

## SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA<sup>1</sup>

**Arteta, Aurelio:** *La compasión*. Paidós. Barcelona. 1996. 300 páginas.

Apología de una virtud bajo sospecha, reza el subtítulo. Según Arteta, esa sospecha se observa tanto en la historia de la Filosofía, como (p. 12) en las connotaciones actuales de varios términos –‘compasivo’, ‘piadoso’, ‘miserable’. La primera parte se dedica ante todo a examinar las posturas de Spinoza, Rousseau, Hume, Kant, Schopenhauer y Nietzsche, y la segunda, en cambio, a construir la apología. Pero ambas colaboran por igual en la exposición de la propuesta propia del autor.

De las acusaciones que se han vertido contra la compasión, es «la manida acusación de que la piedad entraña una relación como de superior a inferior» (p. 23) la que provoca un más vibrante rechazo de Arteta: pp. 46-47; 79-81 (precioso comentario sobre Kant); 220; y, respecto al indignado repudio de la piedad por parte del apiadado, 219 (recogiendo el diagnóstico de Scheler), y 221-225 (vinculándolo a «nuestra sociedad mercantil-democrática»). Yo escojo la página en que convierte el ataque de La Rochefoucauld en un canto de excelencia: «Cuando se postula como requisito oculto de la compasión la voluntad de que el apiadado se compadezca a su vez del piadoso, ¿es sólo una visión de la compasión como ‘entrega a cuenta’ lo que viene a sostenerse? (...) La demanda de reciprocidad se contiene en la estructura misma de la compasión, no necesariamente en los fines del compasivo» (p. 64).

¿Cómo fundamenta Arteta la excelencia de la compasión, o lo que es lo mismo, cómo separa del «mero sentimiento compasivo» la «compasión realmente virtuosa»? La muerte, que es común e irremediable para todos los hombres, sería, según el autor, «el símbolo y

el compendio de todo mal» (157). Por mucho que el compasivo comprenda la necesidad natural y biológica de la muerte (236, 164), «hay un conflicto irresoluble entre lo que el hombre desea y la nada que le aguarda» (241). Por eso, sólo la compasión por «un ser digno que sufre de y por ser mortal» sería verdadera virtud y no mera pasión (emoción o sentimiento). De ahí los siguientes rasgos con los que Arteta caracteriza ese tipo de compasión: habría de ser permanente –«crónica»– frente a la intermitencia del mero sentimiento (39, 139); y también universal (puesto que todos morimos) y ya no parcial o selectiva (190); y estaría asimismo instalada en la «lúcida desesperación, y no tanto ya en el temor a sufrir una desventura similar a la del otro (ni, según eso, tampoco con la vana esperanza de guardarse de ella» (140). La compasión sólo puede ser virtud si es «conciencia de la condición trágica del ser humano, la lúcida y angustiada asunción de un malestar para el que no hay conjuro posible» (200). Cita (p. 199) la descripción que Unamuno hace del origen de la compasión: «Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia apariencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos así abiertos hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparienciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron». Pero Arteta exige que la compasión realmente virtuosa renuncie a toda esperanza, por agónica que sea, de inmortalidad religiosa. «Toda compasión arraiga, en definitiva (aunque como mero sentimiento es fácil que lo ignore), en esta piedad trágica. Huelga entonces concluir, por sorprendente que parezca, que el hombre religioso –y tomado sólo en esa condición– no

<sup>1</sup> Los juicios formulados en esta y otras secciones de la revista expresan el parecer del autor que firma cada colaboración, y no son necesariamente compartidos por los editores.

puede ser en verdad compasivo» (p. 40). «En tanto que su emoción era compatible con el talante religioso, esa virtud representa su exacto reverso» (p. 140). La muerte, pues, como frustración máxima y como escándalo de la razón es el núcleo de cuanto hace al hombre compadecible. He aquí como Arteta resume su propuesta: «Tal es nuestra tesis última: La piedad es el sentido de ese sinsentido que para la vida del hombre representa su muerte» (235). La conciencia de pertenencia a la comunidad de los *morituri* es el origen de la piedad; «la piedad es la conmemoración de la mortalidad de unos seres dotados de dignidad, su mutua veneración» (251).

Yo no estoy de acuerdo con el nexo propuesto por Arteta entre muerte y mal. No voy a argumentar contra su visión de la muerte como «la desgracia esencial» (199), «la clamorosa aberración» (176). Por lo mismo que en rigor su «lúcida certeza» es indemostrable, también la postura contraria lo es. En ese terreno, a mi parecer, cada posible argumento sólo resuena en quien lo quiere oír. En vez de eso, voy a defender que un mal irremediable no puede dar lugar a la compasión, o al menos no puede hacerlo en una mente como la humana, y, en segundo lugar, intentaré mostrar que los defectos de la compasión ‘no trágica’ no son tales. En una palabra, el presente comentario propondrá que la frontera entre mero afecto sentimental y virtud está en un sitio distinto de donde la coloca Arteta.

La muerte es irremediable. Por supuesto, para Arteta, la enfermedad, la tristeza, los dolores naturales y las injusticias sociales, todo esto, puede y debe requerir los esfuerzos de una compasión virtuosa. Pues este tipo de compasión se caracterizaría, aparte de por aquellos rasgos que varios párrafos atrás mencionamos, también por los de eminentemente activa (211; 213; 288: «Las desdichas concretas son tanto más insufribles cuanto menos esperanza de salvación haya para la desdicha general») y previsoras (201-202; y sobre todo, 261-262: «que no llegue con retraso, sino que renunciando a su angélico formalismo, entre en el combate real -y político- por alcanzar las

condiciones de igualdad entre los hombres»). Pero su propuesta consiste en que la compasión para ser verdaderamente virtud ha de ver todos estos males «como meros síntomas y anticipaciones de la mayor desgracia», o sea, «del mal absoluto, que condensa todos los males, y sin el cual no cabría siquiera hablar del mal» (157-158). Por eso rechaza la limitación que Kant, «con su regla de la eficacia, en apariencia indiscutible, imponía sobre la compasión al constreñirla a los infortunios remediables». Para Arteta, «ese empeño kantiano no es sólo proponer una compasión alicorta; es, sobre todo pervertir su naturaleza. La piedad no puede reducirse a una técnica para superar o aminorar el mal ajeno, aunque deba perseguir con ardor ese resultado. Por chocante que resulte, el más exigible deber de compasión brota *precisamente* de una clara conciencia de lo irremediable de ciertos males que compadece y –sólo en este sentido– de su *inutilidad* misma como compasión» (83; cursivas en el original; 141). Ahí está el punto que yo voy a discutir. Intentaré mostrar que la compasión por lo irremediable no puede ser verdaderamente virtuosa. Lo totalmente irremediable es, claro está, la muerte. La tristeza o la soledad de un moribundo pueden ser aliviados, y el hacerlo es a veces una agotadora tarea. Pero el hecho de que los seres humanos nos tengamos que morir no es remediable. Y, por eso, una compasión verdaderamente virtuosa y no meramente sentimental no puede –voy a proponer– darse ante ese hecho.

No me estoy refiriendo a que la compasión por lo irremediable sería demasiado costosa y esforzada. Ésa es precisamente una autoobjeción que Arteta se plantea y a la cual responde (209): «Bien pudiera ocurrir que los múltiples males que sufrimos (y cometemos) cumplieran una función crucial: la de distraernos del verdadero Mal que nos aguarda, y, así, hacernos más llevadera la existencia. Para eludir este callejón sin salida, mejor sería mantener nada más que una concepción puramente emotiva (espontánea, sensible, inconsciente, limitada) de la piedad, dado que su explicitud y el trabajo reflexivo al que nos tienta nos abocaría con certeza al decaimiento. El *memento mori* resulta

insufrible hasta para el filósofo o el creyente... Ahora bien, ¿dónde está escrito que, por contraste con su pronto afecto, haya virtud que se adquiera sin esfuerzo?». Pero, en mi opinión, esa compasión por lo irremediable no sería excesivamente costosa, sino justo todo lo contrario. Y, por no ser costosa, no sería tampoco virtuosa ni dotada de valor moral.

Lo que yo propongo es que una compasión sólo tiene valor moral si nos impulsa a acciones que estén en desacuerdo con nuestro propio interés. Esas acciones pueden ser, o bien francamente peligrosas o nocivas para el compasivo, o bien sólo un pequeño fastidio o una pérdida de tiempo. Pero siempre han de chocar con la trayectoria a la que nos llevaría el cuidado del propio organismo. Por eso, una desgracia irremediable, por mucho que nos apene o nos haga llorar, nunca será el motor de ninguna verdadera compasión. Las calamidades pretéritas pueden emocionarnos muchísimo, pero, puesto que quedan fuera de la esfera de nuestra conducta, no pueden impulsarnos a ninguna tarea encaminada a llevarles remedio. Y eso no sucede sólo ante el pasado. Sucede también ante la ficción, o ante las noticias acerca de un suceso que nos sea completamente inaccesible, y también —y es esto lo que ahora nos interesa— ante cualquier mal que nos conste como irremediable.

Desde luego, Arteta insiste en que justo por estar los seres humanos ineluctablemente sometidos al *summum malum* que para ellos, dada su dignidad, representa la nada que les aguarda, justo por eso, es por lo que más hay obligación de aliviarlos en sus males remediables. La verdadera compasión virtuosa se originaría ante la desgracia irremediable, pero actuaría ante las remediables. En esas afirmaciones yo no veo justificado por qué es necesario el respaldo de la 'reflexión trágica': Cualquier mal sufrido por un ser digno basta para urgir a quien lo observa, y esa urgencia, aunque la idea de «la muerte como el mal sumo» no aparezca en su horizonte, podrá tener todos aquellos matices de veneración y cuidado admirativo (149, 54) que Arteta nos hace paladear en la compasión virtuosa. ¿Se me dice (con las

palabras de Borges que se usan como título del apartado 4.3) que los hombres son más preciosos —y dignos de más cuidado y más alivio— justo por ser patéticos, o sea, finitos? Es verdad que el precio de las mercancías sube cuando éstas son escasas, y, pasando a algo más adecuado al punto, es verdad también que la presencia de la muerte en nuestra conciencia nos impulsa a valorar el tiempo de nuestra trayectoria vital (ver las citas de Simmel y de Jankélévitch recogidas en p. 162): No hay segunda oportunidad, ni para nosotros ni para los que nos rodean, no la hay para vivir ni tampoco para aliviar o ser aliviados. Pero ¿por qué la reflexión desesperada acerca de la finitud va a tener que intervenir aquí?. ¿Por qué desde el supuesto de la muerte como el mal sumo, «desde la finitud, aquel valor, el valor del hombre que su dignidad pone de cierto, se contempla multiplicadamente valioso» (185)? Todo esto, repito, no me convence. Ahora bien, en otras páginas de su libro, Arteta presenta un intento de justificación de que el respaldo de la 'reflexión trágica' sería necesario. La clave de tal intento es la idea de que sólo si temo en mí mismo el núcleo del mal ajeno que observo, sólo entonces podré compadecerlo.

Veámoslo. «La compasión es miedo por uno mismo, pero a propósito del mal de otro» (42). De ahí que Arteta rechace la crítica de Hume a «aquellos filósofos que derivan esta pasión de no sé qué reflexiones sutiles sobre la inconstancia de la fortuna y el hecho de que podamos vernos sometidos a las mismas desgracias que vemos en otros», y adopte la corrección que de Hume propuso Butler al subrayar que «el compasivo piensa en la propia sujeción a la misma u otras calamidades» (97-98). «Supuesto el miedo, carece de sentido distinguir entre el temor de la propia desgracia y otro causado por la ajena: el miedo es sentido siempre y esencialmente por mí y de mismo (o de los más íntimamente míos, que serían mi prolongación)» (45). «Un dato insoslayable de la experiencia o de la naturaleza humana: la irrebalsabilidad del amor propio» (81). Hay que rechazar «el supuesto implícito de que todo lo originado en el *inevitable* amor propio carece de valor moral. Tampoco es justo reprochar al

compasivo su falsa autoconciencia, es decir, hacerle culpable de mantener una imposible moral del desinterés de la que más bien hay que librarle para que aprenda así a reconciliarse consigo mismo» (62). Por supuesto, Arteta toma nota (98, p. e.) de que muchos autores han conectado el amor propio y la compasión mediante un puente distinto al del temor: el compasivo buscaría, según tales opiniones, aliviar su propio dolor -el que él ante la miseria ajena siente-, y conseguir el placer que surge al contemplar la felicidad de los demás. Pero con toda razón él no se fía de tal puente. Tal dolor o tal placer aparecen, diría yo, sólo después de que el compasivo haya tomado su decisión de atender al desgraciado, y no dan, pues, la talla en el papel de motivaciones basadas en el amor propio. Así pues, Arteta insiste en el temor por la propia desgracia y la autocompasión. «La piedad es también autocompasión» (47). Y por eso, su propuesta necesita, primero, que el compasivo verdaderamente virtuoso tenga, no ya un temor entreverado de esperanza, sino una certeza plena de que a él mismo le llegará también una desgracia, y, segundo, que justo esa desgracia cierta e ineluctable se le aparezca al compasivo como el *summum malum* y la desgracia esencial.

Como se ve, ese argumento con el que Arteta intenta justificar el vínculo entre la muerte desesperada y la esencia de la compasión viene a ser exactamente el rechazo de la asunción que latía en mi propuesta. Una compasión verdaderamente virtuosa, o, dicho de otro modo, moralmente valiosa sólo se da -decía yo- cuando el sujeto compasivo acepta dentro de sí un nuevo y añadido centro guiador de su conducta (un segundo centro discriminador de lo nocivo y lo conveniente, que es diferente y, a la vez, semejante al que procede del propio organismo del sujeto). Por eso, o sea, porque la clave diferencial estriba en la nueva guía de la conducta, seguía yo, es por lo que un mal irremediable como la muerte no es capaz de suscitar la compasión moralmente valiosa. Pues bien, Arteta recurre a «la muerte como el mal nuclear de todo lo compadecible», precisamente porque cree que «el miedo sólo puedo sentirlo

por mí mismo y de mí mismo», y porque, en consecuencia, necesita un mal que, siendo universal y a la vez «la esencia de todos los males», le pueda asegurar al núcleo de cada mal ajeno esa vinculación con «el irrebalsable amor propio».

Esa cuestión es, después de todo, la crucial. El cuerpo ajeno 'por dentro', o sea, con su centro discriminador y guiador propio suyo, ¿cae necesariamente fuera de los límites del sujeto? Si dentro del conjunto que, discriminando lo nocivo y lo conveniente, guía la conducta del organismo no puede de ninguna manera estar incluido el centro discriminador ajeno, entonces el amor propio es irrebalsable. Ésta es la opción de Arteta. Pasemos a la otra.

La dificultad de esta otra opción explicativa es enorme, y hay que empezar por reconocerlo así. El cuerpo ajeno, yo lo veo pero no lo siento. Es verdad que yo soy capaz de inferir a partir de su postura y ubicación en una determinada escena bastante de lo que hay en su interioridad -su cinestesia, su campo perceptivo, los afectos que su entorno seguramente le produce-. Pero eso está todavía muy abajo, abismalmente lejos de lo que buscamos: esa capacidad -el 'encaje cinestésico-visual'- la poseen plenamente los monos superiores, y sobre todo los chimpancés (Aunque también conviene puntualizar que, entre todos los animales, sólo éstos la poseen, y asimismo que esto es el único aspecto en el que las capacidades cognitivas de los primates se despegan de un modo rotundo respecto a las de los demás mamíferos superiores). Tal capacidad está, repito, muy lejos de lo que buscamos porque hay buenas razones para creer que lo que el chimpancé infiere es la concreta expectación de cómo él se sentiría si se decidiera a ponerse -él, repito- en esa postura y ubicación<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> El chimpancé, aunque puede imitar movimientos simples, es incapaz de imitar pautas motoras complejas nuevas. Tal tipo de imitación (aprendizaje cultural) necesita una imitación latente previa, y ésta, a su vez, exige que a partir de, y sobre, una expectación se apoye otra, pero -aquí está nuestro punto, y también la más verosímil explicación de aquella incapacidad- esta segunda ya no podría ser expectación del propio organismo a partir de su propia situación.

Así pues, nos volvemos a topar con la pregunta: ¿cómo podría llegarse más allá? El lenguaje<sup>3</sup> es capaz de transmitirle a un sujeto una creencia ajena que él, ese sujeto, rechace como falsa. Tal creencia, que, a diferencia de las por él asumibles, nunca podrá ser asimilada por ese sujeto a la realidad externa de la que se trate, tendrá que ser archivada forzosamente como perteneciente a una mente ajena. Sólo esa captación de una creencia que choque de modo incompatible con la propia del sujeto, sólo eso, sería capaz de introducir dentro de la mente de un sujeto la representación de una mente ajena en cuanto rigurosamente ajena (o de la propia en cuanto rigurosamente propia). Desde luego, el que yo conciba una mente ajena con sus creencias suyas propias no es todavía ni muchísimo menos lo mismo que llegar a albergar dentro de mí un segundo centro discriminador y guiador. Sin embargo, una vez que el sujeto ya ha concebido la mente ajena, puede empezar a adjudicar a esa mente, aparte de creencias, también deseos, sufrimientos e intereses.

Parece ésa una adjudicación en todo pareja a la adjudicación de creencias. Pero es muy diferente. Cualquier creencia que el sujeto, tras entenderla, siga considerando ajena es para él falsa. Tal creencia, al infringir el rasgo constitutivo de toda percepción (el rasgo de aportar información acerca del entorno), ha de quedar automáticamente aislada del conjunto de percepciones que guía la conducta. En cambio, los deseos, sufrimientos o intereses ajenos podrán, desde luego, aparecer como contrarios y en colisión con los míos, pero no por ello se me aparecerán como falsos, sino como percepciones no menos fiables que cualquier otra percepción mía del entorno. ¿Pasarán, pues, automáticamente y sin más problema a guiar

la conducta del sujeto como hace el resto de sus percepciones? Por supuesto que no; nunca podrá ser de modo automático y sin más problema. Esa captación de deseos o intereses ajenos cumple, sí, un rasgo constitutivo de las percepciones (el de aportar información sobre el entorno), pero puede a menudo dejar de cumplir el otro rasgo igualmente constitutivo y fundante de ellas, a saber, el de estar al servicio del organismo perceptor. La captación de los intereses ajenos puede (cuando la urgencia de las necesidades ajenas aparezca como más fuerte que la de las mías) sugerirme una conducta que no sea la más conveniente para mis propios intereses. Se plantea así un dilema. Una ley biológica lleva a cada organismo perceptor a tener en cuenta toda la información importante que haya conseguido del entorno, y otra ley biológica igualmente básica lo lleva a guiar toda su conducta hacia su propio bien. Hasta ese momento de la evolución, las dos leyes eran absolutamente intercambiables. En cambio, cuando el sujeto es capaz de concebir dentro de sí, aparte de su propio centro discriminador, el centro discriminador ajeno, las dos leyes pueden indicar dos direcciones contrarias una a la otra. Ésta sería mi sugerencia alternativa, pero, puesto que -en el momento actual, al menos- nada puede comprobarse, la cuestión sigue en pie: ¿será o no irrebalsable el amor propio?

Arriba ya expusimos la diferenciación que Arteta dibuja entre compasión virtuosa y mero sentimiento compasivo: la presencia o ausencia de «la reflexión trágica», o, dicho de otra forma, de «la lúcida desesperación ante la nada que nos aguarda», sería la clave. La frontera que yo trazaría atiende sólo a si se ha rebasado o no el amor propio. No importaría que la compasión virtuosa empezara por ser parcial: El ir progresando a lo largo de la vida individual y de la historia es una nota característica de cuanto define al ser humano. Pero esta idea la hallamos en Arteta (192), quien, al citar 'la extensión progresiva' de Rorty, sólo añade, muy oportunamente, que «aquella empresa universalizadora se traiciona en cuanto se detiene». La obligación moral sería, a mi parecer, la de atender a la información que se tenga, pero que se tenga *en*

<sup>3</sup> El lenguaje necesita un ingrediente de aprendizaje imitativo de pautas motoras complejas nuevas (en este caso, las articulatorio-fonéticas), ingrediente que llegaría a ser más importante si resulta verdadera la clásica propuesta que ve el origen de la capacidad simbólica -o, dicho de otro modo, de la evocación de lo ausente en cuanto ausente- en la imitación de pautas motoras complejas nuevas.

*ese momento*. Eso sí, la información que se tenga en un determinado momento, ha de ser atendida *toda* ella. Esto nos serviría ante un problema que Arteta, 31, plantea: «¿Van a merecer el título de compasivos el científico del sufrimiento humano o el avezado torturador?» El torturador habría dejado caer un aspecto de la verdad que le fue accesible en un principio, a saber, habría rechazado la verdad de que ahí había un centro discriminador semejante al suyo.

El rasgo de la pasividad es, en cambio, el que caracteriza el otro lado de la frontera. En ese sentido, me parecería conveniente estudiar el fenómeno apuntado por San Agustín (19, 131), o, para decirlo con Pushkin, las 'lágrimas placenteras ante la ficción'. La ficción, o el episodio histórico, o igualmente las noticias acerca de gente absolutamente inaccesible, tienen en común el rasgo de que se desarrollan fuera de la esfera de conducta del sujeto. Por eso, mientras atiende a tales secuencias narrativas, el receptor no sólo es que esté pasivo; es que, además, está olvidado de sí (aunque, por supuesto -y a diferencia de lo que pasa en los sueños, tipo de proceso éste que parece compartimos con todos los mamíferos- sigue teniendo el control de dónde está y en qué postura). Cuando se identifica con un personaje, sus procesos cognitivos y afectivos son a la vez suyos y del personaje, y, por lo mismo, no son ni del uno ni del otro. Esto es justo lo contrario de lo que sucede en la compasión de verdadero valor moral, donde el choque dentro de mí entre yo mismo y el otro es clamoroso.

Pero el rasgo de pasividad, se me objetará, puede darse ante auténticos males reales y cercanos, y darse no por decisión del sujeto, sino porque no haya otro remedio. Sí, es verdad, pero también lo es que en tales casos, la atención del compasivo a las desgracias no puede mantenerse mucho tiempo. Si lo atendido no puede comprometer la conducta del sujeto, entonces las exigencias del organismo -del organismo que el hombre es- lo distraerán ineludiblemente: la atención, y, con ella, el campo de operaciones de la discriminación entre lo conveniente y lo nocivo, acabará acoplándose a la conducta real. Aquel problema entrevisto por Kant de la

'duplicación del mal' no se planteará nunca: coincido con lo que, tras una bella presentación del problema, concluye Arteta (212-213; ver también 107, 113-114).

¿La bibliografía? Muy útil, y amplia. Eso sí, aparece dividida en cinco apartados: El autor habrá tenido sus razones -pedagógicas, seguramente-, pero para el lector a veces resulta fastidioso. Acabo con lo más obvio: recomiendo leer este libro.

Teresa Bejarano

\* \* \*

**Modesto Berciano**, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, 268 pags.

El español es una lengua en la que se ha llevado a cabo una investigación sobre Heidegger que tiene peso junto a las realizadas en otras lenguas occidentales. Como en Latinoamérica, en España también hay buenos traductores e intérpretes de Heidegger, y entre ellos, Modesto Berciano, catedrático de Metafísica de la Universidad de Oviedo, ocupa por derecho propio uno de los primeros puestos. No sólo por el volumen de obra publicada sobre el pensador alemán, sino también y especialmente por la penetración y claridad con que expone y glosa su filosofía.

Este es el último libro de los que el profesor Berciano ha dedicado a Heidegger, y se centra especialmente en los cursos dictados a comienzos de los años 20, en concreto, desde 1919 hasta 1923. Tales cursos están publicados bajo los títulos que van desde *Problemas fundamentales de la fenomenología* hasta la *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*, pasando por *Fenomenología de la vida religiosa*, *Fenomenología de la Intuición y de la expresión*, *Para la determinación de la filosofía*, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, *Introducción a la investigación fenomenológica*, y *Lógica, la pregunta por la verdad*.

La mayoría de estos textos no están traducidos al español, y constituyen los trabajos preparativos de *Ser y tiempo*, aunque la *Introducción*

a la filosofía de Heidegger, traducida y editada en 1999 por Manuel Jiménez Redondo, recoge el contenido de *Zur Bestimmung der Philosophie* y de algunos otros cursos de comienzos de los años 20. El libro de Berciano recoge las tesis capitales de esos estudios en relación con lo que será la obra clave de Heidegger.

Aunque en España se han publicado algunos libros sobre el primer Heidegger (ya se divide su obra en dos periodos, como es habitual, o en tres, como ha propuesto Vattimo), puede decirse que este es el más completo, penetrante y claro en lo que se refiere a la crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl, a la noción husserliana de conciencia, y a la concepción husserliana de la filosofía como ciencia estricta. En relación con tales críticas se perfila la concepción heideggeriana de la fenomenología como comprensión e interpretación del mundo de la vida y especialmente de la vida propia, es decir, la transmutación de la fenomenología en hermenéutica.

En segundo lugar, y en relación con la nueva hermenéutica heideggeriana, Berciano señala las similitudes y divergencias entre la tradición hermenéutica que proviene de Schleiermacher y Dilthey y el nuevo enfoque que imprime Heidegger en dicho método y actitud intelectual. A su vez, señala también el entronque y la divergencia con Kierkegaard, el primero en concebir la filosofía como reflexión o mejor como comprensión y auto-interpretación de la existencia personal. De esta manera se perfila con toda nitidez la concepción heideggeriana de la filosofía como contrapuesta a las ciencias, como ciencia del espíritu en cuanto diferenciada de las ciencias de la naturaleza según el esquema diltheyano, y, más específicamente, como ciencia del espíritu propio, que ahora ya no se designa con el término 'espíritu' sino con el de 'existencia'.

Berciano señala también cuidadosamente en cada recodo del desarrollo del pensamiento de Heidegger, la inspiración y los intereses religiosos del pensador, que en este sentido aparece como más afín a Kierkegaard que a Husserl y Dilthey, cuyos intereses e inspiración religiosa son más bien nulos.

El pensamiento de Heidegger es presentado con pulcritud, y con un grado de claridad y comprensibilidad no muy frecuente. Las observaciones críticas y las reservas de Modesto Berciano van referidas, primero, a la insistencia heideggeriana en que el tema de la filosofía es y tiene que ser la vida misma. A Berciano no le parece tan obvio. En otro orden de consideraciones, las reservas se refieren a la posibilidad de que la reflexión sobre las propias vivencias y el propio vivir, la auto-comprensión y la auto-interpretación de las que habla Heidegger, no sea también una auto-objetivación que le saque a uno del flujo mismo de la vida, con lo que Heidegger incurriría también, de algún modo, en la crítica que él mismo hace a Husserl: la fenomenología, que quiere captar las cosas mismas, y especialmente las cosas de la vida, al analizarlas las abstrae y disecciona, las saca del flujo de las vivencias.

La editorial Biblioteca Nueva presenta el libro en la «Colección Razón y Sociedad», dirigida por Jacobo Muñoz, con un diseño de portada y una tipografía bien cuidadosos, y con una encuadernación sólida.

Jacinto Choza

\*\*\*

Jacinto Choza, María José Montes (editores) *Antropología en el cine*, Colección Hermes Didáctica, Ediciones del Laberinto, Madrid 2001. Dos volúmenes, 170 y 190 pgs.

Si es cierto que el arte nos enseña algo sobre nosotros mismos, y si es cierto que el cine se ha convertido en el arte más importante en la contemporaneidad, —aunque sólo fuera por su difusión y calado popular—, estos dos volúmenes son el producto de una aventura reflexiva con la finalidad de acercar el pensamiento a la vida a través —en este caso— del arte cinematográfico.

Toda buena película, como toda buena obra literaria, contiene un universo moral y un planteamiento de cuestiones fundamentales que remiten directamente al núcleo de eso que interpretamos que somos, a lo más humano de

los hombres. Estos dos volúmenes suponen una elección certera de películas y una voluntad de extraer de las historias contadas una iluminación sobre diferentes aspectos de la antropología filosófica, y en fin, de la vida humana, abordando las cuestiones planteadas por cada film en toda su complejidad.

Sostengo que la elección es acertada por varios motivos: todas las películas (o las novelas de las que algunas se han adaptado) han logrado por un motivo u otro un reconocimiento general y son relativamente conocidas, y por tanto no son difíciles de conseguir. Esto es fundamental para la consecución de los objetivos del libro, que son aprender a ver cine, aprender a comprenderlo y aprender a pensar sobre los asuntos humanos desde esa condensación de *ethos* y *pathos* que supone una obra narrativa. Y además son obras que exponen una problemática universal concretamente, es decir, cabe la respuesta a «en el fondo, de qué va esta película».

La voluntad de extraer una iluminación de dichas historias se expresa haciendo de la antropología -de las herramientas conceptuales filosóficas, los argumentos y los textos propuestos para la reflexión- un medio que enlaza los problemas existenciales propuestos en las películas con los problemas reales de los lectores reales. Esto es, hacer conscientes a los lectores de los acercamientos, dificultades y propuestas a cuestiones que las mismas películas ayudan a identificar, si se profundiza en los niveles de lectura.

Las películas estudiadas se encuadran en tres bloques. En el bloque sobre la constitución de lo humano encontramos los estudios sobre «En Busca del Fuego» (la génesis de la humanidad); «Mary Shelley's Frankenstein», (el dominio científico y técnico y sus límites humanos); «El Señor de las Moscas» (lo natural y lo cultural confundidos en lo salvaje y lo civilizado); «Blade Runner» (sobre las definiciones y el reconocimiento de lo humano). En el bloque segundo se trata sobre la humanidad en su dinamismo sociocultural: «Before the Rain» (la inscripción sociotemporal de la vida humana, y la dialéctica entre lo personal y lo

colectivo); «Balas sobre Broadway» (sobre el arte como constructor de la subjetividad y la cultura, y los problemas de su absolutización). Finalmente, en el tercer bloque, se incide sobre el incremento o disminución de la humanidad en la acción humana, esto es, sobre la moral y la trascendencia: «Trainspotting» (la búsqueda de la vida buena); «El Rayo Verde» (el amor y la fidelidad como fundamentos de la persona); «Smoke» (la comunicación con los otros como realización de lo humano) y, por último, «El Séptimo Sello» (en torno a la pregunta por la trascendencia y la muerte)

El libro se completa con una guía de preguntas y cuestiones dirigidas a encaminar el debate, de gran ayuda para los profesores de Secundaria (u otros niveles) que decidan incorporar esta actividad a su labor docente.

Andrés García Costoya

\*\*\*

**Fernando Inciarte**, *Breve teoría de la España moderna*, Colección Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2001, 224 pp.

**Fernando Inciarte**, *Liberalismo y Republicanismo. Ensayos de Filosofía política*, Colección Filosófica, Eunsa, Pamplona, 2001, 201 pp.

Se inicia con estas dos obras, aparecidas simultáneamente en la editorial EUNSA, si bien en distintas colecciones, la publicación de la obra póstuma del filósofo español afincado en Alemania desde 1954 Fernando Inciarte. Poco conocido hasta ahora en España, Inciarte desarrolló su labor docente e investigadora primero en las Universidades de Colonia y Friburgo, y desde 1975, ya como Catedrático, en la Universidad de Münster, donde fue Decano de la Facultad de Filosofía y letras. Metafísico original en una época calificada por algunos de posmetafísica, la obra filosófica de Inciarte constituye una prueba indirecta de la fecundidad de la filosofía primera para el análisis del pensamiento político y de la cultura. De ello, precisamente, dan testimonio las dos obras que comentamos aquí. No se piense, sin embargo, en un «gran sistema metafísico», al



estilo de Hegel, sino más bien en lo que Alejandro Llano ha llamado atinadamente «metafísica mínima», y que describe en el prólogo a *Liberalismo y Republicanismo* como «una sabiduría mínima en cuanto a los contenidos, precisamente porque apunta derechamente a los principios. Inciarte se toma en serio la propuesta aristotélica de pasar metódicamente de la forma al acto. Realiza entonces propuestas radicalmente renovadoras en cuanto a la concepción de los principios de no contradicción y de tercio excluso; de la sustancia y del tiempo; del alma y de sus representaciones; de la razón y de la voluntad; de la verdad teórica y práctica; hasta culminar en una teología filosófica abierta con decisión a la teología sin más» (p. 11). Cual sea la fertilidad del principio aristotélico del tercio excluso para un acercamiento abierto y plural a la práctica moral y política, al arte y al análisis de la cultura en general, es una cuestión en la que no podemos entrar aquí, pero sobre la que los libros citados dan pistas abundantes.

Con todo, el tema de los dos libros es el análisis de la cultura y del pensamiento político contemporáneo, con un estilo a la vez profundo e irónico. La ironía es particularmente evidente en *Breve teoría de la España moderna*, una recopilación de varios ensayos, el primero de los cuales da título al libro completo, y en el que Inciarte resume su visión de la cultura española llamando la atención sobre el hecho de que en España —a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países europeos— «no se habla de Egipto». Lo significativo de este hecho, para Inciarte, reside en que muestra gráficamente una tendencia de la cultura española a no prestar atención —académica, se entiende— a aquello que parece lejano a los propios intereses. Desde este punto de vista, España se situaría en el extremo opuesto de lo que, en el terreno científico, produjo el ideal humboldtiano de investigación exacta, a saber: la conversión de la ciencia práctica en pura teoría desinteresada. A su vez, este desinterés, cultivado en las Universidades alemanas antes de la segunda guerra mundial, permitiría entender, hasta cierto punto, la pasividad de la clase intelectual ante la hecatombe que se cernía sobre Alemania

durante el período nazi: «se necesita haber perdido en gran medida el contacto con lo más próximo para no reaccionar ante fenómenos no ya antihumanísticos sino anti e inhumanos como el nazismo» (p. 27). Por supuesto, ni uno ni otro extremo parecen adecuados. En nuestro tiempo, por lo demás, la relevancia práctica de ensanchar el propio horizonte cultural salta también a la vista.

De entre los demás ensayos y entrevistas que componen este primer libro algunos tocan el tema español más directamente que otros. «Recensión con coda» es, como el nombre indica, una recensión al libro de Carlos Thiebaut sobre la tolerancia, y «El bucle melancólico en perspectiva» es, evidentemente, un comentario —en perspectiva— al conocido libro de Jon Juaristi. La «perspectiva» es, en parte, esperable —la controversia modernidad-postmodernidad— pero en parte sorprendente: más que por el marco —el de esa controversia— por el modo de introducirse en ella: de la mano del psicoanálisis, con su característica ambivalencia entre modernidad y postmodernidad, entre razón y mito, investigación causal y dimensión simbólica.

De lo más sugerente resulta el ensayo dedicado a «La situación actual del arte» en el que, no obstante, las referencias al arte español actual son —como el propio Inciarte confiesa— más bien anecdóticas, aunque no dejen de ser ilustrativas. La reflexión sobre el arte ocupó a Inciarte en la última etapa de su vida: precisamente fue impartiendo un curso de doctorado sobre arte y metafísica cuando le sorprendió la muerte. Lo que le ocupaba entonces era, en efecto, la dimensión metafísica y reflexiva del arte contemporáneo. De eso trata este ensayo, y, parcialmente, la «auto-entrevista» titulada «Hablando de las Meninas». El libro se cierra con otras dos orientadoras entrevistas —esta vez no auto-entrevistas— a cargo de Joaquín García Huidobro, donde se ofrecen al lector claves importantes para entender la profundidad de algunas observaciones que, de otro modo, podrían parecer felices ocurrencias. Muchas de ellas son, sin duda discutibles. Me atrevería a decir que están escritas en un tono no sólo irónico sino, hasta cierto punto provocativo,

de forma que el lector interesado seguramente se sentirá motivado para leer alguna otra obra de Inciarte.

En este sentido has ido un notable acierto de los editores el publicar casi simultáneamente otro libro, en el que se reúnen ensayos de filosofía política. El título del libro, *Liberalismo y republicanismo*, no es —por más que lo pudiera parecer, dada la actualidad del debate sobre el republicanismo— un título oportunista. Desde bastantes años antes, Inciarte había tomado los términos «liberal» y «republicano», más como paradigmas comprensivos —al estilo de Max Weber— con los que comprender la realidad socio-política, que como categorías estrictamente políticas. Como el propio nombre indica, «republicanismo» supone preeminencia de la *res publica* —si se quiere del bien común— sobre el interés individual, que sería, en cambio, lo propiamente liberal. Con todo, «republicanismo» y «liberalismo» no son sino dos conceptos de los que nos servimos para orientarnos en una realidad mucho más compleja, y que de por sí siempre ofrece resistencia a cualquier tipo de simplificación. En este sentido, el uso que Inciarte hace de tales paradigmas es él mismo expresión de una de sus tesis preferidas, a la que se refería a menudo cuando hablaba de «riqueza y pobreza en sentido filosófico»: «Todo concepto es pobre, y en la pobreza está su fuerza. Su fuerza reside en su incapacidad de error. Con el juicio, es decir, con las opiniones, ocurre todo lo contrario, es el reino de la verdad y del error. Y en eso reside su debilidad. Pero su debilidad es su riqueza, empezando por la riqueza de opiniones. Y la riqueza le viene más del error que de la verdad. El error es más rico que la verdad. Por lo menos más variado. Ya lo decía Aristóteles: hay sólo un modo de dar con la verdad práctica, pero hay muchos modos de errar y desvirtuarse, muchos modos de corrupción —para utilizar un lenguaje netamente republicano» (p. 17).

Lo anterior supone, entre otras cosas, que el esclarecimiento previo del significado de «republicanismo» y «liberalismo» no nos libra necesariamente del error en el modo de aplicar tales paradigmas a la realidad histórica. Con

todo, para Inciarte, mientras que «el liberalismo es una ideología de la riqueza, el republicanismo... puede ser considerado si no directamente como la ideología de la pobreza... sí en cambio como la ideología que se opone a todo lo que pueda significar lujo o excesiva riqueza» (p. 16). De ello se siguen una serie de «asociaciones conceptuales» que, al menos en principio, resultan orientadoras, y que traen a la memoria la conocida obra de Pocock *The Machiavellian Moment*: republicanismo y milicia ciudadana versus liberalismo y ejército permanente o profesional; republicanismo y tendencias iconoclastas; liberalismo y desarrollo de la economía y la cultura; republicanismo y participación directa versus liberalismo y representación política, etc. Sin embargo, el metafísico Inciarte nos previene: «el republicanismo como constante histórica no es ni una realidad de por sí —el hilo que va supuestamente de un extremo a otro de la maroma, para utilizar el símil de Wittgenstein— ni es una vaga serie de rasgos de familia unidos sólo por el uso correcto de la palabra. Ni en realidad se reduce a una sola interpretación, ni sus múltiples interpretaciones posibles son plenamente definibles o aceptables; pero tampoco depende de nuestras convenciones pragmáticas el aceptarlas o rechazarlas, y su margen de variabilidad, por más que ellas sean indefinibles, no es ilimitado, puesto que también la realidad histórica se ha formado con anterioridad a nuestras teorías sobre ella. El concepto no miente, pero no es más que una abstracción, no una copia fiel de la realidad, cosa imposible. De ahí la necesidad de una continua investigación y reflexión sobre las realidades históricas» (p. 29).

De hecho el propio Inciarte anda unos pasos en esa dirección, y a lo largo de los trece capítulos que componen el libro, el lector va encontrando sugerentes referencias a los temas y autores más relevantes en el pensamiento político contemporáneo —desde Carl Schmitt hasta John Rawls—, sin olvidar otros temas que, desde muy pronto atrajeron su interés: en especial, el tema de la verdad práctica —al que dedicó su colaboración en la ya clásica obra de Riedel *Rehabilitierung der praktische Philosophie*— y el

contraste entre derecho natural clásico y las teorías modernas de derechos naturales. Respecto al primero de los temas mencionados, es de agradecer la reedición del estudio «Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles», cuya primera edición en castellano apareció en un número de la revista *Atlántida* del año 1970. Dado que los editores han anunciado su intención de seguir publicando material inédito y otro ya publicado pero difícilmente accesible, esperamos que próxima publicación de escritos en alemán e inglés sobre ambos temas, poco estudiados –especialmente el primero– en nuestro país.

Ana Marta González

\*\*\*

**Odo Marquard:** *Apología de lo contingente*. Estudios Filosóficos, trad. de Jorge Navarro Pérez, Diputación de Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia 2000, 153 pp.

Este libro se compone de una serie de conferencias que el autor pronunció en varios foros intelectuales y académicos alemanes. La compilación de estos artículos resulta pertinente en la medida en que todos ellos participan del mismo espíritu de incansable búsqueda de verdades que se saben provisionales, pero no por ello dejan de tener valor; quizás este sea el único valor que pueden tener honestamente. La idea de fondo que subyace a todos los artículos es el peculiar maridaje que conforman la contingencia y el sentido. Frente a un rechazo a la contingencia que viene dado por la confusión de ésta con la arbitrariedad, Marquard recupera una contingencia realista y humana, demasiado (y suficientemente) humana; denunciando los malentendidos e ideologías a las que ha llevado el rechazo amplio de la contingencia – que ha alcanzado también a los sentidos de casualidad, destino o historia en la que no se puede evitar estar inscrito-, y que configuran en gran medida los factores determinantes de la Modernidad. El correlato epistemológico para entender la realidad trae, así, la consecuente idea del sentido como algo referido

a lo necesario, y por tanto, el alzamiento soberano de los sentidos únicos que conduce a las «guerras hermenéuticas», esto es, la guerra por la posesión de los sentidos formidables. De la misma manera, frente a la pregunta por el sentido de la vida se alzan los monstruosos sentidos de la Razón o la angustia existencialista frente a la carencia de sentido. En oposición, y dado que la muerte siempre llega antes de lo deseable, Marquard reivindica los pequeños sentidos, incluso rutinarios, frente al sentido sensacional, tan épico y descomunal como inalcanzable. Como la *eudaimonia*, el sentido no se conquista en sí mismo, sino a través, por añadidura. Así, la pretensión de Marquard es hacer ver el artificio de esta burbuja monstruosa de la necesidad del gran sentido, nacida precisamente del rechazo prematuro de la contingencia, y que tan rotundos efectos ha tenido en la historia (como realidad y como ciencia), en la pugna de las ciencias naturales contra las ciencias del espíritu y en la propia comprensión de sí mismo del hombre moderno. Por último, no está de más señalar algo sobre el presunto desencantamiento de Marquard, adjetivo utilizado en la solapa del libro; pues bien, así es, pero sólo si entendemos desencantamiento como dejar de estar encantado, hipnotizado. Se podría llamar también realismo no ideológico o, en fin, honestidad intelectual.

Andrés García Costoya

\*\*\*

**Carmen Paredes,** (ed.), *Mente, Conciencia y Conocimiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, 178 pags.

El proyecto de investigación sobre *Filosofía de la mente y análisis de la conciencia*, subvencionado por la DGICYT, y coordinado desde la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, ha dado lugar a diversas reuniones científicas, de las cuales ha resultado el presente volumen editado y coordinado por Carmen Paredes.

Se trata de un conjunto de estudios heterogéneos cuyo denominador común es probablemente la buena calidad de las aportaciones.

El volumen se abre con un estudio de Mariano Álvarez sobre la concepción de la mente de Nicolás de Cusa en el que, quien es quizá el mejor especialista español en el cusano, expone el modo en que lo sabido puede ser considerado como lo vivido y como lo viviente. Se trata de un excelente estudio de historia de la filosofía.

Desde la perspectiva de la lógica y la filosofía analítica se examinan el lenguaje y su relación con el origen de la intencionalidad en el estudio de Juan José Acero, y el carácter externo de la conciencia en el de Manuel García Carpintero. Bien documentados y correctos.

Desde el punto de vista de la fenomenología, María del Carmen Paredes aborda el tópico de la conciencia, con un análisis meticuloso, profundo y erudito, de acuerdo con el estilo y buen hacer de la autora.

Jacobo Muñoz Veiga hace una exposición de las interpretaciones pragmatistas de Heidegger dentro de una panorámica de la filosofía contemporánea determinada precisamente por un cierto pragmatismo. Muñoz Veiga considera que el pragmatismo es la radiación de fondo o el ritmo unitario de la filosofía contemporánea, y que en ese contexto hay que entender las interpretaciones pragmatistas que se han propuesto del pensamiento de Heidegger, desde Tugendhat hasta Rorty. Presenta un examen penetrante, bien documentado, incluso erudito, que además permite percibir toda la filosofía contemporánea con un cierto sentido unitario. Pero la cuestión de cuantas y cuales son las

variaciones sobre ese tema del pragmatismo en las claves de la filosofía de la vida, la filosofía de la acción, la filosofía de la comprensión, etc. queda abierta y reclamando más atención.

Vicente Sanfélix plantea la alternativa entre hermenéutica y epistemología, entre dos concepciones del conocer y del saber incompatibles entre sí de un modo verdaderamente magistral. Inicialmente, si nos atenemos a lo que es la realidad viva del conocer y del saber, la primacía corresponde a la hermenéutica y eso hace inviable las pretensiones de la epistemología. Pero en un segundo momento, si ha de encontrarse algún tipo de verdad y de certeza en la hermenéutica, entonces ello se debe a sus fundamentos epistemológicos. Nos encontraríamos así con una especie de paradoja lógica que enlaza y atenaza entre sí a estos dos modos de conocimiento.

Los trabajos de Angel Gabilondo y Pablo Redondo Sánchez estudian el pensamiento del cuerpo y el pensamiento de la existencia siguiendo a Foucault y a Heidegger respectivamente, y cierra el volumen el estudio de Ricardo Parellada sobre el concepto kantiano de filosofía.

Ediciones Universidad de Salamanca presenta el libro como número 18 de la colección *Aquí la Fuente*, con el diseño de portada de serie de la colección, y una encuadernación en rústica con solapas. Caja grande que produce el efecto de hacer demasiado pequeña la tipografía.

Jacinto Choza