pared de una cueva que hacía tiempo a la que le habíamos vuelto la espalda. No está de más que, de vez en cuando, reflexionemos sobre aquello que somos y de lo que, irremediamente, no podemos desprendernos. Podemos ser tan miserables y despreciables como nobles y admirables.

No es la primera vez que Portillo, inclinado hacia la lingüística y la lógica, se adentra en el mundo de la filosofía, pero sí, adaptemos el término manejado por P. Churchland de *folkpsychologie* –tanto en terminología como en significado–, en la filosofía *folk*.

Así, poco nuevo vamos a encontrar, poco que verdaderamente desconozcamos, y tal vez ese sea el motivo por el que este libro más sorprende.

Este es el proyecto que J. Portillo desarrolla en la obra presentada. Así, en él saldrá a la luz la esencia de la intimidad más propia del autor. Es por ello por lo que establece una relación de confianza con cada uno de sus lectores, confraternidad que bien podría surgir de innumerables tardes al calor del sol con una taza de café en mano.

El libro está estructurado, inteligente pero, quizá, demasiado sistemáticamente, en 47 microrelatos totalmente independientes y condensados. Por supuesto, poseen la ventaja de estimular la lectura y que el lector establezca un método de seguimiento original. Este calificativo se atribuye en vista de que la fórmula permite establecer tanto un principio como un final flexible. Sin embargo, lo que en un comienzo podríamos establecer como virtud teniendo en cuenta al lector, se convierte en

un cierto óbice para aquella persona que escribe lo que a continuación se reseña. El que los diversos microrelatos presenten temas completamente independientes y totalmente combinables puede derivar –y, de hecho, deriva– en que el intento de una crítica y un seguimiento totalizador y absoluto sea casi imposible y más si se aspira a realizarlo de una forma breve y concisa.

Tal vez el uso de un lenguaje un tanto re-cargado de metáforas y de un léxico que para nada se encuentra en armonía con lo mundano y cotidiano de los temas, hace que el lector menos propenso a acercarse a la filosofía, en condiciones normales, tampoco lo haga en este caso. En cierto modo, puede sentirse, de forma legítima, un tanto decepcionado.

Debido a las dificultades anteriormente mencionadas, que se centran en la diversa pluralidad temática del libro, pasaremos a establecer algún que otro breve apunte sobre un número limitado de los mismos.

Una de las materias que más parece interesar a J. Portillo es el de la calumnia, puesto que se encuentra presente en no pocos apartados. A pesar de que el autor tiene claro dónde se encuentra el límite entre lo verdadero y lo falso, el concepto de la mentira no está, aún todavía, debidamente definido o, quizá, no lo esté para aquellos que no quieran conocerlo. Normalmente, el uso de eufemismos o de diversos elementos decorativos del lenguaje puede presentar una mentira bajo una apariencia como cuasi verdadera. Nuestro autor de esta filosofía *debolsillo* reconoce que, aunque lo falso sea lo repudiable, rechazable e inaceptable y lo verdadero lo deseable y lo más apropiado, existe una excepción en el asunto: siempre y cuando no nos veamos en una situación demasiado delicada. Tristemente, lo único que conseguimos al afirmar esta excepción es tratar de consolarnos y evitar el sentimiento de culpa que nos araña el alma haciendo que salga a la luz nuestro amigo «el cargo de conciencia» incluso al poner en pie una mentira piadosa. Soñamos con no

mentir pero tal vez sea una regla demasiado estricta y tan solo tengan la posibilidad de llevarla a cabo Dios y los ángeles. Hasta que lo consigamos, nos conformamos y consolamos con pensar que las mentiras piadosas pueden, incluso, equipararse a las verdades en legitimidad y validez.

El problema es que la misma mentira piadosa es mucho más peligrosa de lo que podamos llegar a imaginar. La mentira piadosa es –más o menos– válida cuando la expresamos en referencia a otro, es decir, cuando tratamos de impedir el sufrimiento ajeno. Sin embargo, el proferir una mentira piadosa por evitar el avergonzamiento propio no es admisible. Pues si por cualquier situación evitamos pronunciar nuestra opinión o nuestra posición al respecto de algo mintiendo, es mayor la vergüenza que debemos sentir por haber mentido que por lo que tratamos de enmascarar. El segundo problema que la mentira piadosa presenta es el de la aclimatación a la calumnia. Si nuestra regla es la mentira, acabaremos profiriendo falacias sin darnos cuenta, ya dijo Aristóteles que tanto las virtudes como los vicios se alcanzaban por medio del acostumbramiento. Así, debemos siempre actuar, no solo en términos de la mentira, por vergüenza, que no es lo mismo que con mojigatería. Siempre es mejor actuar por vergüenza que terminar avergonzado.

Otro de los asuntos que Portillo considera merecedor de profundas reflexiones es el de la responsabilidad. Este tema, como anuncia incluso en el título del apartado, se encuentra irremediadamente ligado tanto al del mérito como al del valor. Por supuesto, aunque no lo mencione directamente, es consciente que también se relaciona con el poder.

El que acepta una responsabilidad (siempre y cuando haya sopesado los pros y los contras) es el valiente (el que lo haya hecho sin pensar es el temerario). Éste debe ser consciente de que deberá tomar alguna que otra decisión que, seguramente, no le agrade demasiado, es por ello precisamente

por lo que debe pensarlo fríamente con anterioridad. Es esto la máxima expresión del poder: la posibilidad de tomar una decisión u otra, la posibilidad de elección y de hacer que las cosas tomen un sentido u otro, de la cual derivará la responsabilidad por lo cometido. Ya aconsejó Schopenhauer sobre este asunto en su regla número 7 de *El arte de ser feliz*: «Reflexionar a fondo sobre una cosa antes de emprenderla».

Sin embargo, aquello sobre lo que tomamos una decisión puede no terminar como esperábamos y, si ello ocurre, tenemos la obligación moral y legislativa de reconocer nuestros errores y tratar de solventarlos. Es aquí donde entra en juego la responsabilidad o, mejor dicho, el comprometimiento con la responsabilidad. Es ello lo que J. Portillo expresa en «la responsabilidad se torna una suerte de obligación moral al ser tomada» (p.55). Si hacemos lo que debemos, asumimos nuestra –negativa o positiva– responsabilidad y, con ello, respondemos por nuestros actos, gozaremos de mérito. Y éste será, discrepando un ápice con el autor, por norma general, proporcional a lo que nos hayamos jugado en las decisiones tomadas y aumentará proporcionalmente en cuanto a tal.

Lo que busca expresar Portillo en «Responsabilidad, mérito y valor» es precisamente lo antagónico a lo terminado de manifestar por Schopenhauer en la regla ya comentada y que, tanto a mí como a nuestro filósofo, defrauda pues muestra ese conformismo con el que tratamos de eludir nuestras propias responsabilidades: «(...) una vez que se ha llevado a cabo y se pueden esperar los resultados, no angustiarse con repetidas consideraciones de los posibles peligros, sino desprenderse del todo del asunto (...). Si el resultado, no obstante, llega a ser malo, ello se debe a que las cosas están expuestas al azar y al error». Defrauda pero, reconozcámoslo, consuela.

Por otro lado, también entran en juego asuntos como «La aporía de las edades».

Uno de los avances más importantes que ha realizado el ser humano en su lucha contra la muerte, además de las numerosísimas curas de diversas enfermedades que se han llevado no pocas vidas y de otros tantos avances médicos, ha sido la cirugía estética. Sin embargo, esta victoria es en exclusiva la de una batalla sin importancia, en la guerra siempre vence *Tánatos*.

Hemos bebido de las operaciones estéticas cual fuente de la eterna juventud y esto ha derivado el que se instale en nuestras inestables mentes aquel sueño del *país de nunca jamás*. Y es consolador el pensar que la edad no se relaciona con el número que aparece en el DNI sino que uno tiene la edad con la que uno se siente. Es consolador pero falso. En cambio, podemos estar de acuerdo que la juventud puede vivir en la vejez y al contrario. La edad es la misma para unos y para otros conforme pasan los años, lo que es diferente es la forma de asumirla y de vivirla. No solo «el calendario es el mayor depresor de la edad» (p.22), como afirma Portillo, sino que además es, a la vez, su mayor confidente y su mayor acusador. Esto es lo que supone el calendario para aquellos cuarentones en crisis que tratan de comportarse como los alocados jóvenes de veinte. El calendario constituye para ellos el único verdadero conocedor de aquello que ocultan y, por ende, al que no pueden engañar.

Además, éste se convierte en uno de los únicos medidores objetivos de la edad (real) o años cronológicos de una persona. Puede interpretarse esa necesidad de planificar el tiempo restante y el –posible– futuro como una forma de asegurarse una agonía masoquista muy reconfortante (cada día o año que pasa resta uno para la llegada de la muerte) o como una forma de planificar nuestra vida. La primera de las opciones tal vez sea demasiado macabra, el ser humano suele guiarse por la segunda.

En resumidas cuentas: sufrimiento y enfermedades no dan edad, dan madurez.

Es, cuanto menos, llamativo el hecho de que Portillo avale la mentira lanzada ante

nosotros mismos y ante la sociedad con respecto a la edad. Ciertamente es que, como ya comentamos y como afirma él mismo, las mentiras están indultadas si nos vemos en una situación delicada. Pero la mentira piadosa hacia nosotros mismos es tan reprochable como la mentira vulgar lanzada hacia el *otro*.

Como último asunto a tratar sería interesante la selección de un último tema que siga esta línea argumental de asuntos relacionados con el hombre un tanto pesimistas. Así, no hay mejor elección que la de la mediocridad del hombre. El modelo de este tipo de ser humano, según el autor de nuestro libro, se encuentra entre la gran masa, no destaca pero tampoco le gusta que nadie destaque, es el perezoso, el que busca que lo del otro sea de todos y lo suyo solo y que, además, está conforme en esta posición. Es algo así como «el perro del hortelano». A juicio de Portillo, el mediocre se caracteriza por no tener aspiraciones y poca voluntad para esforzarse en alcanzar algo. Sin embargo, creo que ésta es una visión un tanto cruel del hombre mediocre. El hombre mediocre también puede interpretarse como un frustrado, como un desengañado con la vida, un desilusionado que no aspira a nada más porque es consciente que casi nada puede alcanzar. Es lo que se conoce como un fracasado. Y aunque alguno que otro esté conforme en esta condición por la que quedará categorizado como hombre medio, del montón, sin nada nuevo que ofrecer a la sociedad y, por ende, por la que será desplazado –puesto que esto es lo que nuestro mundo pide, originalidad e innovación en cada uno de nosotros– la gran mayoría debe sentir un gran complejo de inferioridad y una fuerte impotencia. Distinto es hablar del zángano u holgazán. Ése no representa al mediocre, sino al sinvergüenza.

En definitiva, a pesar de estos breves apuntes, es aplaudible la iniciativa de Portillo. Pocos filósofos han reflexionado sobre temas tan importantes en lo humano como la risa, el llanto o el dolor y menos

aún han integrado estos temas en su filosofía o han reconocido su verdadera importancia en un mismo libro. Es hora de que reflexionemos verdaderamente sobre nosotros mismos, sobre el *otro* y sobre las *miserias* que a ambos nos acompañan.

Ana María Fernández Hernández

* * *

Luis Puelles Romero, *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador*. Madrid, Abada Editores, 2011, 343 páginas.

Quizá se cuenten entre los *fuera de campo* más logrados de la historia del cine. La familia del príncipe Salina festeja con silenciosa sorna el aspecto de don Caloggero Sedara. El rígido frac descubre al campesino bajo los rasgos del nuevo burgués. Pero los rostros de pronto se congelan, dejan la burlona danza de complicidades y simplemente *miran*. Es entonces cuando la cámara los recoge, deteniéndose un instante en cada uno de ellos pero hurtando el objeto de su atención. Marca así un tiempo nuevo a la vez que oculta a quien lo abre. Después lo mostrará: en un imperceptible retroceso, recoge desde el principio la entrada en el salón de Angelica Sedara. La muchacha añade a su belleza un gesto de timidez y resolución, no exentas de coquetería. Irá así hasta la princesa, manteniéndose ajena a la sorpresa que provoca. En un momento, la tamizada luz de una pantalla y las flores de un jarrón le otorgan una atmósfera dorada: signos de la sencillez aristocrática, se convierten ahora en bajo continuo de un solista inesperado.

Esta secuencia de *El Gatopardo* quizá sea el mejor homenaje al *espectador*, figura central de este libro, inseparable -a juicio de su autor- del sujeto moderno que sabe medirse, intelectual y afectivamente, con la ficción. La secuencia duplica en efecto la mirada del espectador al enfrentarla a las de los personajes, prendidas de la figura de Angélica. Quizá los espectadores vean a la

joven de modos muy diversos. También la perciben de diferentes maneras Salina, su mujer, sus hijos Concetta y Francesco Paolo, Falconeri y don Luigi, el organista fiel a los Borbones: inquietante belleza, transparente sensualidad, actitud resuelta -ni servil ni mimética- de quien sabe estar, signo quizá de los nuevos tiempos y aun de la nueva Italia.

Esta variedad de puntos de vista sin que entre ellos medie jerarquía es, creo, la característica del *sujeto espectador* que Puelles diferencia de la figura del *sujeto estético*. Este último se distancia de la obra con una actitud encaminada al juicio, mientras que el primero no evita que la obra le toque sentimentalmente. A la apreciación intelectual y la actitud profesional, el *espectador* opone amateurismo y un acercamiento apasionado a la obra que no obstaculizan sin embargo el paso a la reflexión.

Liberado de una comprensión teológica o trascendente de la obra de arte, el *sujeto espectador* sabe leerla como figura de un acontecer, ya decididamente secular, y encuentra en ella una escuela del pensar y el sentir. La obra impulsa la libertad de la imaginación, invitándola a tender una red de signos que proponen orientaciones en el mundo, entre las cosas, y disuelve a la vez el miedo o la reserva que suele despertar el afecto. La conexión sentimental con la obra, la *Einfühlung*, permite entender a esos *iguales-diferentes*, que son los *otros*, y *entender-se* mejor como ser deseante. Buena parte de esas potencialidades se deben a la *ficción*: como representación, hace brotar mundos posibles que despliegan una insospechada diversidad de comportamientos humanos, mundos cargados de pasión en los que cabe *sentir sin sufrir las consecuencias* porque el espectador sabe entrar en la ficción para regresar de ella indemne pero cambiado.

Este *sujeto espectador*, que no renuncia a la dimensión reflexiva y cognitiva del arte (en absoluto exclusiva del *sujeto estético*) y se vincula a la densidad narrativa y representacional de la ficción, es sin

embargo una figura histórica. Puelles construye su genealogía a partir de elementos tomados de la antigüedad pero sólo reconoce su presencia en el manierismo (o a lo sumo en el bajo Renacimiento) para mostrar después su largo ocaso. Ve los primeros signos de su desaparición a fines del siglo XVIII, cuando diversas formas de arte incorporan la propia figura del espectador, pero serán las últimas décadas del XIX, que marcan su apoteosis, las que preluden su desaparición.

Creo que son tres los factores que, desde la misma práctica del arte, propician tal disolución. Uno de ellos es el *rechazo del ilusionismo*: si inicialmente se traduce en la renuncia a la sublimación -que ya se advierte en la *Olimpia* de Manet-, en seguida se orientará a una concepción de la obra como producción de sentido, a expensas del carácter representacional de la ficción. Un segundo factor es la irrupción de obras que invitan a una recepción emotiva o sentimental de carácter inmediato, anulando la distancia interpuesta por la ficción. Se cultiva así un *expresivismo* (patente, por ejemplo, en el primer Cézanne) que busca la experiencia inmediata, la vivencia (*Erlebniss* en oposición a *Erfahrung*, cabría decir), y potencia una visión de la obra en la que prima la intensidad, aun a riesgo de recortar el espacio de la reflexión. Finalmente, estas formas artísticas se dirigen más al cuerpo del espectador que a su mirada: aunque así le invita a descubrir su condición corporal, quizá debilite su independencia.

Estos nuevos caminos del arte no son caprichosos. Se relacionan estrechamente con dos convicciones de la época: la necesidad de conectar con la vida la potencia cognitiva y sentimental del arte, y la posibilidad de elaborar la propia existencia como obra de arte, cuando el impulso de la secularización, tras vaciar el alcance de los universos religiosos, comienza a cuestionar las grandes ideas y valores.

Pero tanto la oscura vida cotidiana como los entornos de la existencia secular se cumplen en la ciudad moderna que a su vez opera notables cambios: entre ellos, una banalización del saber (el burgués, decía Benjamin, cree que su salón es un palco en el teatro del mundo), una perversión del sentir que gana en intensidad cuanto se aparta de lo real (es la época del auge del folletín) y una progresiva espectacularización que sacrifica lo artístico al logro del efecto.

La audacia de este libro radica en relacionar estas tres dimensiones al estudiar el papel del arte en la época de las vanguardias y en los años que siguen a su ocaso en la década de los sesenta. Renuncia a colocar como eje de su propuesta al arte o a la reflexión estética para intentar trazar la *episteme* en la que uno y otra se debaten. Así, las líneas que diferencian en el arte del fin del XIX, las rastrea en las vanguardias: cultivan el *arte-objeto*, buscando producir sentido e iluminar la vida, alejándose del antiguo ilusionismo. Esas formas autorreferenciales pueden a veces recortar el distanciamiento del espectador respecto de la obra, sea por su intensidad emocional (como el surrealismo, al oscilar entre la histeria y la alucinación) o por sus supuestos ideológicos más o menos utópicos.

Los intentos vanguardistas, sin embargo, tienen lugar en medio del crecimiento de la industria del entretenimiento que traslada la antigua cultura popular a los moldes de la comunicación de masas. El giro que experimenta el arte en los años sesenta del pasado siglo trata de hacer frente a ambas distorsiones: las esperanzas excesivas puestas en el arte por las vanguardias y la potenciación del arte de masas por la consolidación de la industria cultural. Los resultados no parecen demasiado halagüeños: las nuevas formas artísticas insisten en los valores performativos de la obra frente a los representacionales (así ocurre en el *happening* o la *performance*), y en su presencia espacial (como hace el *minimal art*) frente a la narración. Se

descartan así las virtualidades de la ficción. Otras propuestas, como las conceptuales, suprimen la inocencia o la sensibilidad espontánea del viejo espectador, al exigirle completar la obra sea a través del pensamiento, sin casi apoyo sensible, o mediante un reconocimiento de su falsa conciencia. Mientras el arte parece reducirse así al experto, la industria cultural multiplica los circuitos turísticos y las posibilidades de la imagen virtual. El proceso termina, pues, con la sustitución del espectador (que en el gozo de la obra lograba el paso a la reflexión crítica) por la figura de un *receptor*, que sigue los pasos marcados por la programación informática, como *usuario de imágenes virtuales*, asiente a la oferta de circuitos viajeros, como *turista*, y como *experto* quizá no haga sino fortalecer las tendencias del mercado o legitimar las políticas culturales del Estado.

El libro es un alegato a favor de lo que cabría llamar la *alta modernidad*, la época de la culminación o la apoteosis de esa afortunada alianza entre representación y narración que caracterizó a las mejores ficciones. El análisis de *ese* espectador y *ese* arte, y del camino que conduce a ambos es acierto central del libro. Es también adecuado señalar el ocaso de esa forma de arte o, en términos de Rancière, de *ese régimen artístico*. Es indudable que, a partir de las vanguardias artísticas, la figura del espectador cambia y que éste, llamémoslo del modo que sea, se debate entre las nuevas concepciones poéticas y las innovaciones tecnológicas, las alternancias del mercado, los ídolos de la opinión y las conveniencias del Estado. El asiduo o adicto al arte actual, que recorre sin fatiga sus propuestas, sabe de estas contradicciones y las siente, pero tiene la recompensa de descubrir poéticas inesperadas en tiempos que poco tienen que ver con la poesía: detrás de los prosaicos Caloggeros Sedaras (llámense mercados, Estados, señuelos tecnológicos o expertos demasiado convencidos de sus criterios) pueden aparecer nuevas Angelicas. De lo difícil de

tales apariciones da cumplida cuenta este libro que ha renunciado sin duda a los caminos fáciles.

Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz

* * *

Francisco Rodríguez Valls, Concepción Diosdado y Juan Arana. (eds.), *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

Los trabajos presentados en este volumen bajo el título *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad* muestran un vigoroso y plural panorama de las posiciones especulativas que el viejo problema de la naturaleza de la mente y, de modo más polémico, la subjetividad y la autoconciencia suscita a la luz de las nuevas perspectivas que se abren con las aportaciones de las neurociencias, la biología molecular, la física cuántica y la inteligencia artificial. En efecto, en la actualidad cuando el filósofo retoma la cuestión fundamental de lo que constituye al sujeto humano e indaga la naturaleza de las relaciones entre el mundo físico y el psíquico, o bien discute los elementos comprensivos de la acción humana, encuentra una abundante literatura forjada en disciplinas científicas que, quizá sin proponerse una *mirada filosófica* comprensiva y totalizadora, ofrecen datos significativos, realizan valiosos experimentos y abren el camino a una profunda revisión de los modelos explicativos tradicionales. Uno de los méritos de los trabajos reunidos en este libro es justamente la incorporación en la mayoría de ellos de discusiones bien informadas con los avances alcanzados en neurobiología y física. Este debate multidisciplinar pretende aunar, a la luz de lo leído, el interés comprensivo de la filosofía y la potencia explicativa que las ciencias de la mente parecen exhibir en el esclarecimiento de muchas de las funciones psíquicas, que tienen su centro de operaciones en el cerebro. Llegados a este

punto vale la pena detenerse en algo que se percibe en algunos trabajos y es consecuencia de lo anterior. Me refiero a delimitar el papel que la Filosofía ocupa hoy en el desentrañamiento de estos problemas y la naturaleza de sus aportaciones. Este es un problema que tiene el filósofo respecto de su actividad, y no el biólogo o el ingeniero de inteligencia artificial respecto de las suyas, dado que cuentan con un mayor consenso metodológico y una mayor delimitación del campo de estudio. Ciertamente la Filosofía ha quedado desplazada del trono que ocupó durante muchos siglos, y actualmente en las investigaciones sobre las cuestiones de la mente parece ocupar un lugar subsidiario, alerta ante los nuevos descubrimientos de la ciencia para evaluar la respuesta que merecen. Por supuesto, esta es sólo una opinión y no es el parecer de algunos de los autores que abordan, aunque sea de pasada, el tema de la competencia disciplinar, como es el caso de José Ignacio Murillo Gómez, que ve un “papel relevante” de la Filosofía en las cuestiones de la conciencia y que le otorga el cometido de “despejar el camino a la ciencia” (p.113).

Sin embargo, la naturaleza del problema del *yo*, dado su particular forma de aparecer, a la vez como sujeto y objeto, y dada su inevitable autorreferencialidad, lleva en algunos artículos a considerarlo como una caja oscura, inaccesible a todo intento de investigación objetiva. “Intratable” califica al problema de la conciencia José Luis González Quirós, a la vez que pone en duda la posibilidad de una ciencia de la mente que tome a la conciencia como objeto. En la misma línea, Martín López Corredoira afirma que “[las neurociencias] tampoco van a entrar en el meollo de la cuestión sobre la naturaleza de la conciencia” (p.102), y esto no porque quepa la posibilidad de que se disuelva la sustancialidad de la conciencia a medida que avancemos en la explicación neurobiológica de las funciones mentales, sino porque las neurociencias parecen no

poder ir más allá de “revelar alguna trivialidad” (p.102). Este carácter intratable del problema lo será para todo el mundo, filósofos y científicos, de modo que poco queda por decir. Indescifrable, nouménico, en cualquier caso, es también el puerto al que arriba Pedro Jesús Teruel, quien tras un vivo y sugerente diálogo berkeleyano concluye, en consonancia con el idealismo, que al ser la subjetividad cofundadora del mundo, desde el punto de vista epistemológico es inabordable como objeto a conocer de ese mundo. El artículo de José Domingo Vilaplana busca desatascar la cuestión; de la mano de Dennett, propone una nueva perspectiva metodológica, la de la “tercera persona” (p.212), que nos permita liberarnos de la visión tradicional de un mundo fenomenológico interior con el *yo* como único testigo. Las implicaciones de este método heterofenomenológico suponen, en efecto, desembarazarse del acceso privilegiado y exclusivo de la primera persona y optar por una construcción teórica del sujeto *desde fuera*.

Rastreada la temática de los artículos presentados parece claro que el aspecto de la vida mental que cobra un protagonismo absoluto y es fuente de una enconada polémica con las visiones naturalistas es la conciencia y una de sus cualidades específicas, la libertad. En general, entendemos por *mente* algo más extenso que la función de la conciencia (el sí mismo, el *yo*, la subjetividad), ya que abarcaría funciones cognitivas como la memoria, la percepción o la imaginación que suceden entre la necesaria vinculación de determinadas zonas del cerebro y los receptores externos e internos del organismo. Estas otras funciones de la mente están siendo abordadas con indudable éxito por la neurobiología, que ha conseguido “cartografiarlas” mediante los avances tecnológicos de representación de la actividad cerebral, y que nos permiten espacializar dichos fenómenos y determinarlos como sucesos en zonas específicas de la geografía neuronal. Sin embargo, la conciencia, incluso tomada

restrictivamente como “darse cuenta de sí mismo” parece escapar a un cartografiado cerebral. Desde la neurología, la razón de esto puede estar en que la conciencia sea el resultado de la “cooperación de muchas regiones cerebrales”, como escribe Antonio Damasio, citado por Marcelino Rodríguez Donís (p.136).

La cuestión cardinal aquí es la discusión, y defensa en muchos casos, de la existencia de la conciencia como un estado mental dotado de una forma de ser propia y genuina, sustancial para unos, emergida evolutivamente para otros, merced a la cual el sujeto se reconoce, se considera como una unidad estructural y toma el mando sobre el resto de las funciones psíquicas, al tiempo que, gracias a una peculiar facultad deliberativa, se tiene también por un agente libre e incondicionado, moral, en definitiva. Esta instancia de la autoconciencia o el yo adquiere la forma en la tradición intelectual y, por ósmosis cultural, en la visión popular, de una naturaleza o cosa con cualidades específicas que son irreductibles a explicaciones materialistas o naturalistas.

En cualquier caso, la opción a evitar en la mayoría de los artículos es el naturalismo reduccionista, como si fuera portador de una semilla cuyos frutos acarrearían graves consecuencias para la imagen que el hombre ha venido fraguando de sí mismo durante siglos. Así, afirma Concepción Diosdado que “la función mental no puede reducirse al cerebro; hay algo más, que es lo anímico del hombre, lo espiritual” (p.56). En el uso de ese “no puede” parece haber más una condición de la voluntad que una certeza. La dificultad de considerar la conciencia desde un prisma naturalista radica en el problema de “establecer el nexo preciso entre el plano fisiológico y el mental” (p. 61), según señala Luciano Espinosa, o como expresa Héctor Velázquez, lo subjetivo sale perdiendo frente al mundo físico debido a “que los peculiares rasgos de lo mental no encajan con precisión en el mundo de lo físico o material” (p.200). Para Espinosa la chispa

consciente emerge en la filogénesis evolutiva, “aunque los saltos que le son inherentes resulten en buena medida opacos por definición” (p.62). A este “salto”, o “intervalo”, en expresión de John Searle, parece también aludir Teruel cuando califica de *hard problem* “explicar la conexión interna entre un estado neurofisiológico de cosa y el fenómeno de la autoconciencia reflexiva” (p.179). En el supuesto de que se parta de esta diferencia fenomenológica, se pueden barajar varias opciones, una de ellas la apunta Chalmers, citado por Francisco José Soler Gil, y sería la de investigar desde la ciencia las leyes de este engarce o conexión, otra posibilidad sería dejar la cuestión protegida por un cinturón nouménico, o bien ofrecer una versión dualista integrada en la unidad hombre: “cuerpo y alma son factores de la realidad “hombre” distinguibles con la razón, pero abrazados tan íntimamente como una realidad única pueda estarlo”, como afirma Juan Arana (p.40), o, por último, arrimarse a un emergentismo que integre el carácter místico de la conciencia, como sugiere Espinosa (p.75).

Pero también aparecen en estos trabajos alternativas que pretenden desembarazarse de las dicotomías experiencia interna/experiencia externa, acontecimiento neurofisiológico/vivencia subjetiva, etc., y que, prescindiendo de la distinción fenomenológica de mundo externo e interno, ofrecen una imagen desustancializada de la conciencia, ajena a tratamientos esencialistas y metafísicos. Tal es el caso de Vilaplana, que entiende la conciencia como un “aprendizaje”, un producto evolutivo y “no prefigurado por la arquitectura neuronal” (p.211). Su exposición busca describir un modelo verosímil, en un sentido pragmatista de la consideración de lo que podemos aspirar a conocer. Renuncia a buscarle referencialidad a la conciencia, ya sea física o inmaterial, y esto en consonancia con la idea de Daniel Dennett de que “nada garantiza la existencia de un interior a nosotros mismos donde *suceda* nuestra

fenomenología” (p.212). De este modo la conciencia no es algo real, considerada como un hecho, o un órgano o una propiedad de la materia o una función cerebral, sino una competencia adquirida para optimizar los múltiples acontecimientos cerebrales que compiten selectivamente por tomar el mando durante un tiempo. No hay pues, significador central o teatro cartesiano. Sus contenidos son ficciones teóricas que el sujeto construye en un mundo virtual, uno de cuyos productos es el yo, que sirve para reconocernos, para saber que somos, cuya realidad no va más allá de su utilidad narrativa. Muy cercanas a esta idea de “virtualidad” de los contenidos mentales son las aportaciones que hace Rodríguez Donís en un artículo historiográfico, clarificador y estimulante, cuando, tomando como referencia los trabajos del neurobiólogo portugués Antonio Damasio, rescata la figura de Spinoza al que atribuye la intuición de que “la mente está constituida por imágenes, representaciones o pensamientos de nuestro cuerpo...”, lo cual puede ser expresado de modo más sugerente con la sentencia de que “la mente es la idea del cuerpo” (p.136).

Considerar la conciencia como una entidad o cosa específica, autora de procesos irreductibles a la materialidad, va conectado a una determinada idea de naturaleza humana. Salvar la especificidad de lo humano, su carácter inaudito, merced al cual en la individualidad del sujeto humano convergen realidades diferentes reguladas también por leyes diferentes, es un planteamiento presente en algunos artículos. Arana ofrece una ágil y variada exposición de las visiones mecanicistas y materialistas del hombre, y en sintonía con otros autores se ocupa de establecer una precisa frontera entre lo humano y cualquier artefacto, ya sea de naturaleza mecánica, biológica o computacional. Dicha frontera la marcan la autoconciencia y la libertad, porque “el yo consciente y libre está exonerado de la necesidad de pelear con el principio de la conservación de la energía para justificar su presencia

operativa” (p.40). Como recapitula Velázquez siguiendo a Searle, la vida mental y, por extensión, lo específicamente humano, es problemática en su relación con lo material “por cuatro factores importantes: la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad de esos estados y la causación mental” (p.200). ¿Qué ocurriría si los avances científicos dieran cuenta de estos fenómenos o, por lo menos, lograran un modelo verosímil de explicación? La posibilidad de que algo así suceda la considera González Quirós, pero advierte que “en ese mismo momento dejaríamos de ser humanos porque habríamos tocado la clave que nos mueve, la fórmula de todo” (p.97). Sin embargo, es claro que seguiríamos siendo humanos porque ¿acaso es el misterio lo que nos hace serlo?, y además, tal afirmación podría extrañar a quien se acerque a la filosofía con actitud abierta, racional y crítica, que han sido sus señas de identidad originarias. Espinosa, con un sugerente artículo que incorpora una visión bio-cultural del hombre, recoge la dimensión de lo humano en una praxis autocreadora en tres niveles: “evolutiva de la especie, histórico de lo cultural y biográfico de la persona” (p.77), aunque referida siempre a una *unidad* dinámica u operativa que quiere evitar la caracterización de lo humano bien como esencialismo estático, bien como “simple conjunto de interacciones” (p.76). Y, al parecer, esta *unidad* presupone un algo más, quizá un centro dinámico que permanecería en la “dimensión nouménica del conocer” (p.76). La disolución de lo humano como algo dotado de libre albedrío y sometido, por tanto, a las estrictas leyes de la materia es el tema que desarrolla López Corredoira. Denomina *fatalismo* a la visión resultante y recoge con acierto ejemplos de patologías cerebrales, bien por accidente, bien por degeneración, a la vez que experimentos neurológicos que en su opinión dejan cerrada la puerta a la libertad y llega a afirmar que “apelar a la autodeterminación humana es como apelar a la autodeterminación en un robot que

puede tomar decisiones en base a un esquema autoprogramado” (p.109). Aunque puedan no compartirse sus conclusiones, el artículo de López Corredoira tiene el indudable valor de incorporar a la discusión la información que se desprende de los casos de patologías cerebrales y del sistema nervioso, así como las consecuentes alteraciones que se producen en el sujeto, algunas tan determinantes como para suponer la emergencia de una nueva identidad, que ponen a nuestro alcance datos empíricos que no pueden ignorarse en un adecuado enfoque del problema de la subjetividad y la autoconciencia.

La consideración del fatalismo se deriva de enfocar el tema de la libertad como alternativa excluyente al determinismo. En varios artículos la dicotomía libertad/determinismo es adoptada como el marco adecuado para tratar el problema de la acción humana, mientras que otros autores la consideran insuficiente o inapropiada. Un caso de éstos lo representa Karim Gherab-Martín, que opone libertad a computacionalidad y no a determinismo, dado que la determinación existe, desde una perspectiva fiscalista, a la vez que nos seguimos considerando libres porque no podemos reducir nuestra actividad mental a un mero algoritmo.

En cuanto a su procedencia y contenidos, la libertad bien aparece como cualidad definitoria de la racionalidad autoconsciente y, en ese sentido, se muestra en muchos artículos como aporética, como algo dado, o bien es considerada como un producto de la evolución que aparece en fases recientes del proceso (Espinosa), o bien como un aprendizaje mental (Vilaplana). En el primer caso, Soler Gil, desde un planteamiento dualista, define la decisión libre como “una disposición a actuar, que no viene determinada por una cadena causal a nivel físico, pero sí que lo está (por una deliberación) en el plano mental” (p.170). Este plano mental posee soberanía o poder propio para intervenir en el plano físico; y ha de ser así, argumenta Soler Gil, porque si toda actividad

consciente se redujera a procesos neuronales no serían necesarias ni la conciencia ni la mente como entidades distintas. Pareciera pues, que la conciencia o es algo no físico o carece de utilidad.

La libertad entendida como agente de causación mental es un componente fundamental de la acción humana, tema que ocupa algunos artículos (Diosdado, Parellada, Rodríguez Valls). Diosdado, a partir de una perspectiva denominada Neurofilosofía, reflexiona sobre la elección de hábitos que realizamos desde el “resquicio de la libertad” para dejar registradas dichas conductas en la red neuronal, dada la plasticidad de nuestro cerebro y su capacidad de modificar, merced al aprendizaje, su red sináptica. La elección de las acciones tendrían como horizonte hermeneúutico un mundo de valores que “poseen su propia esencialidad” (p.52). Este encuentro entre neurología y ética, tema interesante y de indudable potencial crítico y renovador en el análisis filosófico actual, resulta problemático en este artículo tanto en la justificación de un mundo objetivo de valores, como en la cuestión derivada de, si la libertad es causante de conductas o hábitos, para qué necesita su implante neuronal, dado que siempre tendrá el agente libre el poder de volver a hacer lo que quiso hacer. Ricardo Parellada acomete el tema de la acción desde una perspectiva tomista y resalta que las acciones humanas lo son propiamente en tanto que son interpretables, es decir, que incorporan fines, motivos, sentido en definitiva, y critica los experimentos neurocientíficos porque no abordan la comprensión de las acciones ya que se ocupan de movimientos simples y triviales (levantar la mano, por ejemplo), que no representan el complejo mundo de la intencionalidad. Sin embargo, sería interesante incorporar aquí la visión naturalista que atribuye al establecimiento de un intervalo homeostático en los organismos (también el hombre, por supuesto) lo que otorga valor a la acción. La consideración del valor de alcanzar un estado de equilibrio podría ser un modelo

de raíz biológico-naturalista que permita comprender e interpretar la acción humana.

Francisco Rodríguez Valls incorpora atinadamente a su trabajo el fértil camino que el estudio de las emociones ofrece a la cuestión de la acción¹. Desarrolla la noción de “hábito emocional”, que, de modo sintético, sirve de llave puente entre el mundo de lo corporal, impulsivo, y el mundo de lo eidético, racional. Dicho hábito explicaría la conducta ordinaria y sería el resultado de la intervención de la inteligencia racional como agente libre que ofrece “objetos al impulso para sentir, justamente, según los valores que se han interiorizado” (p.161). La importancia que concede el autor a la libertad como agente moldeador de los hábitos emocionales queda de manifiesto cuando, para sortear las dificultades que los experimentos de Libet plantean a la vinculación entre conciencia y acción, afirma que estos hábitos, incorporados ya al mecanismo de los impulsos, proceden de “una libertad

1El estudio del fundamental papel que desempeñan las emociones en la configuración de la conducta humana se ha visto revitalizado gracias a los trabajos de Antonio Damasio. Para Damasio, las emociones son programas complejos de acción seleccionados evolutivamente y que, en buena medida, son automáticos; además, “los planes de acción que se representan en la mente están en armonía con la señal general de la emoción. A medida que una emoción se desarrolla ciertos estilos de procesamiento mental son instituidos de inmediato. La tristeza, por ejemplo, ralentiza el pensamiento y puede conducir a insistir en la situación que la suscitó; la alegría, en cambio, puede acelerar el pensamiento y reducir la atención que se prestan a acontecimientos que no guardan relación.” Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Ed. Destino, 2010, pág.177.

automatizada que incluso puede ser en ocasiones tan inconsciente como un acto reflejo” (p.162). Esta afirmación presenta una nueva visión del problema pues desliga, en cierto modo, libertad y conciencia.

Alejada de la consideración de la libertad como agente o principio operativo se sitúa la visión de Vilaplana, aunque retoma críticamente el problema de la vinculación de la libertad únicamente con procesos conscientes. En primer lugar se descarga de la pareja libertad/determinismo como conceptos excluyentes a través de un matizado determinismo nacido de una visión renovada de los diseños biológicos en los procesos evolutivos. En efecto, en éstos ha de haber una “legalidad determinante” (p.229), pero esto no significa que haya una única posibilidad cerrada “a priori” como inevitable desenlace del proceso. Igualmente, en cuanto a los actos humanos, existe impredecibilidad sobre la opción ganadora en la competencia por externalizarse en forma de conducta, ya sea fruto de una deliberación o a través de un proceso inconsciente. En segundo lugar, la libertad no es algo que pueda ser reconocido desde fuera, como un agente, por un observador externo (la tercera persona). Tan sólo puede ser considerada como tal por el sujeto que se define libre en lo que hace, aunque no llegue a comprender todos los resortes de su conducta. Y el sujeto se define libre porque ha aprendido a dar razones de sus preferencias y elecciones, es capaz de articular un discurso justificador desde un yo virtual y narrativo.

Como conclusión, este volumen de autoría colectiva rastrea con pulso multidisciplinar el complejo mundo de los procesos mentales y muestra de manera muy completa y audaz el encuentro, a menudo polémico y en ocasiones irreconciliable, entre diversas tradiciones filosóficas en el tratamiento de la mente y las nuevas perspectivas derivadas de las investigaciones neurocientíficas y la cibernética. Los autores que participan en

este volumen comparten, sean cuales sean sus posicionamientos, una voluntad de aproximación a la comprensión de los enigmas de la conciencia que queda patente en la discusión abierta con planteamientos contrarios a sus propias tesis y a través de la lectura atenta y actualizada de la literatura científica y filosófica. En la filosofía, la polémica intelectual con los contrincantes hace más por seguir buscando que permanecer en terrenos de pensamiento convergente.

El lector también sale ganando de estos encuentros, porque es mucho lo que aprende y toma clara conciencia de lo que aún le falta por conocer.

Luis Arroyo Bermejo

* * *

Javier Ruiz Portella, *Los esclavos felices de la libertad*. Barcelona, Áltera, 2011

Javier Ruiz Portella nos ofrece una espléndida creación: una obra que retrata las miserias de nuestro tiempo, echando su grito al cielo ante el decadente estado de nuestra civilización. Empieza por el tema del hundimiento estético: una época que ha dejado atrás un mundo mejor tal y como lo describiera por ejemplo Stefan Zweig en “El mundo de ayer”. Pero se extiende la obra sobre muchos otros temas, en una magnífica reflexión global sobre los motores de la historia, y sobre qué fuerzas deciden el destino de los pueblos. Se nos habla del sentido de nuestra existencia como individuos o como sociedades, y todo en un sobrio estilo literario que a veces roza lo poético y que eleva la obra a las cumbres del pensamiento enlazado a la contemplación estética. “*Los esclavos felices...*” es un testimonio muy valioso de nuestros tiempos, y que muestra que no todos los pensadores se han vuelto estúpidos o insensibles. Una obra heroica.

Se atreve con ideas arriesgadas y mal vistas en los ambientes de lo políticamente correcto, como valorar la vida de una obra

de arte notable por encima de un ser individual; ahí—dice bien—está el alma de un pueblo, en preocuparse sus individuos por algo más que su individualidad. Genial la descripción de la farsa pro-igualitarista por parte de los poderosos. Sobresaliente igualmente la contundencia con que expresa el mísero/enano criterio de grandeza actual: la cantidad de vil metal. Valiente, intrépido el discurso del que se atreve a llamar hoy en día al pan pan, al vino vino, y a la plebe plebe.

Ya no se escriben apenas obras como ésta. Hay que bucear entre los clásicos para encontrar una filosofía “viva” de alto nivel intelectual como la de este libro, en vez de esos tratados académicos insulsos para especialistas o esos libritos hechos para lectores de bajo coeficiente intelectual que tanto abundan en la literatura ensayística popular actual. Aplaudo su tendencia a contracorriente de nuestros tiempos de crear una obra con una perspectiva global. Sobran trabajos rigurosos de especialistas, lo que hace falta a nuestros tiempos es un pensamiento con mayúsculas que sea capaz de aunar las múltiples facetas de nuestra existencia. Hay una unidad en toda tu obra, y un “leitmotiv” espiritual que justifica plenamente el que temas tan diversos se pongan en el mismo libro. Hay un calado intelectual profundo, tocando temas nada ligeros, lo que la convierte en un trabajo más allá de nuestra época, una *philosophia perennis et universalis* que es válida para leer por las generaciones de hoy y las de mañana en cualquier lugar del planeta. Puede que pase desapercibida en estos tiempos en que la publicación de libros es básicamente un negocio mercantilista y poco preocupan las ideas de los mismos, pero su existencia es o debería ser uno de esos faros que den luz a futuras revoluciones (palabra que no gusta a Portella) o renacimientos o cambios en nuestro mundo. No, ciertamente, como dice, los cambios futuros no parece que vayan a ser consecuencia de los escritos de un solo individuo, sino de movimientos sociales augurados por múltiples voces, ya sea en

grupos o por libre. Entre esas voces, encuentro la suya de inestimable valor.

Quizá el mayor desacierto, y lo que en mi opinión aleja a esta obra de convertirse en una obra maestra redonda, es la metafísica de fondo que enfanga las lucidas observaciones con especulaciones oscuras, al estilo Heidegger a quien cita usualmente. Portella hace además un mal heideggeriano, pues mientras en el filósofo alemán uno siempre se puede quedar con la duda de si ha entendido tan oscuras posiciones, en Portella, con la claridad de escritura que lo caracteriza, sí se entiende lo que dice y, al entenderse las frases, se ve que son tonterías. Insiste por ejemplo en que belleza y verdad son lo mismo, y ahí empieza a patinar la cosa... Porque claro... si confundimos lo bonito con lo verdadero, aparece la tentación de imaginarse uno mundos fantásticos y decir categóricamente que “existen” realmente por el mero hecho de que a tal le gustaría que existiesen. Las religiones para Portella tienen de verdadero lo que aportan de bello al orden social. Un humanismo, sí, bebe Portella de las fuentes mismas que alimentaron los diversos humanismos de la historia, mas, hay un límite para todo, y decir cosas como éstas en el s. XXI ya no tiene el mismo grado de aceptación que en siglos pretéritos. Por mucho que le incomoda a un talante humanista como el de este autor, no se puede poner al hombre por encima de la Naturaleza y decir que la verdad universal es la que habita en su corazoncito de poeta.

Este anhelo metafísico le lleva a meterse en camisas de once varas haciendo una evaluación del conocimiento científico, discutiendo sobre lo que conocemos o no del ser humano, desde la neurología hasta la teoría de la evolución, y saliendo por la tangente frecuentemente en medio de discusiones bien razonadas con una proclama de “indeterminación y libertad del espíritu” que no se sabe de dónde sale. Entiendo el mensaje de fondo de Portella, de que las ciencias sólo explican el “cómo” y no profundizan en el ser. De acuerdo, la “cosa en sí” es inalcanzable por las ciencias.

Pero pensar que la poesía o el mero sentimiento nos van a permitir alcanzar la comprensión última de las cosas está demasiado fuera de lugar. Decía Nietzsche que los poetas son (incluyéndose a él mismo) unos mentirosos que enturbian sus aguas para hacerlas parecer más profundas. O Platón que opinaba de la literatura que sólo sirve para entretener al género humano con fábulas. Puede que las ciencias no ofrezcan la verdad última sobre todas las cosas, pero buscar en la poesía ese aliento del misterio indescifrable del ser es una posición delirante.

En definitiva: una de cal y otra de arena. Su obra de gran estilo filosófico recorre el ser y el deber ser: nos muestra una visión crítica de nuestra sociedad de extraordinaria lucidez, a la par que nos ofrece una visión puramente metafísica sobre la existencia. En lo primero, ¡bravo!; en lo segundo, ¡cuidado! En todo caso, obra toda ella maravillosamente escrita y que da gusto leer, incitando a sus lectores a plantearse por sí mismo estos temas. De sus luces y sus sombras, quedémonos con la parte más luminosa, pues no es posible dar nuevos pasos en el sendero del intelecto sin arriesgarse a tropezar alguna vez. Quien no dice nada nunca se equivoca. De quien nos ofrece ideas a raudales, siempre podremos aprender algo, y en este caso es mucho lo que nos ofrece en una sola obra.

Martín López Corredoira

* * *

Pedro Jesús Teruel, *Filosofía y ciencia en Hipatia*, Gredos, Madrid, 2011, 224 pp.

Uno no puede dejar de maravillarse al tomar conciencia de cómo, pese a la abrumadora distancia histórica, las noticias acerca de unos personajes de hace más o menos, mil seiscientos años pueda despertar en nosotros la más cordial de las simpatías, situándonos a medio camino entre el reconocimiento y la admiración. Con esta obra, Pedro Jesús Teruel, doctor en filosofía, ha desviado el curso ordinario

de sus investigaciones antropológicas, metafísicas y gnoseológicas, para realizar un bosquejo de toda la complejidad histórica en la que Hipatia de Alejandría, y su más célebre discípulo, Sinesio de Cirene, se vieron inmersos entre los siglos IV y V de nuestra era.

Es probable que, debido a esta cualidad de bosquejo, se apunte con atino en el prólogo, a cargo de Alfonso García Marqués, que esta obra “no es historia, ni biografía, ni exposición del pensamiento filosófico y científico de dos importantes pensadores de la Antigüedad”, sino una alianza prismática de todo este hatillo de géneros literarios. Tampoco, deberíamos añadir, es una mera crítica a un famoso largometraje. El autor insiste en informar a sus lectores que, si bien la célebre película de Alejandro Amenábar ha sido el oportuno detonante de esta nueva publicación para la serie de estudios clásicos de la Editorial Gredos, sus intenciones y expectativas rebasan semejante empresa. La figura de Hipatia, a la que dedica la primera parte del libro, ha sido, como ocurriera con muchos otros personajes de la Antigüedad, un “cajón de sastre” de la historiografía. De manera sintética: no hay una única Hipatia, sino muchas, en dependencia de la época histórica en la que nos encontremos. Y es que, en especial durante los siglos XVIII y XIX y coincidiendo con aspiraciones culturales de índole ilustrada y romántica, la silueta de Hipatia fue ensalzada en el contexto del auge de nociones como la de autonomía intelectual, de diatribas anticlericales, o incluso de la causa feminista. Por ello, una de las preocupaciones del autor ha sido la de contrastar la versión fílmica con el conjunto de las fuentes históricas que narran los trazos de la vida de la célebre maestra del Serapeo para, lejos de denostar la labor realizada por el director, resaltar el ingenioso juego interpretativo que el lenguaje cinematográfico reclama.

Sin embargo, la verdadera unidad de la obra la encontrará el lector en la relación que nos ofrece la figura de Hipatia unida a

la de su discípulo Sinesio, y con ellos, el mundo que les tocó vivir, su actividad filosófica y su atención y diligencia para con los asuntos públicos. Estas líneas de fuerza son las que en verdad generan la estructura narrativa de la obra y que dotan de eficacia causal las explícitas intenciones del autor: tomar conciencia de la profunda contemporaneidad de estos dos singulares personajes y ver si es posible sacar alguna enseñanza de ellos.

Ya desde el comienzo, la vívida reconstrucción de los elementos fundamentales de la Roma que les tocó vivir, la de la decadencia, la de los conflictos internos e invasiones bárbaras, la de la corrupción moral y política, la de la ineficacia de las instituciones políticas y la pérdida progresiva de su legitimidad, quizás sea suficiente para recordarnos este presente, que a ti y a mi, lector, nos ha tocado vivir. Por ello, la mera consideración de las singulares vidas que Hipatia y Sinesio nos ofrecen, como ejemplos reales del puro ejercicio de las virtudes heredadas de la cultura helénica los hace erigirse una vez más en su labor de educadores.

La primera enseñanza que podrían legar a la posteridad es aquella que se deriva de considerar la actividad filosófica no como una mera profesión, sino como una forma de vida, un modo de ver el mundo (*Weltanschauung*). Ambos personajes decidieron consagrar sus vidas a la búsqueda incansable de la verdad, una vida de estudio que sabe reconocer que tanto en las obras como en los actos que estas inspiran se educa la mente joven e inculta y la capacita para alcanzar las verdades últimas. El estudio y el orden en la lectura son la iniciación al pensamiento riguroso y original que encuentra en la filosofía la única disciplina que dota de unidad y sentido a la totalidad del conocimiento humano. En nuestras sociedades, los sistemas educativos han seguido un proceso a través del cuál la cultura del esfuerzo y del estudio detenido y reposado de los distintos saberes, ha sido desplazada en pos de una cultura reduccionista, desde el

punto de vista tanto metodológico como ontológico, en la que el profesional domina una pequeña parcela del *corpus* de las ciencias. Por ello las palabras de Sinesio hablan a nuestra época con la misma legitimidad con la que lo hicieran en sus días: “Este nuestro discurso define como especialista o experto a aquel que aísla una ciencia cualquiera, como adepto de una o de otra divinidad; como filósofo, en cambio, a aquel que armoniza en sí mismo la sinfonía de todas ellas y reduce a la unidad la multiplicidad” (Sinesio de Cirene, *Darío o sobre su norma de vida*, 4).

Sin embargo, esta vida consagrada al estudio deberá tomar una mayor amplitud. En segundo lugar, el estudio de la filosofía y la comprensión del Cosmos, en la que centraban su actividad científica, supone para nuestros personajes el correlato temporal de su fundamento intemporal. La armonía del cosmos remite a la perfección del Ser Divino, de tal manera que contemplación teórica no entra en pugna con el pensamiento de lo religioso. En este momento de convivencia religiosa, pero de auge y extensión de la cultura cristiana por el Imperio Romano, Hipatia decidió seguir el paganismo y adorar a los antiguos dioses; Sinesio, en cambio, abrazó el cristianismo pero prosiguió con la tarea de fundir la cultura grecorromana y la cristiana porque supo ver en ellas una línea de continuidad y ampliación. El juego entre ambos nos ofrece una muestra paradigmática de cómo la cultura helena fue perfectamente asimilada y ampliada por la civilización romana, como en Hipatia; con Sinesio, la cultura grecolatina fue asimilada y ampliada por la Cristiandad. Su mero recuerdo es ya una representación del nexo entre filosofía griega, civilización romana, y espiritualidad cristiana, y las posiciona como bases conformadoras de occidente.

En tercer lugar, esta posición de la filosofía como discurso integrador de los saberes no sólo se remite a los aspectos teóricos de la vida humana. Ambos filósofos estuvieron siempre en contacto directo con los asuntos públicos. Hipatia, como

educadora y consejera, y Sinesio, que llegaría a ser nombrado obispo de la diócesis ptolemaida, no se cansarían nunca de repetir y anunciar a viva voz las virtudes desprendidas de la unión entre filosofía y política. La educación y el estudio de los saberes teóricos terminan por modelar una actitud vital que resulta del máximo rendimiento práctico, haciendo que la filosofía revierta sus contenidos en la sociedad que la ha producido, constituyéndose así como el más práctico de entre los saberes. La cultura grecorromana se caracterizó por ser una gran defensora del vivir bien, porque vivir de cualquier forma atrofia las potencias humanas y nos condena a sobrepasar las lindes de la barbarie. Lo que se ponen aquí en marcha son los mecanismos de la humanidad, la historia misma en la que el hombre se humaniza por la vía del conocimiento y sus frutos prácticos, cuya síntesis nos dirige a la búsqueda del bien común. Hipatia fue asesinada porque fue un símbolo de integridad moral de su época, algo difícil de soportar por una ciudadanía corrupta y desesperada; Sinesio, fue llamado a desempeñar diversos cargos públicos porque sus conciudadanos vieron en él un hombre capaz de trabajar por el bien común, dada su adhesión a la fe, su brillantez intelectual, su afabilidad y su carácter insobornable. Si bien toda actividad intelectual posee preámbulos morales, igualmente cierto es que, a través de la educación y el estudio de las *bonae litterae*, el carácter se hace bueno y tiende naturalmente hacia lo mejor.

Con estas tres enseñanzas se perfila el círculo del que emana la *humanitas*, la historia del ser al deber ser, del vicio a la virtud por la transmisión de los mejores frutos de la tradición. Hipatia y Sinesio ofrecen en este sentido un gran contraste con su época. Fueron prácticamente los últimos representantes de un mundo que por haberse desocupado durante largo tiempo por mantenerse dentro de la empresa de la humanidad, se colocó a sí misma a punto del colapso. “Las cosas fuera

de su estado natural ni se mantienen ni duran” (Scienza Nuova §134) nos advertirá Giambattista Vico doce siglos más tarde. La empresa que se nos muestra en esta obra no nos puede resultar ni extraña, ni hilarante, ni ajena. La enseñanza que nos brindan estos dos grandes pensadores de la Antigüedad nos debe hacer reflexionar con seriedad acerca de nuestro momento, de nuestras instituciones, de la educación de las nuevas generaciones, de los intereses tácitos y subvertidos de este mundo, de si el momento en el que nos encontramos nos sitúa en algún lugar cercano a la humanidad o si tenemos ya un pie en la sedición irracional y en la barbarie. Nos congratulamos, por tanto, de esta nueva publicación que, siendo perfectamente abordable por el gran público, ha sabido no estancarse en meros convencionalismos o en la mera accidentalidad de una producción filmica y trascender hacia más amplios y provechosos lares.

Ángel Martínez Sánchez

* * *

Rosario Bejarano Canterla, *Habitación del Vacío. Heidegger y el problema del espacio después del Humanismo*, Sevilla/Madrid, Editorial Thémata/Plaza y Valdés, 2010, 311 páginas.

La originalidad de este escrito encuentra merecida justificación en su capacidad para hacernos reconocer en Heidegger un profundo existencialismo irresoluble y agotador, que halla su cura o su alivio en la urgencia autorreflexiva del ser humano. *Habitación del vacío* se presenta como un atrevimiento filosófico muy novedoso, que contagia la incertidumbre y la precariedad inevitables de la esencia humana como existencia arrojada. Dejándose envolver magistralmente por la ambigüedad de la terminología heideggeriana, Rosario Bejarano logra instalarse en una comodidad expresiva que acaba por atrapar al lector en

un proyecto especulativo sumamente sugerente, a saber: la conexión metafísica y filosófica entre el desvelamiento del ser en Heidegger y la dimensión artística de la arquitectura contemporánea, con obras como las de Mies van der Rohe, Alvar Aalto o Zaha Hadid. Su fusión y complementariedad conducen a la superación personal de una alienación vital milenaria, que, en su despliegue, casi por necesidad, produce sentido. Todo ello otorga a este manuscrito una singularidad extraordinaria, que transforma su contextualización histórica en una pieza insustituible del curioso puzle ontológico que la autora consigue trazar.

Inicialmente, Bejarano profundiza en la visión crítica heideggeriana de la técnica; esta última, en su vertiente teórica cognoscitiva y en su sentido tradicional, parece suponer en sí misma una manipulación artificial de la realidad al vulnerar su carácter fenomenológico, anulando, en definitiva, la condición esencial del existente como apertura expectante ante la dación del ser. La tecnificación se erige así como el despliegue humano –demasiado humano y, por ello, a su vez, inhumano– que evidencia una contradicción constitutiva del sujeto al oponer el desarrollo vital de la “circunstancia” que vertebrada, al destino originario del *Dasein* (el ser ahí). Manteniéndose en un afinadísimo equilibrio terminológico, la reflexión de la autora descubre cómo, para Heidegger, la reparación efectiva y arquitectónica de la condición arrojada del individuo, se ha visto abocada insistentemente al olvido de la indigencia sustancial que define su estructura óptica, más allá de los confines de la antropología y la metafísica clásicas. La línea argumentativa de este ensayo recupera, por ello, la vindicación heideggeriana del pastoreo del ser como tarea primordial del existente, pero completando la perspectiva del pensador alemán con una propuesta resolutive que posibilita su reminiscencia. La dificultad de un cometido semejante puede

constatarse en la necesidad de un despliegue colosal de ramificaciones teóricas, concretadas y contenidas por la autora en innumerables referencias bibliográficas que recogen lo más granado de la filosofía, la arquitectura y el arte contemporáneos, lugares humanos entre los cuales la vía tangencial de Bejarano acierta a dibujar una extraordinaria y original sincronía.

En su desesperada, ancestral y siempre frustrada búsqueda de la verdad, el sujeto ha pretendido acomodar el mundo a su propio esquema cognitivo, obstinándose en disfrazar de autenticidad la inevitable construcción teórica de su pensamiento. Ha forzado así el existente el descuido de lo oculto, de lo insondable, de lo inaprensible que acompaña al ser en su desvelamiento natural, y ello ha provocado paralelamente el olvido del sí mismo. Por eso, la labor de construcción de espacios habitables por el ser humano ha de estar precedida, no sólo por una reflexión profunda acerca del sentido del habitar individual, sino también y sobre todo por un esfuerzo introspectivo regenerador por parte del hombre. Rosario Bejarano se hace eco de este reclamo heideggeriano, embarcándose en la tarea de dotar de consistencia aparente lo que, en esencia, no aparece; una ausencia que, paradójicamente, es parte constitutiva del existir y que, por ende, sólo puede concretarse en un habitar que sea expresión de la más pura indigencia radical. De ahí que, al firme esfuerzo contextualizador de la atmósfera histórico social en que se hunden las raíces del problema tratado en esta obra, y a la exposición reveladora y detenida de la más profunda metafísica heideggeriana, les suceda una promesa de continuidad lógica que adopta forma constructiva con Bejarano para otorgar una solución filosófica al laberinto heideggeriano. La creatividad que

acompaña al análisis del fenómeno artístico en su concreción contemporánea, permite que la autora consiga resistirse a la tentadora ambigüedad filosófica dirigiendo la mirada del lector hacia edificaciones representativas capaces de dar cabida a la *alétheia*. El Santuario de Arantzazu es entendido como la sublimación de la Cuaternidad heideggeriana y la obra de Zaha Hadid se presenta desde una lectura rompedora y que reactualiza la filosofía del pensador alemán en lo relativo al espacio, en concreto, al controvertido tema del puente, que la arquitecto israelí ejecuta, por ejemplo, en la Exposición Universal de Zaragoza.

Habitación del vacío es el símbolo metafórico de la existencia humana, una sutil evidencia del carácter deficitario de nuestro habitar, de su esencia incompleta, de su cariz irresoluble. Por su naturaleza ineludable, en el fondo se perfila como una obediencia fiel y productiva a aquella apremiante sugerencia heideggeriana, a saber, la culminación siempre abierta de una búsqueda humana de sentido desde la asunción de ser, y siempre haber sido, el tránsito frente a la morada, el vínculo arrojado que se agota en el "entre", la autorrealización inacabada de la más originaria indigencia. El ejercicio reflexivo que despliega este ensayo no puede dotarnos de una cura definitiva para nuestra condición ontológica, pero su lectura provoca el contagio de la conciencia de este hecho. Y ese, como advertiría el propio Heidegger, es su mayor legado.

Clara Ríos Álvarez