

Moisés GONZÁLEZ GARCÍA Y Antonio SÁNCHEZ (coord.), *Renacimiento y modernidad*, Madrid, Tecnos, 2017, 552 pp.

Rafael Herrera Guillén*

La publicación de este volumen viene a enriquecer aún más la larga trayectoria del catedrático de la UNED, Moisés González, en su estudio y enseñanza de un período crucial para la historia de la modernidad como es el Renacimiento. El volumen consta de dieciocho capítulos que cubren una muy amplia gama de temas, conceptos y autores.

Se abre con un capítulo introductorio en el que González examina el propio estatus filosófico e histórico del Renacimiento. Allí podemos leer: “El hombre renacentista desea hacer dueño de un mundo que concibe como un ser vivo y animado en todas sus partes” (p. 23). Un *leitmotiv* de las intervenciones de Moisés González es demostrar el valor que el pensamiento renacentista tiene para el hombre actual. En un contexto de crisis global y climática, las formas mágicas y científicas de relacionarse con el mundo revelan que el modo en que el ser humano ha tratado a la naturaleza debe ser revisado en la actualidad. Se necesita un acercamiento a lo natural que, sin olvidar el patrimonio científico de un Galileo, no renuncie al carácter “mágico”, es decir, digno y vital, del medioambiente, que ya no debe ser para nosotros un simple almacén de bienes a la mano que explotar. En tal sentido, cobra mucha fuerza la centralidad que el ser humano adquiere en el Renacimiento. El hombre como centro no significaba entonces el camino hacia el narcisismo irresponsable de una subjetividad que se acerca a lo otro como objeto, en lugar de como parte de lo propio. “Una de las ideas centrales que encontramos en buena parte del pensamiento renacentista gira en torno a una nueva concepción del hombre al que no dudan en considerar como verdadero protagonista de su propio destino” (p. 22). Ese destino no puede ser la aniquilación propia y de su entorno, como parece haber intentado la modernidad contemporánea.

* Profesor Titular en el Departamento de Filosofía de la UNED. E-mail: rherrera@fsf.uned.es

A partir de esta obertura, el libro se despliega en el estudio de temas y autores clásicos del período como Cusa, Petrarca, Vives, Erasmo, Campanella, el Aretino, León Hebreo, Maquiavelo, Bruno, Galileo, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz o Cervantes. Uno de los mayores aciertos del libro, entre otros, es la relevancia que se le ha dado a la dimensión hispánica del Renacimiento, que en ocasiones queda desdibujada en otros estudios. Así, por ejemplo, se entiende mejor las tensiones filosófico-políticas del período, señalando la relevancia epocal que la política hispánica tuvo en pensadores como Maquiavelo o Campanella, por nombrar los más conspicuos. Asimismo, encontramos un estupendo artículo sobre la figura de León Hebreo de la profesora Inmaculada Hoyos, en el que, entre otras aportaciones, muestra el carácter bidireccional del amor en la metafísica neoplatónica que inaugura Ficino. La autora desarrolla la interesante hipótesis de “que el enigma o la incoherencia que plantea la segunda mitad del libro V de la Ética en relación con los libros anteriores se puede comprender si se la interpreta a la luz de esa doble concepción del amor, humana y metafísica, que dilucida León Hebreo” (p. 268). En este aspecto hispánico del Renacimiento destaca también el capítulo de Francisco Calero, “Juan Luis Vives, un humanista comprometido”, en el que, no sólo ofrece una síntesis del pensamiento del valenciano universal, sino que enfrenta la obra de este autor a problemas contemporáneos como el de la mujer. Así, Calero explica y pone en contexto lo avanzado de la posición de Vives en relación al género. “Otro aspecto especialmente innovador y revolucionario es el de la defensa de la ilustración de las mujeres como medio de ser virtuosas y eso en contra de la opinión de Erasmo” (p. 119).

Ésta es una constante de todo el libro: la preocupación de sus autores por explicar cada autor en su contexto, siendo a la vez especialmente sensibles a la actualidad inmediata del lector. Un ejemplo claro de ello es el trabajo del profesor Jordi Claramonte, que es capaz de traer al presente la obra de Pietro Aretino, sin forzar su obra, sino antes al contrario, poniéndola en diálogo con problemas estético-políticos actuales. Ahora que tanto se habla de “construir el relato” y del problema de la recepción, Claramonte nos ofrece anclajes histórico-conceptuales del problema: “El éxito editorial no pudo ser mayor para la época: se imprimieron ocho ediciones en apenas dos años. Esta fineza de Aretino marca un agudo contraste con la deriva que ha seguido buena parte de las prácticas artística contemporáneas, cuya ineficacia social, al decir de Adorno se debe a que ‘para oponerse al sistema de comunicación que lo domina todo, tienen que renunciar a los medios comunicativos que tal vez las acercaría a las poblaciones’. Para ello Aretino demostraría ser un maestro en el dominio de los diferentes géneros literarios y sus redes de distribución” (p. 181).

Otra aportación notable del volumen es la intercalación de capítulos de contextualización y análisis de alcance conceptual genérico entre contribuciones que abordan temas más específicos. Así, el lector obtiene reflexiones delimitadas a las que los capítulos más genéricos sobre el modelo antropológico humanista o la relación entre política y ética en la modernidad dotan de un marco que ayudan a la contextualización. Todo esto dota de un aire orgánico al libro muy difícil de lograr en este tipo de colaboraciones en el que no siempre es fácil dar sentido unitario o armónico a las diferentes aportaciones que lo componen.

El libro, además, tiene otra virtud menos obvia: y es su cohesión intergeneracional, pues en él se dan cita autores de larga y prestigiosa trayectoria, con otros más jóvenes cuyo potencial de excelencia se deja ya sentir en las aportaciones de este libro. Desde luego, toca al lector verificar esta afirmación y ponerle nombre y apellidos tras la lectura del libro.¹



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-SinObraDerivada 4.0

¹ Autores del volumen: Moisés González García, Francisco Calero, Hugo Castignani, Jordi Claramonte, Susana Gómez García, Miguel Á. Granada, Inmaculada Hoyos Sánchez, Juan Ignacio Morera de Guijarro, Francisco Páez de la Cadena, Antonio Sánchez.

MARTIN HEIDEGGER, *Naturaleza, historia, Estado*. Edición, traducción y prólogo de Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2018, 100 pp.

Vicente Ordóñez*

La reciente publicación de textos, cartas, discursos y reflexiones de Heidegger en el período de ascenso y consolidación del partido nacionalsocialista alemán (Heidegger 2000, 2011, 2017a, 2017b) han vuelto, en palabras de Jesús Adrián Escudero, traductor y editor del presente ensayo, “a encender la llama de la controversia nacionalsocialista y a destapar la espinosa cuestión del antisemitismo” (Heidegger 2018: 10). Las actas del seminario impartido por Heidegger en el invierno de 1933-1934 publicadas en marzo de 2018 por la editorial Trotta son un claro exponente de su proyecto metafísico político y constituyen, por ello, un buen resumen de las razones que llevaron a Heidegger, no sólo a poner en tela de juicio la República de Weimar, sino y sobre todo a justificar y legitimar el Estado hitleriano.

El seminario lleva por título “Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado”. La primera sesión tiene por objetivo delimitar la esencia y el concepto de esos tres ámbitos de la existencia humana que, de algún modo, están conectados entre sí. Tras esta sesión introductoria en la que Heidegger establece un corte ontológico al distinguir entre el concepto material de naturaleza, esto es, la naturaleza entendida como un todo, y el concepto formal –que apunta al ser de las cosas que pertenecen al ámbito natural–, en la segunda sesión se intenta dilucidar el significado profundo que late en dicho término. Lo primero sobre lo que Heidegger repara es que tanto *natura* (nacer) como *physis* (crecer) designan un proceso, un movimiento interno. “¿En qué consiste el movimiento de la flor?”, se pregunta: “ella también es algo hecho, pero algo *que se creó a sí mismo*. El ser desde sí-mismo, venir-desde-sí-mismo, ser-movido-por-sí-mismo; este desde-sí-mismo es la esencia del crecimiento” (Heidegger 2018: 43). Cabe entender la naturaleza, por tanto, como un proceso autopoiético en el que las cosas naturales se conforman y producen a sí mismas.

* Departamento de Filosofía y Sociología, Área de Filosofía. Universitat Jaume I. E-mail: vordonez@uji.com

Heidegger observa que también la historia posee una estructura interna similar: junto a un concepto material de la misma, i.e., la historia como sucesión, como aquello que ha sucedido, sucede y sucederá, hallamos un concepto formal: el suceder en su totalidad “que expresa el ser-como-tal de un ente” (Heidegger 2018: 45). En todo caso, Heidegger subraya que lo que reverbera en la esencia de ambos conceptos es el tiempo. Ahora bien, ¿qué es el tiempo y cómo lo concebimos en los procesos naturales e históricos? La respuesta a estas dos cuestiones, que recorren las tres siguientes sesiones, permitirá comprender en qué medida el tiempo determina cada ente como un ente en el ámbito de la naturaleza y la historia.

Inicialmente Heidegger asume la tesis aristotélica que entiende el tiempo como el número del movimiento según el antes y el después (*Física* 219 b 1). Esta preeminencia del ahora, sin embargo, es insuficiente para captar la verdadera esencia del tiempo porque, como sostiene Heidegger, además de ser un valor límite del presente, el tiempo también abarca el pasado y el futuro (Heidegger 2018: 67): el ‘ahora’ mantiene una doble relación con lo que ‘acaba de suceder’ y lo que está ‘a punto de suceder’. Esta comprensión del tiempo es privativa del ser humano y sobrepasa, por tanto, el ámbito de la naturaleza –un animal, para Heidegger, es incapaz tanto de ordenar las cosas en el tiempo como de decidir sobre el mismo y, por eso, ni tiene tiempo ni historia. Ahora bien, si el tiempo es esa oscilación radical entre aquello que, ya sucedido, se desvanece, y lo que, en tanto que está a punto de suceder, todavía no es, ¿cómo puede sostenerse ahí el ser humano? Principalmente porque, de un lado, el ser humano es capaz de retener lo que ha sido y, de otro, esperar lo que ha de ser. Heidegger afirma: “estamos hablando de la historia como *nuestro* pasado, de cual fue el destino de nuestros ancestros, y, por ende, de cuál es nuestro destino. No entendemos el tiempo como un marco, sino como la constitución fundamental y propia del ser humano. Y solo un ente cuyo ser es tiempo puede tener y hacer historia” (Heidegger 2018: 62). Comprender el tiempo como constitución fundamental propia del hombre fuerza a Heidegger a abandonar la tesis según la cual naturaleza e historia son procesos igualmente objetivos y privilegiar la historia como el ‘término’ que distingue al ser humano.

En este punto Heidegger introduce la pregunta por la naturaleza del Estado. ¿Qué es lo que expresa este concepto? El Estado es un fenómeno histórico que se inserta inevitablemente en la historia porque, desde el punto de vista de Heidegger y al contrario de lo que se desprende de parte de la narrativa antropológica del siglo XX, no puede haber historia sin Estado. El Estado tiene, además, una

doble constitución interna: el conjunto de ciudadanos e instituciones conforman su aspecto material; pero el Estado es sobre todo *status*, un modo o forma de ser particular en el que existen los seres humanos. Heidegger prosigue: “¿qué ente pertenece a este Estado? «El pueblo»” (Heidegger 2018: 64). En este punto Heidegger matiza que por pueblo no debe entenderse una suma arbitraria de individuos. A partir del Renacimiento la política, el arte o la ciencia caen bajo el dominio de la voluntad individual de desarrollo. Esta transformación del sujeto en sentido óntico destruye los lazos comunitarios forjados a lo largo de la Edad Media y alcanza su máximum en la modernidad gracias, sobre todo, al concepto rousseauiano de contrato social. El contrato social agudiza la crisis del sujeto moderno porque no sólo el pueblo, también el Estado queda subordinado al individuo, a la persona particular –lo que provoca entre otras cosas la aparición de un pueblo indeterminado como, en opinión de Heidegger, ocurrió durante la Revolución Francesa. A la inversa, el pueblo debe estar constituido por seres humanos que desplieguen aquello que les pertenece de facto, a saber: la posibilidad de dar forma y cumplimiento a su propio ser y al de la comunidad. “El ser humano es un *zoon politikon* porque tiene la fuerza y la capacidad para la *polis*, y aquí *polis* no se concibe como algo ya subsistiendo con antelación, sino como algo a lo que el ser humano puede y debe dar forma” (Heidegger 2018: 68).

Heidegger concibe la relación entre pueblo y Estado dialécticamente: si el pueblo es el ente que es o puede ser un Estado, el Estado es un modo de ser y una manera de ser del pueblo. Ahora bien, ambos necesitan fundarse en un orden que se articula en torno a unas relaciones de dominio y servidumbre (Heidegger 2018: 78). Puede ya intuirse que el entramado metafísico que sirve de base a la teoría política heideggeriana es fuertemente vertical, por cuanto no descansa en una comprensión horizontal de las relaciones autónomas que hacen posible la vida en comunidad sino que, al contrario, se asienta doblemente sobre i) el dominio que ejerce el líder o *Führer* y ii) la tradición custodiada por la nobleza política. “El origen de toda acción de Estado y liderazgo no reside en el saber, sino el ser. Todo líder *es* un líder” (Heidegger 2018: 71). Heidegger fundamenta ontológicamente el Estado al convertir al líder en el ser que concibe y consigue lo que el pueblo y el Estado son en esencia. Sin un líder elegido por el pueblo conscientemente, el Estado, como una nave sin piloto, naufragará sin remedio. Ahora bien, Heidegger considera que el líder no necesita ser educado políticamente: el líder, como la casta aristocrática de bárbaros a la que alude Nietzsche, está impregnado de otros atributos. Y es que Heidegger despliega una teoría política especulativa según la cual el pueblo hace realidad el Estado en la medida en que está guiado por un impulso erótico –expresado en términos de toma de

posición, rechazo y entrega— y no por la coacción violenta ejercida por un líder cualquiera (Heidegger 2018: 76). Los guardianes del pueblo, esa suerte de élite armada de ascendencia platónica, sí precisa una formación concreta y perfilada. En la filosofía política de Heidegger, todo individuo tendrá que ser consciente de que su acción determinada decidirá el destino del Estado y del pueblo. “Este conocimiento también incluye un compromiso con el orden del Estado. El orden es el modo de ser del hombre y, por lo tanto, también del pueblo. El orden del Estado se expresa en la delimitación de las áreas de trabajo de individuos y grupos humanos” (Heidegger 2018: 77).

En la octava sesión Heidegger explica que, al igual que los procesos naturales y los sucesos históricos discurren en el espacio y en el tiempo, sería conveniente analizar el concepto de ‘pueblo’ en virtud de esos dos *principia individuationis*. Al obrar así descubrimos, siempre según Heidegger, que cada pueblo tiene un exclusivo espacio de pertenencia que poco o nada tiene que ver con los lindes y fronteras establecidos arbitraria y artificialmente. Estas consideraciones le hacen pensar que el gran problema de los alemanes que viven fuera de las fronteras del Reich se cifra en que “esos alemanes tienen una tierra natal alemana, pero no pertenecen al Estado de los alemanes, al Reich, por lo que están privados de su auténtico modo de ser” (Heidegger 2018: 86-87). El espacio de un pueblo, que Heidegger liga al arraigo y la permanencia en la tierra, alcanza hasta donde los miembros de un pueblo han encontrado una patria y han logrado arraigarse en ella. Para que el pueblo constituya un verdadero Estado, sin embargo, debe expandir su territorio, interactuar con otros pueblos y someterlos a su poder. Como puede observarse, la coimplicación pueblo-espacio/tiempo permite a Heidegger justificar, por una parte, la política expansionista nacionalsocialista que concluirá en la *Anschluss*; por otra, la progresiva exclusión de los judíos de la vida pública y, en concreto, la implementación de la ley para la restauración de la administración pública o *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums* por la que, desde su entrada en vigor en abril de 1933, se prohíbe en las universidades alemanas el ejercicio docente a los profesores ‘no arios’ (Faye 2009: 69):

a partir del conocimiento específico que un pueblo tiene de la naturaleza de su espacio experimentamos primero cómo la naturaleza se revela en ese pueblo. A un pueblo eslavo, la naturaleza de nuestro espacio alemán se revela probablemente de un modo diferente al nuestro; quizá nunca llegue a revelarse a los semitas nómadas (Heidegger 2018: 87).

El pueblo judío no puede participar de la idea alemana de pueblo porque, desde la óptica de Heidegger, esa idea no puede mostrarse o enseñarse, solo vivirse desde el arraigo de la tierra natal.

Las dos últimas sesiones analizan la situación política alemana en clave histórica. Para Heidegger no cabe duda: “el Estado del *Führer*, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder” (Heidegger 2018: 99). Podría parecer paradójico que el pueblo se realice en la figura del líder dado que la voluntad de dominio y la soberanía son modos de ser del pueblo (Heidegger 2018: 91). No obstante, Heidegger sostiene que la voluntad del pueblo no es la suma de voluntades individuales, sino un todo capaz de captar la situación en la plenitud del tiempo y, por ende, aprehender el *kairós* o momento oportuno para actuar de una manera determinada: “hoy en día, nuestra tarea consiste en dirigir la actitud fundamental de nuestro ser común hacia esta realidad de pueblo y líder. Pueblo y líder forman una realidad inseparable. Solo cuando se alcanza este esquema fundamental por medio de una transformación esencial es posible una verdadera formación del líder” (Heidegger 2018: 92). En este punto hay que añadir que la postura de Heidegger no es meramente teórica: en agosto de 1933 escribe al filósofo y psicopedagogo suizo Paul Häberlin que “el sentido puramente especulativo de mi trabajo filosófico debe ahora quedar en suspenso y satisfacer las exigencias «prácticas»” (Heidegger 2000: 154). ¿Cuáles son esas exigencias y cómo afectan al pensamiento de Heidegger? Ambas preguntas sobrepasan el ámbito de esta reseña. Sin embargo, hay que señalar que en el momento en el que Heidegger dicta su seminario se está forjando la arquitectura del III Reich en la que la voluntad del pueblo, de algún modo, se funde por su propia actividad con la del líder, y no precisamente a través de la coerción. ¿Cómo se lleva a cabo ese solapamiento o fusión? Heidegger habla de la *persuasión* que se logra a través del discurso, y remite explícitamente a los discursos de Pericles tal y como nos han llegado a través de Tucídides. En esta última sesión del seminario Heidegger acentúa la fuerza persuasiva del discurso, el poder y el “impacto que tienen los discursos del *Führer*” (Heidegger 2018: 96). La persuasión, con todo, es convicción, fe, no episteme –pues, ¿acaso la lengua griega no emplea el mismo verbo para nombrar el ‘persuadir’ y el ‘seducir o engañar’: *peithēin*? Heidegger no repara en este hecho. Lo decisivo para él estriba en que, una vez el ser común del pueblo –y, como Heidegger repite en el Instituto de Anatomía Patológica de la Universidad de Friburgo en agosto de 1933, el pueblo tiene “como garantía de su autenticidad y grandeza su sangre, su suelo y su crecimiento corporal” (Heidegger 2000: 151)–, una vez el ser del pueblo, decíamos, forma una unidad inseparable con el líder, el Estado llega a ser

verdaderamente poderoso y efectivo. Ya no hay en él opresores y oprimidos por cuanto la voluntad del líder muestra el camino que deben seguir sus súbditos¹.

Referencias bibliográficas

- FAYE, Emmanuel (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Traducción de Óscar Moro. Madrid: Akal.
- HEIDEGGER, Martin (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- (2011). *Seminare Hegel-Schelling* (GA 86). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- (2017). *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros* (1931-1938). Traducción de A. Ciria. Madrid: Trotta.
- (2017). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros* (1938-1939). Traducción de A. Ciria. Madrid: Trotta.
- SEBALD, W.G. (2003). *Sobre la historia natural de la destrucción*. Traducción de Miguel Sáenz. Barcelona: Anagrama.



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-SinObraDerivada 4.0

¹ Puede leerse el breve ensayo de W.G. Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción* como negativo o lado opuesto de las reflexiones de Heidegger.

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ, *La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, en busca de la verdad*, Madrid, Editorial Dykinson, 2018, 208 pp.

*Emilio Ginés Morales Cañavate**

El libro que aquí se reseña tiene como objetivo poner el foco de análisis en la tesis del filósofo Hans-Georg Gadamer acerca de una verdad hermenéutica que, como tal se halla sujeta a la interpretación y, por lo tanto, siempre en proceso de desvelamiento histórico. La verdad de la cual se sospecha aquí es aquella que se anticipa como algo dado *a priori* que solo hay que aplicar, es decir, una evidencia que se hace visible gracias al intelecto el cual, mediante sus operaciones mentales, hace coincidir lo inamovible de la idea con una realidad construida ya de antemano y que se verifica en cualquier ocasión. No se trata aquí de una verdad entendida como una construcción lógica que no atiende, tal y como expresó brillantemente María Zambrano, al hecho de que, «aunque todos los hombres mueren, y Sócrates por ende también, no todos mueren como Sócrates» (Zambrano, 1986: 42).

La autora del texto reseñado –atraída igualmente por Zambrano, como mostró en su obra de 2013, *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*– es una filósofa experimentada en el análisis fenomenológico que invita al lector a hacerse, a través de su actual contribución, buscador o buscadora de la verdad. Este propósito le guía en las distintas direcciones en las que la interpretación hermenéutica se hace posible, en los distintos temas abordados y que ofrecen como resultado un continuo diálogo de Gadamer con autores como Husserl, Dilthey, Heidegger, Merleau-Ponty, Habermas...

Así, la lectura de este libro resulta por una parte «amena», debido a la claridad con que se presenta el pensamiento de un autor tan complejo como Gadamer, que no define previamente los conceptos sobre los que trabaja, principalmente los de «verdad» o «método». Por otra parte, es «eficaz», dado que posibilitará la lectura del pensamiento filosófico del autor alemán facilitando los ejes que vertebran sus textos.

* emiliogines2@gmail.com. Calle Amanuel 31. 1^oc. Madrid. 28015.

Es fundamental, desde la perspectiva del autor de esta reseña, encontrarse con ciertas ideas claves como la de una verdad que se rige metodológicamente por la dialéctica insuperable del juego que se desenvuelve entre «el ocultamiento y la desocultación» (López Sáenz, 2018: 152).

En efecto, se plantea la obra del autor como un diálogo continuo entre seres humanos en interacción, una dialéctica procesual que se fundamenta en «el juego», el cual opera en todos los capítulos que la autora ha desarrollado tan hábilmente, siguiendo siempre la perspectiva del filósofo, quien afirma que «[el juego...] en todos estos casos hace referencia a un movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final» (Gadamer, 2003: 146).

La obra que reseñamos se abre con un capítulo que versa sobre la génesis de la hermenéutica filosófica. La interpretación nace como límite puesto al horizonte de un fenómeno, que una vez determinado se mantiene en un claroscuro al que la intencionalidad del ser humano no alcanza en su totalidad quedándose en la bruma de sus fronteras. Estas sombras quedan en el horizonte para ser despejadas en el futuro, y el intérprete, al dejarse llevar por la cosa misma, juega a trascenderla vislumbrando nuevas perspectivas. A diferencia de otras interpretaciones, la autora incide en la apropiación gadameriana de las máximas fenomenológicas, particularmente husserlianas.

La interpretación será, en definitiva, la comprensión desde distintos ángulos de los fenómenos que cada momento histórico presenta. A medida que se alcanzan núcleos de comprensión, se abren a su vez inéditos claros en la arboleda de la verdad que serán los precursores de nuevas certezas que mantendrán, no obstante territorios sombríos a esclarecer por los nuevos intérpretes y a aplicar a la propia situación.

En esta aventura, la objetividad científica es solo una interpretación dentro de la pluralidad de intercambios discursivos posibles, juego continuo que se establece, por ejemplo, entre el pasado y el presente, entre los hechos y los valores. Tonos distintos de una *melodía* que han de ser interpretados sin reducirlos a uno solo de ellos, sino como una *durée* que determina el modo de ser de lo vivo, tal y como enunció Henri Bergson (Gadamer, 2003: 105).

En esta diversidad entretejida hermenéuticamente y orientada por el esfuerzo de búsqueda de la verdad, esta se revela gracias a un incesante «cuestionar y un dejarse cuestionar» por la experiencia. Así entendida, la verdad se halla más cerca de la vivencia que del método tradicionalmente entendido como una sucesión de fases que arrojan un resultado verificable. La búsqueda de la verdad es un modo de vivir del ser humano que nunca llega a comprenderse del todo en su ser relacional y que siempre está en proceso de dilucidación.

El instrumento más valioso de esta comprensión es el encuentro solidario con el otro con el que se dialoga, un diálogo comunitario que presenta el modo de ser de un juego en el que nuestro propio ser es apostado: «Una actividad en la que los participantes se sumergen, sin saber de antemano que resultado tendrán» (López Sáenz, 2018: 69).

Esto es así porque nuestra experiencia en la vida es un tejido urdido en contacto con las distintas experiencias del resto de los seres humanos. La propia vida se presenta como texto a interpretar desde distintos ejes de experiencia y expresión que interpelan e interrogan a nuestros *pre-juicios* dentro del propio acontecer cotidiano.

El lenguaje forma parte de este juego de significados cuyos sentidos no dejan de renovarse continuamente, pues a la vez que se desnudan se les arroja con nuevas vestiduras. Las personas ponen palabras a sus vivencias, las cuales se funden con sus ideas sociales, políticas o culturales. Cada uno de los agentes que participan en una relación comunicativa se transforman entre sí, a medida que dialogan con otros que han fraguado ideas distintas al calor de experiencias singulares.

No solo la experiencia, sino también la lengua significa las situaciones de los hablantes, tanto en sus deseos íntimos como en su voluntad de poder, o incluso, en la animalidad que se esconde tras el juego relacional que entablan. Los interlocutores se expresan en él, se interrelacionan y transforman entre sí a medida que avanza la acción interpretativa.

Así lo demuestra la autora con el ejemplo de intercambio entre Habermas y Gadamer, expuesto de un modo magistral por la autora a lo largo del libro, y que obliga al lector a acercarse a sus argumentos, a sus réplicas y contra-réplicas y a posicionarse ante las distintas concepciones de un acontecer y un lenguaje que no siempre invitan a participar comunicativamente en ellos, sino que se presentan de un modo engañoso, como mera yuxtaposición de individuos o mera palabrería, respectivamente.

La lengua puede ser, por lo tanto, manipulada como instrumento de poder o bien puesta en práctica dialógicamente y como experiencia de verdad que se va haciendo por el concurso de las personas. (López Sáenz, 2018: 101 y ss.) A esta última acepción es a la que Gadamer se adhiere cuando proclama la universalidad del lenguaje, como puede verse en el texto que reseñamos.

Esta virtualidad del lenguaje y este ir tejiéndose que tiene la naturaleza de la verdad para Gadamer es su razón de ser, una razón que precisa ser cultivada y cuidada continuamente por un «sentido común» que se presenta como aventura compartida. La verdad resulta fortalecida por la propia *praxis* de los sujetos que la buscan, una praxis comunitaria dirigida a la solidaridad, a la totalidad de la vida, una acción dialogante que incluye a todos los seres humanos.

Al fin, la verdad es un arte cuyo juego es acción dialéctica viva que intensifica la vivacidad de nuestros sentimientos, de modo que el ser crece, no ya por la reflexión como un *a priori* de la razón, sino como «un sentir que hay que comprender» (López Sáenz, 2018: 127). Esta comprensión no puede tener lugar sin que los sujetos se sientan interpelados por la experiencia –como decíamos– pues se trata de una comprensión ontológica, como la heideggeriana.

Los intérpretes se encuentran más cerca de una verdad que siempre está por hacer a medida que profundizan en sus percepciones; así cada palabra entonces tiene como referencia un mundo íntimo expuesto ante los demás como verdad que «no es la evidencia del darse el objeto al sujeto sino el juego de apropiación y desappropriación que abre su propio mundo» (López Sáenz, 2018: 129).

Apertura que, vinculada a la *poiesis* hermenéutica, se produce no por la copia de la realidad, sino por una imagen creada y recreada que se presenta siempre múltiple, aunque parezca una sola tanto para el emisor como para el receptor. Este mundo imaginario implica a los seres humanos en una continua experiencia transformadora, hermana de una visión de la vida como práctica responsable, pero también artística.

Como consecuencia, el horizonte husserliano (interior y exterior) es recogido por Gadamer en una fusión en la que la verdad se abre como posibilidad siempre en proceso. La autora nos invita a seguir entrando en él, tal y como lo hiciera el filósofo nacido en Marburgo (López Sáenz, 2018: 309), consciente de que puede albergar todos los tonos posibles de una melodía ininterrumpida en la que los seres humanos se implican. Lo hacen en el libre juego de presentación de la obra y en una intencionalidad horizontal que no es solo la de la conciencia aislada.

Una diversidad de perspectivas que instan a un diálogo comunitario incesante que teje la verdad en los intersticios de la historia. Verdad que es *représentation du tout*, es decir «vivencia», tal y como fue enunciado por Henri Bergson (Gadamer, 2003: 306); verdad que se define mediante una palabra que no pretende erigirse en conceptos sino en pasión por la vida, signo del ser que se da en la historia, y que, como afirma María Zambrano, es expresión incontenible «expresión que se derrama generosa y avasalladoramente».

Bibliografía

GADAMER, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018). *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer. En busca de la verdad*. Madrid: Editorial Dykinson.

ZAMBRANO, M. (1986). *Claros del bosque*. Barcelona. Seix Barral.



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-SinObraDerivada 4.0

Nuria SÁNCHEZ MADRID (ed.), *Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones*, Madrid: Ediciones Complutense, 2018, 279 pp.

Aarón Vázquez Peñas*

Como suele ocurrir con los volúmenes colectivos, estamos ante un libro compuesto por contribuciones ciertamente heterogéneas y no siempre convergentes, lo cual no impide apreciar un nexo común entre todas ellas sugerido ya desde el propio título de la obra. El hilo conductor del texto no es otro que la promoción de un cuestionamiento de la imagen tradicional y hegemónica del pensamiento ilustrado como una suerte de *todo compacto*, caracterizado por la indiscutible preeminencia de una razón (con mayúsculas) también pretendidamente monolítica y entronizada que vendría a despreciar toda una amplia gama de aspectos de la subjetividad humana: el universo, digámoslo así, de lo sentimental, afectivo, emotivo, pasional, etc. En efecto, diríamos que en términos generales la compilación trata de poner el acento, de la mano de pensadores propiamente pertenecientes a la tradición ilustrada o muy próximos al contexto de la misma, justamente en esa esfera constitutiva de *lo otro* de la razón, alentándonos con ello a revisar cierta visión cristalizada de la racionalidad ilustrada y coadyuvando, en esa medida, a la difusión de una concepción del pensamiento de las Luces mucho más rica y matizada que la habitual.

Dotado en muchos momentos de un carácter abiertamente interdisciplinar, el libro se estructura en tres partes. La primera de ellas, que lleva por título «Paisajes de la subjetividad» y comprende los cuatro primeros capítulos, versa, desde múltiples enfoques, sobre diversos asuntos relativos a la concepción del sujeto en la Ilustración, sugiriendo una puesta en tela de juicio de ciertos mitos al respecto. ¿Es realmente acertado asociar, sin más, la corriente ilustrada a la defensa de la existencia de una subjetividad perfecta y unilateralmente autónoma y transparente? En el primer capítulo, Guillermo de Eugenio se vale de observaciones varias de comentaristas de determinados cuadros de Chardin, para dibujar el marco de inteligibilidad de cierta experiencia estética suscitada casi-unánimemente por los mismos a algunos de sus críticos más destacados:

*Doctorando. Facultad de Filosofía de la UCM. Email: aaronvaz@ucm.es

la naturaleza inanimada se muestra en ellos insuflada de una viveza y –a veces incluso– una suerte de aire teatral que nos pone ante la inmediatez más visceral de los objetos contemplados. El texto esboza una interesante lectura de la pintura de Chardin en términos de una concepción de la realidad materialista, atea y de impronta hedonista, próxima al pensamiento de alguien como Denis Diderot y, especialmente, Spinoza, sobre todo en lo concerniente a la puesta de relieve de una suerte de monismo de la inmanencia. En el capítulo segundo, Ibis Albizu aborda, a través de las *Cartas sobre la danza y los ballets* del compositor y bailarín Jean-Georges Noverre (1727-1810) y sus precursores, la cuestión de la reformulación de la relación razón-pasión/emoción en el ámbito de la teoría de la danza del siglo XVIII, estableciendo a ese respecto interesantes vínculos con el pensamiento estético del referido Diderot.

Si los dos capítulos iniciales vienen a explorar las repercusiones mutuas entre arte y concepto, en el tercero de ellos José María Zamora intenta dar cuenta de la crítica al «sensualismo» del siglo XVIII, concretamente al empirismo de Condillac y sus sucesores, desarrollada en la siguiente centuria por Victor Cousin mediante sus lecturas de Platón –de cuyas obras completas al francés fue su primer traductor– y Kant. Ricardo Gutiérrez Aguilar, autor del cuarto capítulo, se ocupa, por su parte, de rastrear la naturaleza y las virtudes pedagógicas de la fábula como género literario y su importancia en Lessing.

Habida cuenta de su temática nuclear, el libro no podía estar exento del tratamiento del tema de la locura y de la noción de lo *patológico*, motivo de gran peso en el planteamiento general del volumen y cuyo interés principal tal vez resida en su capacidad para situarnos ante el reverso de ese excesivo optimismo un tanto ingenuo del que adolece esa imagen de la conciencia presuntamente cristalina tan mayoritariamente asociada al pensamiento del siglo XVIII. Bajo el título de «Patologías de la conciencia» y compuesta por los siguientes cinco capítulos, la sección arranca con un trabajo de Guillermo Villaverde en el que se opera una lectura sistemática del célebre imperativo categórico kantiano como criterio de enjuiciamiento de *toda* posible conducta humana, haciéndose eco así del carácter sumamente problemático del sentido y del alcance de lo que el pensador prusiano bautizó como «el principio supremo de la moralidad». Contra la inclinación de muchos intérpretes a tratar de dirimir la cuestión a través del análisis de la aplicabilidad del mismo a los ejemplos que Kant expone, y *contra algunas pretensiones del propio filósofo* en su texto de 1785, el autor sostiene no sólo que esa vía está forzosamente condenada al fracaso por mor de las coordenadas generales de la filosofía práctica de Kant, sino que además

los cuatro famosos ejemplos de la *Fundamentación* no constituyen todos ellos incorrecciones morales como tales. Siguiendo muy de cerca el texto kantiano y el de algunos de sus más recientes y relevantes comentaristas, el capítulo trata de ahondar en la naturaleza específicamente *formal* de la propuesta ética de nuestro pensador, para argumentar finalmente a ese respecto que el criterio fundamental –su única prescripción estrictamente *formal*– de la moralidad no es sino una suerte de «imperativo de sinceridad» (en un sentido muy *sui generis* de esta última expresión, que en el texto queda no obstante definido con relativa claridad) que vendría a constituir una condición *estructural* de la comunicabilidad misma según la propuesta trascendental kantiana. En el capítulo sexto, Nuria Sánchez Madrid ofrece un estimulante comentario de *El sobrino de Rameau*, poniendo en correspondencia su contenido con la filosofía materialista de su autor y de la mano de las respectivas lecturas de la novela por parte de Hegel, Foucault y Félix de Azúa. La singular obra de Diderot es presentada en clave de sátira de la sociedad del Antiguo Régimen, toda vez que el comportamiento del sobrino se revela como el reflejo caricaturesco de una atmósfera social bajo cuya «normalidad» latirían altas cotas de arbitrariedad y sinrazón.

Pero, sin duda, es en los tres próximos capítulos donde se considera de manera más explícita el asunto de la valoración literaria y filosófica de la enfermedad mental y del binomio locura-razón. El séptimo, firmado por la especialista en Idealismo alemán Ana Carrasco Conde, se centra en la temática de la constitución del sujeto en la obra del literato Ludwig Tieck, empapado del *Sturm und Drang* e integrante por antonomasia de esa especie de hijo bastardo de la Ilustración que es el Primer Romanticismo. En contraste con la incidencia fichteana en la potencia productora del sujeto, el autor de cuentos como *El rubio Ekbert* o *La montaña de las runas* se entregaría a la idea de una subjetividad acechada de modo incesante por sus propias sombras y por un fondo abisal de la conciencia que anuncia su eventual auto-destrucción: la posibilidad de la locura se contempla así no tanto como una *enajenación* –propiamente dicha– de la conciencia, cuanto como su producto mismo, bajo la forma de un yo extraviado en el laberinto de su propia fantasía. Germán Garrido, por su parte, realiza en un capítulo posterior una lectura psicopatológica de la melancolía que padece el personaje protagonista del *Werther* de Goethe, en marcada contraposición con la interpretación a manos de Karl Philipp Moritz en su *Anton Reiser*. Con ello, además de llamar la atención sobre la distancia literaria entre autor y personaje atribuible a Goethe y del todo ausente en la obra de Moritz, el escrito pretende esclarecer aspectos esenciales de la concepción de la melancolía en la segunda mitad del siglo XVIII. La sección culmina con un capítulo en el que

Laura Herrero Olivera se acerca a la figura de Jean Paul Richter, considerando primeramente la recepción –por parte del pensador romántico– de la teoría kantiana de lo sublime en lo tocante a su relación con la poesía humorística, para en segunda instancia esbozar un breve análisis de las nociones de locura y estupidez y su vínculo fundamental con la facultad de la imaginación, en un autor inclinado a poner una y otra vez de manifiesto la impotencia de la racionalidad «fría» y analítica a la hora de hacerse cargo de una realidad por la que se ve completamente desbordada y que con frecuencia le trae malas noticias.

En la tercera parte de la obra –titulada «Emociones políticas»– se pone el foco en la relación entre la razón y determinadas pasiones a propósito del más que posible influjo determinante de estas últimas a la hora de alumbrar y defender ciertas posiciones políticas. A esta parte pertenece, en primer lugar, el trabajo de Gerardo López Sastre, quien analiza a esa luz la concepción de la cooperación social que se desprende de la filosofía política de David Hume, en un capítulo que se adentra en cuestiones como la naturaleza del liberalismo del autor escocés, su filosofía de la historia, su concepción del comercio y de las relaciones internacionales, su diferenciación entre ética y política, y, por supuesto, su visión de la naturaleza humana. En el onceavo capítulo, escrito conjuntamente por Paloma de la Nuez e Isabel Wences, se rescatan las principales ideas de Anne Robert Jacques Turgot y Adam Ferguson en torno a la importancia de la educación emocional de cara al buen porvenir de la sociedad civil, subrayándose particularmente el relevante papel concedido por ambos a *los afectos* en sus respectivas teorías del progreso humano. La sección en cuestión se cierra con un trabajo redactado por Ricardo Hurtado Simó consagrado a dos figuras femeninas (que, por cierto, también las hubo, mal que le pese a la historiografía dominante) que participaron en el proceso revolucionario francés en calidad de *salonnières*, activistas políticas e intelectuales comprometidas, como fueron Sophie de Grouchy y Madame Helvétius. El capítulo reconstruye sus respectivos posicionamientos políticos a partir de una serie de datos biográficos, incidiendo especialmente en el papel de ambas en el movimiento revolucionario, su carácter fuerte e independiente, y la imposibilidad de reducir sus posturas defendidas al rango de mera copia de las sostenidas por sus respectivos maridos.

No podemos dejar de mencionar que los textos que componen la compilación han sido reunidos, concebidos y elaborados en el marco de un proyecto de innovación educativa concedido por el Vicerrectorado de Calidad de la UCM durante el curso 2016/2017 (titulado *Emociones políticas y virtudes epistémicas en el siglo XVIII: Innovación en la enseñanza de humanidades*) que, además de

haber hecho posible el libro que reseñamos, nació –tal y como señala la editora en su Presentación– con la no menos importante vocación de acercar a los estudiantes de las diversas titulaciones de la Facultad de Filosofía de la UCM a enfoques temáticos, textos y autores que no son precisamente los más conocidos del contexto ilustrado europeo, y que por lo general tienden a quedar fuera del actual plan de estudios. Ciertamente, nunca está de más llamar la atención sobre determinadas dimensiones subestimadas, ignoradas u olvidadas en la Historia de la Filosofía más canónica, lo cual resulta tanto más pertinente, debido a su significación histórica y a su decisivo influjo sobre nuestro imaginario colectivo, en el caso de ese movimiento cultural al que solemos referirnos con el término Ilustración, que en realidad constituyó un periodo de la historia del pensamiento mucho más complejo y diverso de lo que ciertas clasificaciones de manual permiten apreciar, contra las cuales se revela de alguna manera –no hay más que leer el prólogo de María José Valverde para percatarse de ello– el equipo de investigación responsable del volumen. Al animarnos a releer la historia bajo una mirada alternativa a determinadas «líneas triunfantes» de interpretación, el libro globalmente considerado nos permite, en definitiva, reparar en que –como anota Concha Roldán en su Epílogo– «la Ilustración se dice y se dijo de muchas maneras». Y, en ese sentido, puede afirmarse sin miedo a errar que desarrolla una perspectiva en buena medida innovadora en el ámbito de la investigación en Historia de la Filosofía.



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-SinObraDerivada 4.0

Martin y Fritz HEIDEGGER, *Correspondencia. 1930-1949*. Edición de Bruno Pieger. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2018, 172 pp.

Facundo Bey*

En el año 2016 la editorial Herder publicó en alemán las «*Ausgewählte Briefe von Martin und Fritz Heidegger*», selección de misivas de los hermanos Heidegger que fueron incluidas en el volumen preparado en forma conjunta por Walter Homolka y Arnulf Heidegger bajo el título *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. En él se presentó por primera vez el epistolario entre Martin y Fritz junto con una segunda sección compuesta por veintidós estudios críticos sobre la filosofía del primero de ellos, su relación con la política y su antisemitismo. De esta publicación participaron destacados intérpretes contemporáneos del filósofo de Meßkirch, entre otros, Donatella Di Cesare, Jean Grondin, Peter Trawny, Silvio Vietta y Holger Zaborowski. La misma casa editorial publicó en 2018 la versión en castellano de estas cartas, que aquí reseñamos, traducidas por Raúl Gabás, aunque dejando afuera los debates que hubo impulsado y recogido la extensa edición original.

Este epistolario se instala en la reciente constelación de escritos que, al menos desde 2009, rodean la relación filosófica y política de Martin Heidegger con el nacionalsocialismo y el rango del antisemitismo dominante en sus textos. Los ejemplos más notables de estos textos heideggerianos son, por un lado, el primer tomo (*Heidegger-Jahrbuch 4*) de las compilaciones de Alfred Denker y Holger Zaborowski, publicadas por la editorial Karl Alber (Freiburg/München), con el título *Heidegger und der Nationalsozialismus*; por otro lado, sin lugar a dudas, es imposible no hacer referencia al controversial proceso de publicación gradual (aun en marcha) de los *Schwarze Hefte* iniciado en 2014 por la editorial Vittorio Klosterman (Frankfurt).

* Investigador del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (INEO) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Doctorando en Filosofía de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). Profesor Adjunto de la Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. E-mail: facundo.bey@gmail.com

Los *Schwarze Hefte*, que cubren el período 1931-1970, pertenecen a los volúmenes 94 a 102 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, quien solicitó que fueran publicados al final de su obra completa. Los primeros seis volúmenes ya han sido difundidos en alemán entre 2014 y 2019: *Überlegungen II-VI (1931-1938)*, GA 94 [2014]; *Überlegungen VII-XI (1938/39)*, GA 95 [2014]; *Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96 [2014]; *Anmerkungen I-V (1942-1948)*, GA 97 [2015]; *Anmerkungen VI-IX (1948/49-1951)*, GA 98 [2018]; *Vier Hefte I – Der Feldweg. Vier Hefte II – Durch Ereignis zu Ding und Welt*, GA 99 [2019]. Se espera que en los próximos años se publiquen los tomos restantes: *Vigiliae I, II*, GA 100; *Winke I, II*, GA 101; y *Vorläufiges I-IV*, GA 102.

Algunas de estas obras muy lentamente comenzaron a ser traducidas en forma parcial al castellano. Hasta el mes de marzo de 2019 la editorial Trotta (Madrid) ha publicado los primeros tres volúmenes de los *Schwarze Hefte*, traducidos por Alberto Ciria: *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938* [2015]; *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros 1938-1939* [2017]; y *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Recientemente, esta misma casa editorial ha publicado la traducción de Jesús Adrián Escudero del polémico seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado (1933/1934)* [2018], que vio la luz en alemán recién en 2009, gracias a la compilación mencionada que fuera entonces realizada por Denker y Zaborowski.

A este plan de publicación debe sumarse la aparición por primera vez en 2014 de la versión impresa de la *Conférence de Heidelberg*, de la que participaron en 1988 Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer y Philippe Lacoue-Labarthe donde, también en aquella ocasión, las discusiones giraron en torno al vínculo entre Heidegger y la política.

Por su parte, resultan insoslayables las innumerables recepciones críticas que recientemente han tenido estos escritos heideggerianos hasta ahora inéditos, entre las que se destacan principalmente los libros de Donatella Di Cesare (2014; 2015) y Peter Trawny (2015), editor de los *Schwarze Hefte* para Vittorio Klostermann. Estos estudios también han comenzado a ser traducidos al castellano. En 2015, por ejemplo, apareció por Herder la versión de Gabás del libro de Trawny *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* y, más recientemente,

Gedisa publicó *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros* de Di Cesare [2017], traducido por Francisco Amella Vela.

Los temas presentes en los intercambios entre los hermanos Heidegger son realmente variados: la crítica situación política de Weimar y las perspectivas de Alemania bajo el nacionalsocialismo, el estallido y desarrollo de la Segunda Guerra Mundial y las consecuencias personales y planetarias de sus calamidades, el cuidado y destino de los escritos de Martin Heidegger durante la conflagración, los recuerdos simples de la infancia y sus momentos más auténticamente felices, el intercambio de mutuos y afectuosos saludos en onomásticos y cumpleaños, la confesión sincera del amor fraternal y los esbozos de avances teóricos de la obra que fraguó en aquellos años el más célebre de los hermanos.

Las cartas recuperadas, principalmente de Martin hacia Fritz, no constituyen el intercambio epistolar completo entre ambos, existente en el *Heideggers Nachlass* del Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar, sino que conforman una selección y un recorte de estas. Asimismo, se espera oficialmente una próxima edición con las cartas posteriores a 1949 (Heidegger y Heidegger, 2018: 10). Esta decisión de Arnulf Heidegger además se conjuga con una polémica resolución, que Bruno Pieger expone sin esclarecer su origen (lo que deja al lector en libertad de imaginar al *Kuratorium* en su conjunto como único posible responsable, es decir, a Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Cristina Herbst, Almuth Heidegger y, de nuevo, al propio Arnulf):

Las omisiones en las cartas están señaladas con tres puntos entre corchetes. Se deben a un doble motivo: el número de páginas que teníamos a disposición y también las exigencias del proyecto editorial requerían limitar las manifestaciones políticas, históricas y filosóficas. Se ha limitado a una simple insinuación la esfera referente a las personas, familias y vecinos, en la que están inmersas las cartas, sobre todo porque se tomó en consideración el derecho de las personas que todavía viven (13-14).

La irrupción de la situación de la República Weimar en las primeras cartas y las consideraciones elogiosas de Martin sobre Adolf Hitler como estadista y sobre el nacionalsocialismo como movimiento de salvación nacional resultan una

puerta de entrada brusca en la expresiva intimidad de los hermanos Heidegger. Sin embargo, es al mismo tiempo una ineludible referencia complementaria para la relectura de textos y lecciones del entonces futuro rector de la Universidad de Friburgo, intervenciones en las que predomina el léxico marcial y/o aparecen expresiones antisemitas, tal como podrían ser los casos del discurso rectoral *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), el seminario *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (WS 1933/34) o los primeros volúmenes de los «Überlegungen» que componen los *Schwarze Hefte*.

Por medio de las repetidas nociones de *Heimat* [patria, tierra natal], *Boden* [suelo], *Schicksal* [destino], *Anfang* [comienzo], y *Verfall* [ocaso] o de la figura de una Alemania que despierta y exige a cada uno de los miembros de su pueblo comprender la necesidad de empuñar la decisión de la voluntad de la salvación de occidente, para así dar cumplimiento a la misión secreta de la esencia alemana frente a la amenaza mundial del americanismo y el bolchevismo, el lector da de lleno con la difícil pero estrecha relación entre las convicciones políticas de Martin Heidegger y su filosofía.

Con el sucederse de las cartas a lo largo de la década de 1930 aparecen también, poco a poco, los nuevos intereses y prioridades en el horizonte de Martin (principalmente Nietzsche y Hölderlin), que se traducirán en múltiples producciones (artículos, seminarios, conferencias). También comienzan a manifestarse, luego del entusiasmo inicial que lo llevó a escribir a Fritz el 4 de mayo de 1933 «Ayer me hice del partido, no solo por persuasión interna, sino también debido a la conciencia de que solo por este camino es posible una purificación y un esclarecimiento de todo el movimiento» (Heidegger y Heidegger: 2018, 45), las primeras frustraciones respecto al estado de decadencia alcanzado por la Universidad nacionalsocialista y a las demandas de la función docente que le quitan energías para sus investigaciones. A ello se sumará el rechazo de su obra por parte de la dirigencia de las *Hitlerjugend* por motivos que no se explicitan, la presencia de un alumnado poco estimulante, la materialización del fantasma de la guerra y, al comienzo de la siguiente década, los temores ante la inevitable derrota y el orden que de su final pudiera surgir.

A medida que avanza la guerra el encuentro entre los hermanos en los versos de Friedrich Hölderlin se va haciendo cada vez más frecuente junto a las evoca-

ciones de los paisajes del bosque y el campo, diáfana patria del sudoeste alemán que se opone a la hostil ciudad, así como una reflexión crítica cada más intensa por parte de Martin respecto a la planetarización de la técnica y a la pérdida de la patria [*heimatlos*] y del suelo [*bodenlos*], la herencia metafísica que se le impone al confundido hombre europeo moderno, todo en línea con los últimos volúmenes de los «*Überlegungen*» y las primeras «*Anmerkungen*» de los *Schwarze Hefte*.

También, con el correr de los años, se hacen cada vez más frecuentes (y, por momentos, crípticos) los pasajes que preparan la redacción de *Über den Anfang* y los *Beiträge zur Philosophie*, al calor del diálogo que entablara Martin «con el poeta del Ister», a veces rodeados de esporádicas poesías dedicadas a Fritz, que flotan en un ambiente apocalíptico, tenuemente iluminado por un silencio contemplativo que intenta mirar en dirección «a la llegada de lo que viene», «al dios» (135). A modo de cita cifrada, aunque sólo sea para los ojos de su hermano, que busca confirmar y ampliar el alcance de su polémica afirmación en el seminario del semestre estival de 1935, *Einführung in die Metaphysik*¹, le escribirá a Fritz con tono desilusionado, en los últimos días de 1944, cuando aún formaba parte de la Compañía Popular de Asalto [*Volkssturm*]: «Ahora camina a su final un “mundo”, que desde hace tiempo carecía ya de la interior grandeza y verdad, y ya solo era fachada, ruido, diversión e indiferencia» (138).

Para Martin, la experiencia de la inmediata posguerra se figura al final de julio de 1945 como «una transición a la auténtica pobreza» (155), frase que evoca inequívocamente el tema y tono de la conferencia *Die Armut*, que nuevamente tiene a Hölderlin como punto de partida, pronunciada tan solo un mes antes (27 de junio de 1945), en la casa forestal del castillo Wildenstein (Hausen), donde se alojaba la Facultad de Filosofía de Friburgo mientras avanzaban las tropas francesas. Un tema fundamental también de esta conferencia aparece en una carta enviada a Fritz el 5 de marzo de 1945, antes de la llegada de los aliados a Meßkirch y de la capitulación alemana en Berlín: «la necesidad de lo innecesario» (150), aunque ahora no por medio de la pluma del poeta alemán sino del antiguo filósofo chino Zhuangzi.

¹ Me refiero a la conocida y discutida sentencia que reza «Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los “valores” y las “totalidades”» (2001, 179).

El contexto del fin de la guerra se le revela a Martin en todo «difícil y peor que en la época nazi» (153). A la par de un alejamiento cada vez más profundo de lo público, sobre todo después de su proceso ante la *Comission d'Épuration* de la Universidad, la preocupación por el riesgo que hubieran podido correr las múltiples copias de sus escritos que realizó, custodió, corrigió y discutió su hermano –quizás sólo igualada por la inquietud permanente por el estado y paradero de sus hijos Jörg y Hermann– resulta cuanto menos impactante en comparación con la devastación humana, saldo de la contienda y del exterminio del régimen nacionalsocialista, que asola afuera de la *Hütte*. No menos desconcertante, en este sentido, acaba por ser el comentario, en la Semana Santa de 1946, en el que le hace saber a Fritz que consideraba entonces «[a]l destino que se desarrolla en el Oriente de nuestra patria», con relación a la zona de Alemania ocupada por los soviéticos, como «un destino que supera todos los horrores de los crímenes “presenciados” entre 1933 y 1945» (167).

Sin duda, aun a pesar de los pasajes que le fueron cercenados y del volumen que resta editar, esta recopilación parcial del intercambio epistolar entre Fritz y Martin Heidegger aporta nuevas dimensiones a las perspectivas que comenzaron a abrirse en los últimos años sobre la interpretación de la obra del autor de *Sein und Zeit* entre 1930 y 1949, sobre todo, aunque no exclusivamente, con relación a su palmario (y criminal) compromiso político con el nacionalsocialismo².

² Luego de las últimas investigaciones (octubre 2017) de Miriam Wildenauer (Universidad de Heidelberg) en los archivos de la *Akademie für deutsches Recht* [Academia para el Derecho Alemán], hoy es sabido que Heidegger participó por lo menos hasta 1941 de la *Kommission für die Rechtsphilosophie* [Comisión de Filosofía del Derecho] con el mismo rango que Alfred Rosenberg y Carl Schmitt. La *Kommission*, bajo la dirección de Hans Frank, tenía como objetivo fundamentar el “derecho nazi” por medio de “las figuras de la raza y el pueblo alemán” (*Rassen- und Volkscharakter*) y fue el marco donde se elaboraron las leyes de Núremberg en 1935, preludio necesario de la *Shoah*.

Bibliografía

- DI CESARE, D. (2014). *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2015). *Heidegger & sons: eredità e futuro di un filosofo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa.
- TRAWNY, P. (2015). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-SinObraDerivada 4.0

Daniel LESMES, *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, Valencia: Pre-textos (2018), 280 páginas.

Cristina Rodríguez Marciel

Acaso los sismógrafos más potentes para localizar los movimientos iniciales en los que lo que se está poniendo en juego es un cambio profundo de nuestra relación con el mundo sean la literatura y el arte. No otra cosa nos muestra Daniel Lesmes en este libro imprescindible: es en la literatura donde se desencadena, a partir de Chateaubriand, un tópico que pretende determinar la causa del *mal du siècle* que se origina en el siglo XIX, un tópico «literario» que desembocará en el *spleen* baudelaireano y cuyo significado se desplazará en filosofía, cuando esta tenga que hacerse cargo de registrar el cambio cultural de la época, tomando el nombre más generalizado de «nihilismo» como síntoma de decadencia vital. Este cambio cultural, que va de la mano del nacimiento de una nueva sensibilidad, lo concentra Lesmes en torno a un estado de ánimo que define, incluso hoy, nos dice, «un espacio de tensión fundamental para la modernidad»: el «ennui», tópico que el autor, a pesar del título de su libro, evita traducir directamente por «aburrimiento», ya que, a su juicio, y con una orientación que retoma de George Steiner para determinar sus características («entorpecimiento febril, náusea soñolienta», «la simultaneidad de un exasperado, vago esperar –pero ¿esperar qué?– y de un grisáceo desfallecimiento»), esta palabra blanda no recoge en absoluto la «violencia latente» que implica el término *ennui*. Localizándolo en el tiempo y en el espacio del subtítulo de su obra, es decir, en el período conocido como la «Monarquía de Julio», que transcurre entre dos procesos revolucionarios, el que en 1830 entroniza a Luis Felipe I, el último rey de Francia, y el que en 1848, conocido como «La primavera de los pueblos», extiende por toda Europa el final de la Restauración, y en un lugar concreto: «París», ciudad «fetiché» exaltada como la capital mítica del siglo XIX, Lesmes va a trazar los precedentes, consecuencias y transformaciones del *ennui* para consignar a través de él la configuración de nuestra modernidad capitalista ya que, si bien este peculiar «aburrimiento» es síntoma de decadencia vital también, al igual que la vertiente «activa» del nihilismo, es, tomando la expresión de Benjamin, «el umbral de grandes hechos».

* Profesora en el Departamento de Filosofía de la UNED. E-mail: crmarciel@fsf.uned.es

Su «enorme energía animal», que «sigue latente entre nosotros», «continúa operando en nuestra cultura como si estuviera siempre dispuesta a saltar», siendo el capitalismo emergente, y esta es la tesis central del libro, la respuesta que el siglo XIX dará al *ennui*. En el particular despliegue de esta «dialéctica» entre *ennui* y actividad creativa, Lesmes se hace acompañar, en virtud de nuestra propuesta inicial sobre la literatura y el arte, de lo que llama el «*corpus* artístico y literario de la Monarquía de Julio» (Delacroix, Lamartine, Hugo, Granville, Balzac, Daumier, Gautier, Baudelaire y Flaubert), aunque no deja de lado a aquellos filósofos que también supieron atisbar que el aburrimiento brindaba posibilidades abiertas para un renovado vigor cultural.

Dividido en tres partes, en la primera parte del libro se analizan, en dos capítulos diferenciados, «El tópico del *ennui*» y «El mito de París». Steiner ya había descrito el *ennui* como «el clamor más obsesivo y profético del siglo XIX» al grito del cual «Europa acabaría por desangrarse casi un siglo después» en la «Gran Guerra». El preludio de la catástrofe lo había encontrado Steiner en una exclamación de Gautier: «¡Mejor la barbarie que el *ennui*!». Pero si Steiner intentó elaborar una teoría global de la cultura teniendo en cuenta «el fenómeno general de la barbarie», Lesmes va a transitar otras vías para poner el *ennui* en relación con un «deseo insaciable» del que carece la palabra «enojo» en la lengua española: con un «deseo doliente, un deseo en el que el odio ocupa un extraño lugar [...]. [L]o paradójico no es que el *inmodio* latino [...] acabe por designar el más leve aburrimiento, sino el modo en que la poesía perfila el *ennui* en relación con lo que se desea y al mismo tiempo se repele» (pp. 36-37). De ahí que, y concretamos ahora la apuesta principal del autor, desarrollando una propuesta esbozada por Agamben en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, exista la posibilidad de «invertir» el *ennui* en «algo positivo». Agamben había barruntado que el *ennui*, desde la Edad Media, venía configurándose a partir de un modelo cristiano, esto es, el que trataba la «acidia», o la «acedía», como un pecado de pereza o flojedad contra el trabajo y que estaba relacionado con la vida de los monjes, aunque acabaría por modelarse desde un punto de vista expresamente positivo, a partir de la poesía trovadoresca, como la amarga melancolía del enamorado. Ciertamente, había sido a partir del modelo de amor que el cristianismo cedió al trovador enamorado donde, a partir de la acidia, se había comenzado a esbozar el *ennui* como «el placer siempre por llegar», un placer diferido según el cual «el propio distanciamiento de la amada acrecienta el deseo en virtud de un odio desmedido hacia todo cuanto no esté a su altura», y que acabará cristalizando en torno a otro «deseo» que el capitalismo

renovará de forma ilimitada al producir organizadamente la insatisfacción: «Una acusación como la que lanza Steiner no se podría comprender sin considerar ese *ennui* como algo inseparable de la cultura, [...] cierta forma de concebir el deseo en un mundo donde la insatisfacción se muestra de todo punto necesaria a su propio desarrollo» (p. 45). En la tesis que desarrolla Lesmes, a partir de la sospecha de Agamben, se puede «localizar en la pervivencia de la acidia un eje de “resistencia a la ética capitalista de la productividad y de lo útil”» (p. 279). Algo que lleva a nuestro autor a afirmar que el propio capitalismo «trata el deseo desde un fundamento propiamente moral». He aquí el modo en que, en el programa de estudio del binomio «aburrimiento-capitalismo», según nuestro autor, y tal y como indica José Luis Villacañas en su introducción al libro, tenemos «algo similar a un proceso de moralización».

El lugar ambivalente «donde se genera el deseo y la propia promesa de poder saciarlo» será la gran ciudad cuyo exponente, modelo de vicios y virtudes, lo constituye París. De este modo, la palabra «*ennui*» dejaba también de designar algo estrictamente individual —un estado de ánimo, un sentimiento personal— para revelarse como aquello que tenía la capacidad de modernizar la comunidad delatando «una erotización del cuerpo social». De hecho, para Chateaubriand, el *ennui* romántico había consistido en «el temple de ánimo de la vida civilizada» en la que el racionalismo burgués recién encumbrado estructuraba la unidad social. Ascenso de la burguesía, industrialización en rápida expansión y, sin embargo, el «pueblo» se burlaba de quienes padecían el *ennui*, cuyo lujo el proletariado no podía permitirse. La inspiración poética no podía llegar a los cuerpos robustos de esos hombres entregados al trabajo. Sin embargo, nos dice Lesmes, la época también ofreció figuras de obreros poetas, como Gauny o Hilbey, ya que el romanticismo, en su afán de universalización, se dirige a todos, esto es, a todos aquellos que «teniendo fuerzas suficientes, sufren, sin embargo, al sentir cómo éstas se deterioran a medida que aumenta la entropía convirtiéndose en rutina; el romanticismo se dirige a quienes no tienen ya ningún deseo que pueda cifrarse en este mundo tal como es (p. 58)». Pero ni en el legado cristiano, que busca su reino en otro mundo, ni en el espíritu revolucionario, que anhela la transformación de este, puede localizar Lesmes ese deseo y la violencia «sutil» del *ennui* que lo acompaña. Lesmes localiza ese deseo en la «insaciabilidad» que los románticos le atribuían y que el capitalismo se encargará de organizar creando y recreando un deseo cuya espiral sin fin, en la medida en que el romanticismo configura una nueva sensibilidad solo comprensible, insistimos, «por su pretensión de llegar a todos» —obrero o rey—, será ya fácilmente generalizable: «el *ennui* es un

poderoso potenciador del deseo, y será precisamente ese deseo el que también vaya articulando la imagen de la multitud tal cual va haciéndose presente en la literatura del siglo XIX» (p. 71). Una multitud, sin embargo, «misteriosa», a decir del autor en la que, como ya hemos adelantado, «el París real se reconoce» y que, según la tesis de Caillois, permitirá que pueda ir perfilándose el *ennui* como el *mal del siglo*, como el «horrible» mal «de las grandes ciudades». La «insaciabilidad» es lo que hace que la ciudad permanezca activa y así se configura su mito: «El *ennui* le es necesario entonces no sólo como deseo irrefrenable de otra cosa [...], sino como el constante adelantarse de *eso* que debe llegar, aunque por ahora sólo sea una imagen» (p. 85). Aquí nos ofrece Lesmes otra de las claves en la comprensión de «la unidad del proceso conjunto del capitalismo» construida a través de unas «imágenes» cuya omnipresencia no dejará ya de asediarnos, en forma del par deseo-imagen, hasta nuestra actual sociedad de consumo, que se revela así siendo «sociedad del espectáculo» (Guy Debord).

La segunda parte del libro está compuesta por tres capítulos: «El arte de la fuga», «Lo nuevo, siempre de nuevo» y «El aburrimiento en juego». Aquí, el autor continúa con su recorrido por la «dialéctica del deseo» para desentrañar algunos otros tópicos de nuestra modernidad capitalista configurados a partir del *ennui*. «El arte de la fuga» vertebrará la descripción del proceso de anonimato que tiene lugar en la gran ciudad. La «fuga» es la huida escapista del mundo, ciertamente, pero también, y tomando una frase de Nietzsche, puede entenderse como una huida hacia adelante cuando «la huida del aburrimiento es la madre de las artes». «Madre» al tiempo que «devoradora de hombres», el París de la multitud será el enclave en el que uno puede «volverse nadie». *Volverse nadie* es la condición de ver sin ser visto en la que se empieza a moldear la figura del *flâneur*, anticipada en cierta medida por el protagonista del relato de Poe, «el hombre de la multitud», relato en el que un narrador anónimo persigue a un anciano, durante dos días, solo por la mera curiosidad de ver qué ocurre durante la persecución. En el «volverse nadie» que Lesmes nos propone hace confluír, hasta confundirse, entonces, mezclándose así en su dialéctica el *ennui* y su reverso (y en este sentido el *ennui* es considerado un umbral, esto es, un «ámbito de lo indiscernible»), al *flâneur* y al «asocial», citando a Baudelaire para expresar que «todo hombre *que se aburre en el seno de la multitud* [es] un ser digno de desprecio» (p. 126). Frente a la huida escapista, denostada por Baudelaire, es en la multitud donde «lo nuevo está aún latente». «Lo nuevo, siempre de nuevo», en consecuencia, explora el modo en que «lo nuevo» se conforma como uno de los conceptos clave de nuestra modernidad en que la avidez por las novedades es capaz de desplegar un inaudito potencial

comercial y mercantil. Sin embargo, encontramos en la relación entre lo nuevo y el *ennui* una doble vertiente, de nuevo un componente dialéctico ya que, por una parte, nos dice el autor, y como ya vislumbró Kierkegaard: «la repetición de la novedad [...] hace desaparecer lo nuevo que promete» aunque, por otra, siempre brinda la posibilidad de lo inaudito aún por venir: «Bien podríamos nombrar aquí *la novedad* como el producto que tiene tal valor en el mercado y expresa a la perfección la lógica del progreso, y referirnos a *lo nuevo* como ese *escalofrío* del que hablaba Adorno [...]. Lo nuevo [que] continúa siendo de todo punto desconocido y [que] desde ese desconocimiento desarticula el tiempo encadenado y previsible» (p. 142). A partir de la publicidad en la prensa y de los folletines por entregas «la novedad y lo nuevo se configuran como paradigmas de la socialidad» (p. 153). Configuradora de la socialidad se muestra asimismo la industria del entretenimiento entonces también emergente con sus «actividades instituidas contra el aburrimiento» ya que, como afirmará Benjamin, en sus notas sobre el París de Baudelaire, «los juegos de azar, el coleccionismo y el callejeo fueron actividades instituidas contra el *spleen*» (p. 176). Rompecabezas, jeroglíficos, *jeux d'esprit*, pasión por el coleccionismo derivada de la fascinación por la Historia, «la modernidad se atiborra de pasatiempos», nos dice el autor, y será entonces legítimo sospechar, cuando el deseo se vuelve deseo de dispersión que busca saciarse en un enigma más que en su resolución, que «los pasatiempos no eran más que la forma en que ese enigma vuelve una y otra vez a formularse para una industria que prometía saciar necesidades pero acababa por crearlas con la dispersión y con la acumulación, con el abandono y con la posesión, con el consumo y con la producción» (p. 179). A partir de ahí, comenzará a pergeñarse un nuevo tipo de consumidor. Otra de las tesis con las que el autor batalla en este capítulo consiste en tratar de averiguar hasta qué punto la imagen del *flâneur*, que ha llegado hasta nosotros «llena de vericuetos y contradicciones», puede ser tomada hoy como un adelanto de un nuevo modelo de consumidor. Paseante ensoñado en el siglo XVIII, «príncipe de incógnito» para Baudelaire, hoy acaba por mostrársenos como, en palabras que el autor le toma a Benjamin, un «hombre-anuncio». No en vano, «el *flâneur* sintetiza, de un modo u otro, las actividades que el siglo instituyó contra el *ennui*». De ese modo, el *flâneur* se configura como «tipo» y con él «se da por cumplida la inversión más completa del *ennui* como tono anímico que empuja una y otra vez en busca de diversiones y, encontrándolas insuficientes, no hace más que alentar a la industria que sigue produciéndolas» (p. 200).

La tercera parte del libro está formada por dos capítulos: «La fisiología del *ennui*» y «El hospital de la pintura». El *ennui* también proporciona «síntomas» visibles que, en una época obsesionada por la clasificación y por la fijación de tipos, pueden ser descritos mediante una «fisiología». Así, remedando las fisiologías biológicas y médicas, el siglo XIX se apresta a la creación de un nuevo género de escritura: las fisiologías literarias. De manera emblemática, el gesto de Balzac, inaugurando el realismo desde la sátira, la caricatura o la parodia, «se aparta para que hable “lo real”» tratando a la sociedad como un organismo vivo, cuyas funciones, órganos y mecanismos hay que describir: «Aquí, la “realidad” se presenta como un tejido apretado de deseos, fatigas, ambiciones y contradicciones» (p. 210). Para el escritor fisiólogo, escribe Lesmes, «ese cuerpo que funciona —que transpira, camina, traga, observa o bosteza— no habría de ser el cuerpo de un solo hombre sino también el de la sociedad» (p. 206). Maxime du Camp es también claro exponente del nuevo género literario. Su título, *Paris, ses organes, ses fonctions*, es representativo del modo jocoso en que los franceses comienzan a reírse un poco de sí mismos: «la risa estaba servida y, en apariencia, el *ennui*, conjurado» (p. 211). Como en una taxonomía linneana, Balzac, pero también Huart, Charles Philipon, Alphonse Karr o Pierre-Jules Hetzel y los ilustradores Daumier, Grandville, Gavarni o Monnier proporcionan un catálogo de «los diferentes tipos parisinos por razones de clase, profesión, estado civil o precedencia. Así, el solterón, el abogado, el peluquero o esas mujeres de clase humilde, pero coquetas, a las que llamaban *grisettes*, todos los tipos y tipejos parisinos comenzaron a circular» a través de las páginas de las fisiologías. Necesaria hubiera sido para la época, aunque el autor dice no haber encontrado ninguna entre las extrañas fisiologías que se editaron en el siglo XIX, una *Physiologie de l'ennui*. Con gracia infinita, Lesmes expone el modo en que en la época llega a proponerse un catálogo de las diferentes morfologías de uno de los rasgos visibles del *ennui*: el bostezo. Signo de hambre, sueño o aburrimiento, el bostezo es lo que aporta alguna visibilidad al *ennui*. Sin embargo, hay otra clase de bostezo y Lesmes nos propone adentrarnos en un bostezo cuya acción es invisible, el bostezo como «umbral y abertura», como aquello que se hurta a la vista. Y fija sus ojos en la mirada que Baudelaire, a su vez, deposita en el lienzo *Las mujeres de Argel* de Delacroix para, ante nuestros ojos ahora, como por efecto de un juego de prestidigitación, hacer evaporarse el *ennui*. Aire, humo, perfume, vapor: «evaporización que sólo podría corresponderle a un ánimo de hecho vaporoso como es el del *ennui*, que hace de la pintura un bostezo disimulado y ofrece lo que el bostezo tiene de aire o, si nos apuramos, de *nada*» (p. 227). La fisiología del *ennui* estaría, en consecuencia, «hecha de aire», hecha de nada, y así, «como si nada», el *ennui* se neutraliza. Pero ¡cuidado!, alerta el autor: «el *ennui*

se encuentra en las antípodas de la serenidad. Si falta pronunciar su deseo no es porque el aburrido no quiera nada, sino tal vez porque aún no sabe lo que quiere. El *ennui* podría desaparecer con cualquier cosa, incluso el vuelo de una mosca lo entretiene, pero de inmediato vuelve a ensimismarse. A la larga nada le vale al *ennui*, pues su único deseo es dejar de aburrirse: desea desear, y por eso es presa fácil para mercachifles y quincalleros» (pp. 229-230). En el capítulo siguiente, «El hospital de la pintura», y recordándonos el modo en que, para Baudelaire, *La Douleur* (una pintura cuya imagen nos ha sido negada, pero cuya «dolorosa ausencia» constituye para Baudelaire el núcleo mismo del arte) es «una imagen de ese *mal* en el que hay que buscar otro tipo de fertilidad» (un mal del que, como en un hospital, «se intenta sanar a los enfermos, aunque [...] puede que eso no se logre»), Lesmes vuelve sobre ese deseo que no se debe a nada más que a sí mismo y que es el que permite que puedan relacionarse las obras de arte y las mercancías. Aunque se les presuponga una mutua exclusión, nos dice Lesmes, Baudelaire ya intuyó, como lo hizo Marx, el «carácter místico de las mercancías»: «Cuando Gautier hablaba de la “concupiscencia ocular” de sus contemporáneos bajo la premisa de que “ver es tener”, no podía referirse a otra cosa; y es que tal cambio opera, en el fondo, sobre la calidad de los deseos producidos por las propias imágenes que el mercado dispensa sin que hayamos pensado siquiera si verdaderamente ese es nuestro deseo» (p. 261). Inseparable del *ennui* románico «como deseo que a nada se debe, sino al propio deseo» es la idea «del *arte por el arte*» que comienza a germinar en la época: «dando aparentemente la espalda al mundo, ese arte volcado sobre sí mismo daba también con la clave del cambio fundamental que, para entonces, éste experimentaba en la reconfiguración misma del deseo y su economía siempre renovada» (p. 264). El arte podía mostrar aquí su rostro más revolucionario «en la posibilidad misma de cifrar un deseo anterior incluso a los estímulos del mercado, para lo cual el propio trabajo del arte debía desmarcarse por completo de su moral. Todo ese odio concentrado del *ennui*, el odio de “siempre lo mismo”, sería devuelto por Baudelaire hacia el mismo punto en que las mercancías formulan su promesa, es decir, hacia la apropiación de la irrealidad. Tomar ese lugar como nuestro, es decir, como el único lugar común que ya poseemos, el lugar mismo del *ennui* en tanto que dolor irreal, incluso como la huella de lo que no ha tenido lugar, todo ello se presenta aquí como el trabajo mismo del arte y, en última instancia, como su carácter verdaderamente revolucionario» (p. 264).

Para acabar, y aunque circunscrito en apariencia a una «escena revolucionaria» muy concreta, propuesta en su subtítulo, como ya hemos indicado, el

estudio de la época de formación de nuestra modernidad capitalista occidental se ve enriquecido y ampliado, en el libro de Lesmes, con una novedosa perspectiva aportada por la «potencia» del «ennui» que ha puesto a circular en su texto, proporcionándonos, con ello, una nueva y productiva mirada para habérselas con el suelo epistémico de nuestro presente. No podemos sino recomendar encarecidamente la lectura de este libro. Preferimos finalizar con palabras del propio autor, cuyas tesis, por lo demás, son vertidas en el libro con un poderoso brío narrativo, exquisito estilo y luminosa escritura, para preguntarnos, con él, si acaso existirá para nosotros otra posibilidad, radicalmente diferente, de medirnos con el propio deseo: «invertir el *ennui* es, en cierto modo, reapropiarse del deseo que guarda en lo más recóndito de sí [...], de tal manera que se anule toda posibilidad de apropiación» (p. 267). Y acabamos, como comenzamos, aludiendo de nuevo al arte y a la literatura, que han sido capaces de recordarnos en este libro que el lenguaje va siempre un paso más allá de su capacidad para significar: «la propia relación del arte con el *ennui* nos apremia a reconocer un núcleo desiderativo de primer orden [...], pero quién sabe si por su propia relación con el *ennui* [el arte] puede aún dar otra respuesta al deseo. En ese sentido, todo cuanto tiene que ver en la propuesta estética de Baudelaire con la misma producción de deseo que opera en las mercancías parece exigir, a su vez, que nos hagamos cargo del propio deseo en el único modo como puede darse, es decir, dejándolo venir con todo lo que tiene de inapropiable» (p. 280).



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

Dudas de los pirrónicos. Anónimo clandestino del siglo XVIII, traducción, introducción y notas de Fernando Bahr, Buenos Aires, El cuenco de plata (*Colección: El libertino erudito*), 2017, 128 pp.

Manuel Tizziani*

La incipiente historia editorial de las *Doutes des pyrrhoniens* resulta peculiar. Pues, a diferencia de los muchos manuscritos filosóficos clandestinos que han sido catalogados y editados desde que Gustave Lanson los sacara a la luz para la historia de la filosofía¹, este pequeño libelo no hace su primera aparición formal en la lengua en la que fue redactado, el francés, sino en una traducción castellana. Cabe a Fernando Bahr, máximo especialista argentino en el área, el mérito de este inusitado precedente, el que tal vez honre de modo debido a un corpus de escritos cuya característica saliente ha sido acaso la de subvertir ciertos cánones impuestos por la tradición. El mérito cabe a Bahr, claro, pero también a *El cuenco de plata*, una modesta editorial porteña que desde hace más de una década viene deleitando a los lectores curiosos con estas novedades².

* Investigador Asistente de CONICET en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (UNL/CONICET). Email: manueltizziani@gmail.com.

¹ Gustave Lanson, "Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 19, 1912, pp. 1-29, 293-317. Para considerar la nómina de manuscritos catalogados y editados hasta los inicios del siglo XXI, puede consultarse el admirable trabajo realizado por Miguel Benítez: *La cara oculta de las Luces*, Valencia, Biblioteca valenciana, 2003, pp. 33-124. Para considerar los textos hallados y editados luego de esa fecha, puede consultarse el "Bulletin bibliographique" que publica año a año *La Lettre clandestine* (n.1, 1992-n. 25, 2017), revista dirigida actualmente por Pierre-François Moreau y María Susana Seguin. Además, puede consultarse una plataforma digital de reciente creación, "Philosophie clandestine" (<http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/index.html>), dirigida y administrada por María Susana Seguin y Antony McKenna. Según consta allí, la nómina actual de manuscritos asciende a 376 títulos.

² *Dudas de los pirrónicos* se presenta, en efecto, como el número 17 de la colección denominada "El libertino erudito", la que no sólo ha incluido textos heterodoxos (François de La Mothe Le Vayer, *Diálogo del escéptico* [4]; Giulio Cesare Vanini, *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza* [7]), materialistas (Julien Offray de La Mettrie, *Discurso sobre la felicidad* [2], *El hombre máquina*, *El hombre planta y otros escritos* [14]) y vinculados al ateísmo (Barón d'Holbach, *Historia crítica de Jesucristo* [13]; David Hume, *Historia natural de la religión* [16]), sino también otros manuscritos clandestinos: el afamado *Tratado de los tres impostores* [6] y el Testamento de Jean Meslier [12].

Según nos indica el traductor, quien también se ocupa de las notas y de la Introducción, el manuscrito de las *Dudas de los pirrónicos*, conservado actualmente en la Biblioteca Real de Bélgica (ms. 15191), consta de 114 páginas, las cuales se encuentran divididas en ocho capítulos o *doutes*, “siendo la octava, con mucha diferencia, la más extensa de ellas” (11)³. La única copia hallada hasta el presente es posterior a 1721; no obstante, en base a las referencias intertextuales del propio manuscrito, especialistas de la talla de Gianni Paganini han llegado a la conclusión de que la versión original habría sido redactada un poco antes, en el transcurso de la segunda década del siglo XVIII. “En cuanto a su autor, todo apunta a que se trató de una sola pluma, pero no se tienen otros indicios” (11).

Como es habitual en los textos producidos durante la modernidad clásica, las *Dudas de los pirrónicos* cuentan con un extenso subtítulo, el cual oficia como una suerte de “abstract”. En base a ello, puede establecerse que las ocho dudas versan principalmente sobre dos cuestiones: *En primer lugar, acerca de si la religión fue concebida o viene de Dios, o bien si es un artificio de los políticos. En segundo lugar, suponiendo que Dios sea el autor de ella, acerca de cuál es la verdadera y la que es preciso elegir entre el gran número de religiones diferentes que se han distribuido por toda la tierra.* Sin embargo, como bien indica Bahr en su esclarecedora Introducción (7-22), la intención de responder a la primera pregunta es abandonada desde el mismo inicio de la Primera Duda⁴, ya que el autor del manuscrito no parece mostrar demasiadas vacilaciones acerca del origen terrenal y del fin político de la religión, a la que acaso sólo debería considerarse como un “invento humano para hacer mejores a los hombres a causa del miedo a los castigos que los dioses podrían infringirles” (27). Ahora bien, dado que la respuesta a la segunda cuestión depende de modo necesario de la convicción contraria a la que el autor parece exhibir en esta página inicial –o sea, de la suposición de que la religión tiene origen divino–, todo el manuscrito parece asentarse sobre una verdadera paradoja. En palabras de Bahr: “¿Qué sentido tiene investigar «cuál es la verdadera entre el gran número de religiones diferentes que se han distribuido por toda la tierra» si apenas comenzar ya parece claro que ninguna ha sido revelada por Dios y que, por lo tanto, ninguna es verdadera? Tal será la ambigüedad en la que se mueve todo el manuscrito” (12-13). Trastocada la intención anunciada en el título, la tarea que se propone desarrollar el autor parece limitarse, por lo tanto, no ya a develar cuál es la religión verdadera, sino cuál es la más conveniente o

³ En efecto, en la edición impresa, las primeras siete dudas se extienden desde la página 27 hasta la 54; la octava, de la 55 a la 126.

⁴ Primera Duda: *Si la religión no es un invento de los hombres.*

razonable para alcanzar los fines para los cuales fue inventada por los filósofos. En otras palabras, cuál es la religión que un “verdadero y buen” pirrónico estaría en condiciones de poder aceptar.

En la Segunda Duda⁵, el autor deja en claro que estos “verdaderos” pirrónicos, quienes se muestran razonables y “moderados” por oposición a los “furiosos”, “no dudan de la existencia de un Dios, en el sentido en el que hay que tomar la palabra *Dios*, la cual significa propiamente el Primer ser eterno del que todo proviene” (29). No obstante, sí ponen en entredicho “las funciones y los atributos” con los que los seres humanos “han revestido” a la divinidad, dado que los filósofos jamás han podido ponerse de acuerdo acerca de la naturaleza de los primeros principios, e incluso han incurrido en contradicciones. De modo sintético: “unos admitieron un solo Dios, otros admitieron varios y otros ninguno” (31). De todas formas, cada una de las variantes analizadas parece excluir la posibilidad de un Dios espiritual, ya que “las escuelas más famosas”, desde los pitagóricos hasta el “judío *Spinoza*” parecen coincidir en que “*la materia animada* (tanto como el universo que ella compone) *sería Dios*” (30). Parafraseando al filósofo holandés: *Deus sive materia*.

Lo mismo ocurre con el *anima* de los seres humanos, tópico abordado en la Tercera Duda⁶. “No hay nada más dudoso, dicen los pirrónicos, y que más se haya discutido entre los filósofos” (32), que la presunta inmortalidad del alma humana, o su posible distinción respecto del cuerpo. Tras analizar las dos posiciones en pugna, esto es, la de quienes sostienen que “*sólo el hombre tiene alma inmortal*” y la de quienes piensan que lo que llamamos alma es “esta virtud motriz que está en la materia”, el autor parece decantarse por la última opción. En definitiva, afirma, “esta extracción del alma que Dios saca de la *nada*... parece más bien un invento para distinguir el alma del hombre de la de las bestias que una verdad cierta” (33). Una invención con fines prácticos y terrenales, dado que la diferencia que pretende establecerse entre hombres y bestias “parece más bien adaptada a lo que se quiere que se crea, y hecha más de razones política que verdaderas” (34).

Para añadir cierto énfasis a esta cuestión, en la Cuarta Duda⁷ se nos da a entender que, no siendo el alma “un ser distinto de la materia”, esto es, no siendo

⁵ Segunda Duda: *Acerca de la existencia de un Dios remunerador*.

⁶ Tercera Duda: *De la inmortalidad del alma*.

⁷ Cuarta Duda: *Si el principio que constituye el alma existe después de la muerte*.

un agente espiritual, parece razonable pensar que no haya nada de la naturaleza humana que se conserve tras la muerte. Luego de repasar algunas de las diversas opiniones que se han vertido al respecto, el autor concluye que “el asunto [de la inmortalidad] parece dudoso y en apariencia no tiene otro fundamento que la opinión y la imaginación de los filósofos... cualquiera fuera la manera en que pueda ser el alma, es muy dudoso e incluso contrario a toda apariencia que después de la muerte quede algo más del hombre que de otros animales” (37). En conclusión, si bien no se sabe con certeza “ni qué es alma ni qué puede devenir después de la muerte” (39), pues todo ello escapa al conocimiento que puede obtenerse mediante los sentidos, “no se puede imaginar nada más aparente, sino que los principios que componen el cuerpo y el alma, siendo un solo ser inseparable, se reúnen después de la muerte en la materia universal” (39).

Zanjadas las dudas referidas a la naturaleza y al destino del alma humana, la Quinta Duda⁸ vuelve a abordar el tópico de la esencia divina; más en particular, la cuestión de si es posible separar a Dios de la sustancia del universo y considerarlo como un agente remunerador de las buenas y malas acciones. Como en los dos capítulos precedentes, el recurso a los testimonios de la antigüedad brindará los argumentos necesarios para poner entredicho la distinción, ya que “la mayor parte de los filósofos antiguos... creyeron que la sustancia del universo era el mismo Dios” (40). Siendo así, cabría tener muy presente dos consideraciones de Spinoza, por quien este principio ha sido renovado “en nuestros días”. En primer lugar: que, si Dios y el universo se identifican, sería un sinsentido pensar que él puede castigarse a sí mismo, “puesto que es él, propiamente, quien actúa en nosotros y hace todo” (41). En segundo, recordándonos el afamado apéndice del Libro I de la *Ética*, que el *mal* siempre es relativo a nosotros, dado que Dios “es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza”; en otras palabras, “cada hombre y cada animal hacen aquello a lo que Dios los ha destinado” (42), dado que su comportamiento es consecuencia necesaria de la cadena causal, y nada de lo que ocurre en el mundo puede ser contrario a la voluntad divina, para la cual “todo lo que sucede es indiferente” (42). Teniendo en cuenta estos elementos, no resulta descabellado pensar que los pirrónicos tenían buenas razones para dudar de la verdadera existencia de un Dios vengador de los crímenes, los que sólo pueden ser considerados tales en relación con la sociedad humana. De allí que la suposición de un agente remunerador “nos es más que una invención política para

⁸ Quinta Duda: *Si lo que llamamos Dios es un ser distinto de la sustancia del universo y remunerador de las buenas y malas acciones.*

contener a los hombres en ciertos deberes y ciertas reglas, antes que una verdad muy cierta” (43).

Esa misma perspectiva es la que se asume en la Sexta Duda⁹, referida a los atributos que los seres humanos atribuyen al Ser eterno “siguiendo las debilidades de sus luces”, es decir, de acuerdo con las capacidades de su imaginación. En este marco, la crítica del antropomorfismo se hace cada vez más evidente, dado que la bondad –y también la justicia– que usualmente se atribuye a la divinidad se halla en conformidad con “la medida de la razón mundana” (44). Así, hechos que pueden ser concebidos de manera perniciosa por los seres humanos (“que un zorro haya comido vuestras gallinas”), son puras “bagatelas”. En otras palabras, o bien “no son nada delante de Dios”, o bien “son consecuencias del orden natural” (45). Ante esa disyuntiva, y asumiendo un tono similar al del “muy sabio Montaigne”, el autor exhorta a los seres humanos para que dejen de lado su vanidad, para que eviten “desfigurar” al Ser eterno con tal de hacerlo semejante a sí mismos, o pensar “que Dios tiene un cuidado y un gobierno particular de los hombres” (48). La definición del *mal* puede realizarse, por lo tanto, sólo en el registro humano, y sobre todo desde una perspectiva política, “puesto que *todo lo que denominamos malvado no lo es más que en relación con la sociedad y no delante de Dios*” (47). Además, si bien es posible “convenir en que hay una Providencia, es decir, que Dios ha previsto que el universo se gobierne como lo hace” (47), nada es más dudoso que el presunto castigo de los hombres malvados. De hecho, en uno de los tópicos más originales que pueden hallarse en el manuscrito, el autor finaliza la Sexta Duda trazando una distinción entre dos tipos de Providencia, la “general” y la “particular”: “Parece, por lo tanto, que podemos concluir diciendo *que hay una Providencia general* que hace que las cosas sean como son, *pero no una Providencia particular* que venga las acciones que son crímenes en relación con nosotros, aunque no lo sean para nada ante el Ser supremo” (51). Y algo muy similar puede afirmarse respecto de la justicia, como queda evidenciado en la Séptima Duda¹⁰. Los seres humanos han pretendido “comprometer al Ser soberano para que sostenga las leyes que ellos mismos hicieron” (52), pero lo que ellos califican de “justo” e “injusto” es simplemente indiferente para el orden necesario de la naturaleza, es decir, para eso que se denomina *Dios*.

⁹ Sexta Duda: *De los atributos de Dios*.

¹⁰ Séptima Duda: *De la justicia divina*.

La Octava Duda¹¹, que ya desde el título exhibe una clara diferencia respecto de las primeras siete –las que, según afirma Bahr, “constituyen en cierta medida un bloque” (15)–, busca develar cuál de todas las religiones existentes es la verdadera; o, si tenemos en cuenta la paradoja arriba señalada, cuál de todas ellas resulta más razonable o conveniente. Para ello, el autor desarrolla una breve historia comparada de las religiones –que incluye a la del antiguo Egipto, al judaísmo, al cristianismo, al islam, a la de los brahmanes de la India, a las de la China y a la de Japón– en la que varios relatos antiguos y modernos se ven acompañados de “una buena dosis de *Pensamientos diversos sobre el cometa* de Pierre Bayle” (15). Mediante esa reconstrucción, el autor del manuscrito intenta ir más allá de la inmensa diversidad de *creencias, cultos y preceptos* –los tres elementos principales de toda secta– para develar ciertos rasgos comunes a todas las religiones, sobre todo en lo que refiere a su origen y a su función política y civil.

En cuanto a la génesis, el autor no muestra demasiadas vacilaciones al indicar que “*fueron los filósofos los que dieron origen a la Religión*” (67). Estos “hombres sabios”, guiados por la creencia que el propio *Dios* “ha inscrito en el corazón de todos hombres” (121) respecto de la existencia de un “ser superior, eterno, inteligente, infinito, inmutable, del cual todo proviene” (121), intentaron alcanzar un conocimiento racional de dicho principio; no obstante, como la divinidad “en sí misma” se encuentra sumergida en abismos inalcanzables para la comprensión humana, cada uno lo concibió “a su manera, y siguiendo el arreglo de las fibras de su cerebro” (67). Así, cada filósofo graficó este primer principio mediante “alegorías o jeroglíficos”, los que con el correr del tiempo fueron tomados en sentido literal por “el vulgo”, esto es, por aquellas personas que no contaban con un entendimiento tan refinado, ni tenían “una comprensión tan fácil”. De este modo, se produjo un “tránsito del *logos* al mito” (17), se pasó de la representación metafórica a la comprensión literal, y las explicaciones de la filosofía poco a poco fueron degenerando en superstición e idolatría, es decir, en creencias absurdas y en la adoración de imágenes, de representaciones impropias de la divinidad. Hecho que fue largamente aprovechado por los sacerdotes y legisladores de todas las latitudes, desde Egipto a Japón.

¹¹ Octava Duda: *Sobre la verdad de la Religión, cualquiera sea. Es decir, que puede ser puesto en duda: si las religiones vienen inmediatamente de Dios, como todas lo enseñan, o de la invención del hombre que quiere provocar temor en los otros y obligarlos por este medio a guardar los preceptos. En fin: que la diversidad de religiones o de culto de las diferentes religiones permiten dudar si hay verdaderamente alguna que venga o esté fundada en la palabra de Dios mismo.*

No obstante, en lo que refiere a la función política y civil de las religiones, el manuscrito establece una distinción entre estas dos figuras emblemáticas. Por un lado, se presenta una concepción claramente negativa de los sacerdotes, quienes obtienen beneficios personales y políticos –en connivencia con el poder de turno, es cierto– de la candidez de la mayoría de los seres humanos: no sólo se atribuyen a sí mismos ciertas capacidades especiales para comunicarse e interpretar los supuestos mensajes de la divinidad, sino que también provocan violentos conflictos mediante la pretensión de representar, de manera única y exclusiva, dicha voz. Intolerancia y *guerra santa* a partir de las cuales “el poeta y filósofo Lucrecio, como se puede ver, denostó la superstición de los sacerdotes y los pueblos” (112).

Por otra parte, el manuscrito exhibe una concepción mucho más positiva de los legisladores, en tanto que estas figuras han comprendidos la importancia que poseen el miedo a los castigos y la esperanza de las recompensas ultraterrenas –directamente vinculados, claro, a los dogmas la inmortalidad del alma y al del Dios remunerador–, en tanto complemento indispensable de las leyes humanas. Sin la legitimación divina, sin el supuesto carácter sagrado que adquieren las legislaciones a través del barniz de lo alto, sería prácticamente imposible establecer un orden social estable y duradero, como bien lo comprendió Moisés, “hombre sabio y gran filósofo” (74). Sin embargo, como bien señala Bahr, el autor del manuscrito oscila entre dos posiciones: por un lado, de la mano de Maquiavelo y de “algunos pasajes de Spinoza”, parece apostar a que el miedo y la esperanza, acompañados de la marca de la divinidad, sean capaces de garantizar cierta coexistencia pacífica; por otro, “tras la estela de los *Pensamientos sobre el cometa*” (19), insiste –con un marcado énfasis, por cierto– en que las creencias religiosas son ineficaces para hacer actuar a los seres humanos de tal o cual manera, siendo “el temperamento” la razón última de su vicio o su virtud.

No obstante, el hecho de que la religión pueda resultar ineficaz para dulcificar algunos temperamentos más impetuosos, no invalida su existencia; por el contrario, alejándose de aquellos “pirrónicos furiosos” que pretenden desterrar todas las religiones que encuentran en el mundo, pues entienden que tarde o temprano degeneran en peligrosas supersticiones, el autor parece simpatizar más con de aquellos “pirrónicos que hablan con moderación y que pueden pasar por los más sabios” (123). A diferencia de los *furieux*, estos entienden que las creencias religiosas desempeñan una tarea muy importante en las sociedades humanas, por lo que están abiertos a aceptarlas. Esto no significa, sin embargo, que los pirrónicos estén dispuestos a admitir todas las religiones por igual. Pues, si el objetivo del estudio comparado era el de revelar cuál de todas ellas es la más razonable

o conveniente, la conclusión resulta bastante evidente: la mejor de todas parece ser aquella que Confucio estableció en China. Esta religión, en efecto, “es una especie de ateísmo o de deísmo, puesto que [quienes la profesan] admiten la eternidad del mundo animado por la virtud celeste, que es la que ellos consideran Dios llamándolo Señor del Cielo” (99). Una “especie de filosofía o de política”, antes que una religión, sin sacerdotes ni sacrificadores, en la que se admite la eternidad del mundo, se descrea de la inmortalidad del alma y donde los fieles son conscientes del carácter metafórico de ese Señor del Cielo al que miran con reverencia. Una religión reducida a leyes morales, en definitiva, que daría cuerpo a esa “república de ateos” que “el sabio Bayle” creía posible (cf. 56-58).

Tras este recorrido, podría añadirse un breve comentario final. En palabras del traductor, “*Dudas de los pirrónicos* no es un escrito escéptico, es un escrito que utiliza un vocabulario vinculado al escepticismo para presentar ciertas afirmaciones dogmáticas sobre el origen de la religión y sobre la naturaleza de la deidad” (20-21). En esa clave, creemos, puede interpretarse el uso de la extensa cita de Montaigne con la que finaliza el manuscrito. Según el autor de la *Apologie de Raymond Sébond*, distintos filósofos de la Antigüedad (Pitágoras, Platón, Epicuro) intentaron ofrecer una explicación de la estructura profunda de la naturaleza recurriendo a diversas invenciones metafóricas (los números, las ideas, los átomos), a las que no postularon como “artículo de fe”, sino sólo como una respuesta “agradable y sutil” ante la natural curiosidad de los seres humanos. Algo similar ocurrió con algunas cosas que escribieron “por necesidad de la sociedad pública, como sus religiones” (124). Platón, en particular, cuando desempeñó la tarea de legislador, “mezcló atrevidamente las más fantásticas de sus invenciones, tan útiles para persuadir a la comuna como ridículas para persuadirse a sí mismo... Y dice muy resueltamente en la *República* que, para bien de los hombres, hay con frecuencia necesidad de engañarlos” (125).

Estas consideraciones de Montaigne, que en la *Apología* aparecen acompañadas por una serie de consideraciones pirrónicas, es decir, que parecen tener la intención de mostrar el carácter indecidible de la cuestión y de conducir al lector hacia la *epoché*, adquieren en las *Dudas* un marcado tono crítico y antirreligioso. No es extraño, en efecto, que este mismo pasaje del perigordino haya sido utilizado por Jean Meslier en su *Mémoire des pensées et sentiments*, ni que el autor de las *Doutes des pyrrhoniens* afirme que “lo que dice [Montaigne] meceré que se le preste mucha atención y que se pese con exactitud sus palabras, las cuales contienen el compendio de la mayor parte de las cosas que acabo de decir” (124). De modo breve, el uso de Montaigne –o, más bien, la *invención* de un Montaigne

precursor de la filosofía clandestina— da cuenta de un momento de la historia de las ideas en la que los autores, lejos de intentar ofrecer una imagen fidedigna de las tradiciones filosóficas que los antecedían, *utilizan* en la batalla los dardos que estas les proveen. Pues, como bien señala Bahr, “*Doutes des pyrroniens* no pretende ser un tratado filosófico... Su destino no era la discusión sosegada en la cátedra universitaria, sino la disputa religiosa, política y social” (22).



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

