

RESEÑAS

Jacinto RIVERA DE ROSALES. *Fichte*. Barcelona: RBA, 2017. 159 páginas

Rafael Aragüés Aliaga*

Rivera de Rosales nos ofrece en esta introducción a Fichte una síntesis clara y certera del pensamiento fichteano, donde las ideas de este aun a día de hoy en nuestro país apenas leído autor idealista aparecen engranadas en su lógica interna de manera precisa. La colección en la que aparece este libro, titulada «aprender a pensar», no debe llevar a equívoco. No se trata en ningún caso de un libro meramente divulgativo, que no pudiera ser de provecho para el lector especializado. Al contrario, esta introducción al pensamiento fichteano es una exposición de Fichte en toda regla, en la cual las exigencias de claridad y accesibilidad no socavan la profundidad de los temas a tratar. El mismo estilo de Rivera de Rosales es por lo general en sus trabajos genuinamente claro, y no acostumbra a utilizar barroquismos ni logomaquias oscuras. Siendo además el autor uno de los mayores expertos en Fichte en nuestro país, el resultado ha sido una presentación del idealismo fichteano que alcanza magistralmente la exhaustividad, la profundidad y la precisión. Tales exigencias son siempre necesarias, pero lo son más aun tratándose de un filósofo de tan difícil acceso. El reto era considerable, y se puede decir que Rivera de Rosales ha salido más que airoso del mismo.

Presenta Rivera de Rosales el pensamiento fichteano dividiéndolo en dos fases principales y claramente diferenciadas. Entre ambas etapas de la evolución filosófica de Fichte se sitúa la famosa polémica acerca del ateísmo, que lo marcó profundamente. A la explicación de la primera etapa de Fichte dedica Rivera de Rosales el primer capítulo. El primer Fichte, el de Jena, despliega su pensamiento a partir del impulso de la filosofía kantiana. El proyecto de este primer Fichte es dar una exposición clara y, sobre todo, *sistemática* de la filosofía de Kant, del «espíritu» de esta filosofía, como él mismo decía. Se trata de dar a la filosofía trascendental kantiana la forma definitiva de sistema y, para ello, la exposición ha de partir desde la base de todo el conocimiento y la moral: la libertad. Fue ante todo, nos explica el libro, la lectura de la *Crítica de la razón práctica* lo que llevó a Fichte a abrazar definitivamente la filosofía kantiana. Este poner la libertad

* Doctor en Filosofía por la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Consejería de Educación, Comunidad de Madrid. E-mail: rafael.aragues@gmail.com

como fundamento de todo el sistema filosófico tenía también consecuencias políticas, y Rivera de Rosales se hace cargo desde el principio del compromiso de nuestro autor con la libertad de expresión y pensamiento y de su defensa de la Revolución francesa frente al absolutismo del Antiguo Régimen. Pero volvamos al plano especulativo. La polémica entre Reinhold, continuador de Kant, y el escéptico Schulze dejó claro para Fichte el camino a seguir, a saber, «que el principio o punto de partida de la filosofía tenía que ser puesto en el Yo como acción y libertad, y no en el ámbito teórico de la representación, como había hecho Reinhold» (p. 26). A partir de entonces se suceden las distintas publicaciones, si bien inacabadas, de su pensamiento en esta primera época. Destaquemos aquí tres solamente: *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794/95) y la que Rivera de Rosales nos presenta como la plenitud de esta etapa, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1797/98). En estas obras plantea Fichte un sistema de la libertad inspirado en ideas kantianas. Kant había demostrado en la *KpV* que el *Faktum* de la razón pura práctica, la conciencia de la ley moral en cada uno de nosotros, implica indudablemente el concepto de libertad. Los humanos somos libres, responsables y autores de nuestros propios actos, no somos meros eslabones de la cadena causal determinista que explica todo fenómeno natural, incluidos los psicológicos. No sólo somos fenómenos, pues en caso contrario nuestras acciones se explicarían exclusivamente por causas fenoménicas, por, pongamos por caso, nuestro entorno social, nuestra infancia o nuestros miedos y pulsiones. Muy al contrario, también somos noúmenos, capaces de resistirnos a esa causalidad de lo fenoménico, capaces de actos libres, esto es, incondicionados y autónomos. Nuestra conciencia moral es así el pórtico de entrada hacia lo incondicionado.

Esa libertad que nos caracteriza, subraya Rivera de Rosales en su explicación, no es una cosa, sino ante todo una *acción*. La libertad es la acción de autodeterminación del Yo sobre sí mismo. Fichte lo llama también: auto-posición. El Yo trascendental, la base que Kant había encontrado para todo el conocimiento y toda la moral, es esencialmente libertad, acción autodeterminada, auto-posición. El Yo se pone a sí mismo, se afirma a sí mismo, se da a sí mismo la existencia. Pues en eso consiste el ser del Yo: en su acción ininterrumpida de ponerse, de saber de sí mismo. Fichte denomina a esta acción originaria del Yo intuición intelectual, pues es un conocimiento directo e intelectual de sí mismo, y precisamente mediante ese saber de sí se da su ser. El primer principio del sistema es, por tanto, lo incondicionado, la libertad, la auto-posición del Yo, y en él está pensada la unidad originaria entre saber y ser. Para el Yo, igual que ya barruntara

Descartes, ser y saber de sí son lo mismo. Conocerse es su ser, y su ser consiste en esa acción de autoconocimiento y auto-posición.

Prosigue Rivera de Rosales explicando los siguientes pasos del sistema del primer Fichte. El Yo fichteano no se queda encerrado en sí mismo, sino que, digamos por definición, se conoce y expone en un mundo. Pues conocer es contraponer, distinguir (cf. p. 35). El Yo se conoce a sí mismo solamente en la medida en que se contrapone a un mundo y se realiza en él. El Yo sólo se conoce como Yo y es, por tanto, verdaderamente Yo, si consume su libertad, pero consumir su libertad implica realizarse en el mundo. Este paso del Yo al mundo es lo que Fichte denomina «deducción genética» y uno de los puntos más complejos de su pensamiento, que Rivera de Rosales expone con decisión y síntesis. En el fondo de estas ideas fichteanas reside, tal como continúa la exégesis de Rivera de Rosales, la contradicción inherente al Yo racional: que el Yo es a la vez finito e infinito; finito, porque en ese conocerse a sí mismo se contrapone siempre a un No-Yo; infinito, porque se ve abocado a lo otro, anhela rebasar su propio límite, porque quiere y debe realizar plenamente en el mundo su realidad originaria y racional y anhela, por tanto, rebasar todo límite contrario a ello. Y nótese una vez más que en el curso de su exposición, Rivera de Rosales combina, como decíamos al comienzo, la claridad meridiana con la síntesis y la radicalidad de las cuestiones: no acostumbra a esquivar las cuestiones complicadas y oscuras en Fichte, como es, en este punto, la idea fichteana de que el Yo es fundamento *ideal* pero no *real* del No-Yo. El No-Yo, explica Rivera de Rosales, no es una creación del Yo, sino que le viene dado, y tanto más le es necesario al Yo un No-Yo, pues sólo contraponiéndose con este último es él mismo un Yo. Como es sabido, la idea de un Yo que crea causal o realmente al No-Yo es uno de los principios fundamentales de la teología cristiana: Dios padre crea el mundo de la nada. Pero tal Dios, personal, creador del cielo y de la tierra, es desde el punto de vista fichteano una idea problemática. En efecto, ¿cómo va a ser libre y tener conciencia de sí mismo ese Dios sin un mundo, sin un No-Yo que lo limite antes de la creación? Aquí comenzaron, se observa en el libro, las acusaciones de ateísmo contra nuestro autor. Y, sin embargo, Fichte no hacía más que mantener consecuentemente el idealismo trascendental inaugurado por Kant: «el Yo es el fundamento de la experiencia, pero un mundo real es condición indispensable» (p. 40). Esta dualidad y contraposición entre Yo y No-Yo se convierte en Fichte, nos explica el libro, en una tarea moral: la de que el Yo realice sus fines en el mundo, que la razón y la ley moral se hagan efectivas. La exposición de esta primera etapa del pensamiento de Fichte se cierra con referencias a su pensamiento político, de claro tinte rousseauniano, y a su obra *El estado comercial cerrado* de

1800, que influyó, nos cuenta Rivera de Rosales, en el movimiento socialista alemán posterior. En aquél tratado Fichte argumentaba a favor del derecho al trabajo y a condiciones materiales indispensables para ejercer la libertad que como seres humanos nos caracteriza.

El segundo capítulo del libro explica pormenorizadamente la polémica sobre el ateísmo y la transición del pensamiento de Fichte a una reflexión centrada en el concepto del Absoluto. Dos artículos publicados en 1798 en la *Revista filosófica* (*philosophisches Journal*) editada por Fichte y su compañero de universidad Niethammer desataron la polémica. Uno era de un joven kantiano radical llamado Friedrich Karl Forberg, el otro, un artículo del propio Fichte, en el que éste, casi forzado por el primero, clarificaba su posición respecto a la religión (*Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*). Ambos escritos, nos cuenta Rivera de Rosales, negaban la noción de un Dios teísta, esto es, personal y defendían una divinidad impersonal, si bien es cierto que Fichte de manera más elaborada. Eso desencadenó una acusación pública de ateísmo contra Fichte, que a la postre le costó su cátedra en la Universidad de Jena. La sucesión de acontecimientos es narrada meticulosamente por Rivera de Rosales, y la cosa acabó con Fichte residiendo finalmente en Berlín. A la acusación de ateísmo le siguió otra filosóficamente todavía más radical: la de nihilismo, levantada contra Fichte por Jacobi. Jacobi razonaba, como explica perfectamente Rivera de Rosales, de la siguiente manera: puesto que para Fichte el Yo puro es el principio de toda la filosofía, eso es tanto como afirmar que el Yo deduce de sí mismo la existencia de las cosas, lo cual es equivalente a reducirlas a la nada. Pues «toda realidad es explicada como un producto del Yo, de su imaginación y de sus conceptos, de modo que queda disuelta y evaporada en él» (p. 68). Rivera de Rosales señala certeramente cómo este ataque a Fichte servía a su vez a Jacobi para apuntalar su propia posición, a saber, que el acceso a lo verdaderamente real, a la realidad plena, no es posible mediante la razón, sino sólo mediante la fe. El idealismo, por contra, representado en Fichte, no sólo negaría la existencia de Dios, sino que convertiría todo lo real en el producto vacío de un Yo vacío. Como se explica, sin embargo, en el capítulo primero, esta acusación de nihilismo no hace del todo justicia a Fichte, pues su filosofía afirma que el Yo es fundamento ideal, pero no real del mundo. Con todo, la acusación debía tener algo de verdad, pues contribuyó a que Fichte mismo diera un viraje en su pensamiento. También Hegel, en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*, se hace cargo de esa crítica: que el Yo de Fichte, así como ya ocurría con la unidad sintética de la apercepción kantiana, son polos vacíos, y hace falta por ende otra fundamentación para el sistema de la razón.

Las acusaciones de ateísmo y nihilismo marcaron la evolución del pensamiento fichteano. Pero falta todavía un último factor explicativo de su transición a otra constelación de problemas filosóficos: el intenso debate con Schelling, del que también se hace cargo Rivera de Rosales, aunque se echa en falta en este punto una exposición más amplia de esa polémica tan interesante entre ambos filósofos. El libro nos la presenta, con todo, en sus cuestiones fundamentales: la de la relevancia de la filosofía de la naturaleza y la concepción de la naturaleza misma, y la del fundamento de todo el sistema. Todas estas polémicas hacen que Fichte transite finalmente a un nuevo planteamiento filosófico no ya centrado en el Yo trascendental sino en un nuevo concepto, en el que trabajaban igualmente por aquel entonces Schelling y Hegel: el concepto de Absoluto.

El ser absoluto o, sencillamente el Absoluto, es, como nos explica Rivera de Rosales, la respuesta de Fichte a las acusaciones de ateísmo y nihilismo. El Absoluto es el ser propiamente real y verdadero, pues el verdadero ser no es en otro ni tampoco es causado por otro, sino que es en sí y desde sí, causa de sí mismo. El Absoluto es, por tanto, en sí mismo, por sí mismo y a través de sí mismo. No necesita ni precisa de nada, no es engendrado, sino eterno y único (pues si hubiera otro, ambos se definirían mutuamente, sería relativo), es infinito, cerrado y completo. Este Absoluto es una necesidad del pensamiento. El ser, pensado racionalmente, es único e inmutable – por tanto, absoluto, en una línea de pensamiento que recuerda a Parménides y al neoplatonismo. Este concepto de Absoluto centra el debate del idealismo alemán desde la publicación de la filosofía de la identidad de Schelling (sobre todo, en *Darstellung meines Systems der Philosophie* de 1801). Fichte lo sitúa también en el comienzo de sus reflexiones filosóficas. Pero mientras Schelling aspiraba a elaborar un verdadero sistema del Absoluto, que expusiese la identidad del Absoluto en todo lo natural y lo espiritual, Fichte tiene, como explica Rivera de Rosales, un planteamiento diferente. Admite que el Absoluto es el ser verdadero, pero niega que la filosofía pueda nunca penetrar en su interior. La filosofía no puede aspirar a exponer el Absoluto, sino sólo su imagen: el saber absoluto. Tenemos, pues, el Absoluto y la imagen del mismo, el saber. Sólo acerca del saber es posible filosofar, elaborando una Doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Y el saber implica a su vez un desdoblamiento en saber y mundo. El mundo no es más que el producto del desarrollo del saber absoluto, y así lo desvela paulatinamente la Doctrina de la ciencia. Pero la conclusión última de ésta es la inanidad de saber y mundo, pues ambos se reducen al saber absoluto, y éste es, a su vez, una pura imagen del verdadero ser absoluto. De esta manera, Fichte evoluciona en su pensamiento y concilia su idealismo con una filosofía que, a pesar de todo, ni es nihilista – pues

existe el ser, el Absoluto –ni atea– pues ese ser absoluto es más o menos identificable con Dios, aunque sigue sin ser teísta.

El tercer capítulo del libro se ocupa de la exposición de este segundo Fichte, sintetizando el desarrollo de todo este segundo sistema. Es de destacar que Rivera de Rosales ofrece al lector una panorámica ordenada de los distintos momentos de este segundo sistema fichteano, toda vez que las distintas publicaciones y elaboraciones de la Doctrina de la ciencia en esta segunda etapa (1801/2, tres versiones en 1804, 1805, 1807, 1810, 1811, 1812, 1813 y 1814, estas dos últimas sólo iniciadas) tienden a desorientar al lego en la materia. El libro sintetiza lo fundamental de cada una de esas versiones ofrecidas por Fichte y hace una presentación de conjunto, sin ahorrar las referencias a tal o cual versión, para que quien quiera pueda profundizar en el estudio. De la multitud de ideas interesantes que se presentan en este tercer capítulo destaquemos aquí sólo dos, que muestran hasta qué punto la filosofía del idealismo alemán era todo un *cofilosofar*, como afirma Rivera de Rosales, entre Fichte, Schelling y Hegel. En primer lugar, Fichte se preocupó, al igual que posteriormente Hegel, por hacer su filosofía accesible al más común de los mortales. Para ello, una primera parte del sistema consistiría en un ascenso al Absoluto, un camino que parta de la conciencia sensible y desemboque en el saber absoluto, en el éter de la filosofía. Este proyecto, como se sabe, es similar al de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Posteriormente, Fichte elabora todo un plan de estudios de su filosofía, que Rivera de Rosales recoge en un epígrafe titulado «El método didáctico de Fichte».

En segundo lugar, destaquemos también la interesantísima contraposición entre Fichte y Schelling. Al respecto del Absoluto, Fichte admite sin tapujos que tal es el ser verdadero. Pero a diferencia de Schelling y Spinoza, el Absoluto no se identifica con la naturaleza. El Absoluto no puede ser nunca conocido ni expuesto en la naturaleza o, por utilizar un concepto más laxo, en el mundo en general. El Absoluto, para Fichte, es una evidencia racional, un postulado realista de su filosofía. Pero no se puede filosofar mucho más sobre él. El saber es sólo su imagen, y el mundo es el despliegue de ese saber, pero no el despliegue del Absoluto mismo. El Absoluto es, en sentido estricto, ser absoluto, lo absoluto, sin más, y cualquier otra determinación sobra (véase a este respecto una carta de Fichte a Schelling del 15 de enero de 1802). El Absoluto tampoco es la causa inmanente ni la causa transitiva del saber ni del mundo. La relación entre Absoluto y saber-mundo (pues en Fichte saber y mundo son una unidad) es la de una imagen. El saber-mundo no es el Absoluto, sino sólo la manifestación del Absoluto, y a eso, a conocer la mera manifestación del Absoluto, su imagen,

se limita la filosofía. Este saber que la filosofía conoce y desarrolla es «existencia o exterioridad del Ser absoluto, su imagen carente de un ser propio» (p. 101). Este es otro punto donde el lector queda con ganas de saber más. ¿Acaso tiene el Absoluto fichteano una interioridad y una exterioridad? ¿Por qué esas determinaciones y no otras? O dicho de otra manera, ¿por qué ha de manifestarse el Absoluto? ¿Qué razón hay para pensar que eso es así?

Nos quedan unas breves palabras para el capítulo final del libro, dedicado al Fichte más político. La exposición de Rivera de Rosales comienza con la concepción fichteana de la historia como el proceso de realización de lo racional en el mundo. En este marco, los seres humanos y nuestro devenir histórico son momentos en el despliegue de ese saber-manifestación del Absoluto. El destino final de la historia, el objetivo al que tiende su desarrollo, es la formación de un Estado cosmopolita universal. Esto no impidió a Fichte, no obstante, defender políticamente y apuntalar filosóficamente el nacionalismo alemán en el contexto de la invasión napoleónica. Pero en contra de la interpretación de Fichte como filósofo precursor del nacionalsocialismo (así lo defendía, por ej., Heinrich Rickert en sus lecciones de Heidelberg en 1933/34), Rivera de Rosales nos presenta este nacionalismo alemán de nuestro autor como algo, con todo, temporal y cosmopolita, como una fase, aunque decisiva, del desarrollo de la razón en el mundo. Con este cuarto capítulo se cierra este libro conciso y muy útil sobre el rico pensamiento de uno de los filósofos más complejos y a la vez radicales de la Historia de la filosofía.

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



Agustín MORENO FERNÁNDEZ, *Vida, orfandad y misterio. Invitación filosófica pospandémica*, Círculo Rojo, 2020, 119 pp.

Carlos Gómez*

Agustín Moreno, profesor de Filosofía en la Universidad de Granada, ha publicado diversos estudios sobre la religión en Ortega y Gasset, a través de las diferentes etapas de su pensamiento, y sobre René Girard, como *La evolución de la modernidad en la teoría mimética de René Girard: deseo, violencia, religión y libertad* (editorial de la Universidad de Granada, 2013), que constituyó su tesis doctoral. Y nos ofrece ahora su obra *Vida, orfandad y misterio*, como una invitación filosófica pospandémica. Dado que, cuando la publica en septiembre de 2020, aún no habíamos alcanzado ese momento, pues nos hallábamos en plena pandemia y no después de ella, lo que Agustín Moreno se propone es aprovechar el desastre –sanitario, económico, social– de extensión planetaria, para reflexionar sobre determinados aspectos del ser humano, quizá soterrados u ocultos en épocas menos calamitosas, en las que, acuciados por los aspavientos de lo urgente y azacaneados incesantemente por mil reclamos, olvidamos cuestiones importantes, que quedan taponadas o embotadas, como, entre otras, quizá, nosotros mismos.

Esa reflexión, desde esa coyuntura, a mí no deja de recordarme al excelente ensayo de Freud “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en el que el sabio vienés quiso poner de manifiesto que si algún bien había traído la guerra (se refiere, obviamente, a la Gran Guerra de 1914-1918) era haber puesto ante nosotros una realidad que preferiríamos siempre ocultar, pero que no podemos evitar, como es la muerte. Atribuida casi siempre a la casualidad o el azar, como si fuera un infortunio evitable (“Si no hubiera subido a ese avión, si la ambulancia hubiese llegado a tiempo...”), en la guerra son tantas las balas y tantas las muertes que, querámoslo o no, nos hemos de hacer cargo finalmente de que todo, también nuestro amado yo, ha de morir. Cosa que sabemos desde bien pronto, pero que no nos acabamos de creer... hasta que por la muerte de seres queridos, con los que nos identificábamos, la realidad nos la hace patente

* Catedrático de Filosofía Moral y Política, UNED, Pº Senda del Rey, nº 7, 28040, Madrid, cgomez@fsf.uned.es.

y nos inflige también un duro golpe, haciendo saltar en pedazos la ilusión de omnipotencia en la que preferiríamos de manera engañosa refugiarnos. Pero Freud no quiere extraer una consecuencia deprimente con tales observaciones y, menos aún, exaltar la muerte misma, sino procurar hacerla entrar en nuestra consideración para que así apreciemos mejor la vida y, dado que tenemos los días contados, los aprovechemos mejor. Por eso concluye su estudio parafraseando el viejo adagio latino *Si vis pacem, para bellum* (“Si quieres la paz, prepárate para la guerra”), haciéndole decir: *Si vis vitam, para mortem* (“Si quieres vivir, prepárate para morir”).

Y creo que un planteamiento similar, aunque el autor no cite el texto freudiano, es el que subyace en la propuesta de Agustín Moreno. Pese a sus indudables males, la pandemia ha sido la ocasión de desintoxicarnos de modos de vida que funcionan como parches para heridas, contingencias y necesidades que no querríamos ver, prefiriendo narcotizarnos a fin de dar la espalda a la vejez, el dolor, la enfermedad y la muerte, que ahora se nos han colocado enfrente. Pero los interrogantes a que nos hemos visto impelidos pueden suscitar un mayor interés por comprender quiénes somos, en cuanto seres atravesados por la carencia existencial, por una privación que vuelve imposible el sueño de lograr la completud, debido a lo cual bien nos podríamos considerar como huérfanos de una plenitud, a la que no podemos renunciar y que, sin embargo, no podemos alcanzar. Mas estos límites no solo habrían de considerarse como rémoras o coacciones a superar, sino asimismo como condición de posibilidad de lo humano y abrimos a nuestra enigmática fraternidad y libertad finita.

De ahí que Agustín Moreno proponga un “humanismo del misterio”, pese a que el término esté cargado en muchas ocasiones, sobre todo desde una perspectiva positivista, de resonancias peyorativas. Pero no tendría por qué ser así. En diversas ocasiones, recuerdo por mi parte, se ha diferenciado entre diversos niveles de cuestionamiento, entre problema, enigma y misterio. Si un problema nos plantea cuestiones para las que aún no tenemos respuesta, al menos podemos fijar con cierta precisión los términos del mismo, y además objetivarlo ante nosotros, para, así distanciado, tematizarlo. En cambio, en el enigma ni siquiera el planteamiento es tan riguroso y, en el caso del misterio, a esas dificultades tanto de las posibles soluciones como de las preguntas mismas, se agrega el que no podemos diferenciarlo, objetivándolo ante nosotros, sino que más bien nos vemos insertos en él, que nos envuelve. Ahí radica el que los fenomenólogos de la religión se refieran a lo sagrado como “misterio tremendo y fascinante”, sin que al hablar del misterio haya que apelar a una zona o sector determinados de

la realidad –la que albergaría los presuntos misterios–, sino a una ruptura de nivel o a una nueva perspectiva por la que es toda la realidad la que se manifiesta como tal. Pues como recordaba el Wittgenstein del final del *Tractatus*, aun cuando algún día hubiéramos resuelto todos los posibles problemas científicos, nuestras más radicales inquietudes vitales no se habrían rozado ni siquiera en lo más mínimo. Lo cual entronca, como el autor no deja de recordar, con la inextirpable disposición a la metafísica de la que Kant habló, aunque carezcamos de la posibilidad de resolver los interrogantes por ella planteados. Sin que hayamos de despacharlos con el pretexto de su irresolubilidad, pues, por irresolubles en efecto que sean, permiten acoger nuestras inquietudes y nuestra condición. Para lo que no es preciso, por lo demás, situarse de modo forzoso desde la perspectiva del hombre creyente, pues también cabe una percepción o vivencia de lo sagrado, desde un punto de vista agnóstico o ateo, como, entre nosotros, ha manifestado, por ejemplo, Fernando Savater.

Es por lo que Agustín Moreno propugna un humanismo que, sin desconocer otros rasgos propuestos por diferentes humanismos, quiere hacer hincapié en aquel que, anterior a todos ellos, se haga cargo del carácter interrogativo del ser humano, de su condición enigmática y misteriosa, que puede ser compartida desde muy diferentes visiones del mundo y del hombre. Y es este situarse en las preguntas que a todos nos conciernen el que permitiría evitar los dogmatismos de uno u otro sentido, que pretenden dar por resuelto lo que todavía sigue abierto y pendiente.

Por mi cuenta, no quiero dejar de recordar a este respecto lo que en alguna ocasión subrayó con tino José Luis Aranguren, al indicar que los que suelen oficiar de metafísicos profesionales, ofreciendo respuestas a todos los problemas de nuestra visión del mundo, y los escépticos, que niegan la legitimidad del preguntar porque se piensa que no se va a ser capaz de responder, se hermanan en la común consigna de silencio, bien sea porque todo se haya al fin resuelto, bien porque se prohíba plantearlo dado su carácter finalmente irresoluble. En cambio, la filosofía de inspiración kantiana, entendida en amplio sentido (que en nuestros días alcanzaría asimismo a los principales autores de la Escuela de Frankfurt), prefiere moverse en el límite, en la frontera de nuestra condición (recuérdese a Eugenio Trías), si es que tal filosofía, en efecto, como señaló Eugen Fink, está atravesada por el *pathos* de la finitud.

En la segunda parte de su obra, Agustín Moreno presenta, de forma un tanto rapsódica, diferentes acercamientos a cinco grandes aspectos de nuestro vivir,

como son el deseo, el amor, la muerte (cuyas observaciones me han parecido especialmente pertinentes), el sentido y el tiempo, tomados, aun modificados o reelaborados, de artículos publicados originalmente en el diario *Ideal* de Andalucía.

Mas, sin detenernos ahora más en ellos, sí me gustaría indicar que, por más acertada que, en conjunto, la propuesta medular de Agustín Moreno me parezca, dado que no podemos tampoco quedarnos en el nudo interrogante, sería de interés que el autor se adentre y aventure en esbozos de respuestas. Estas, por tentativas y provisionales que fueran, complementarían las cuestiones comunes con propuestas de canalización. Es tarea que quizá el autor ofrezca en obras posteriores y que por mi parte sería celebrada y bienvenida.

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



Gabriel AMENGUAL COLL, *Hitos históricos de la Antropología Filosófica*, Granada: Editorial Comares, 2020, 213 pp.

Andrés Ortigosa*

El libro de Gabriel Amengual Coll consiste en un recorrido de las ideas acerca del ser humano de los principales filósofos de la antropología filosófica desde el siglo XVIII, con Immanuel Kant, hasta llegar al siglo XX con Michel Foucault. Para exponer la relevancia de este libro voy a pasar a presentar tres motivos por los que merece que se le preste especial atención.

En primer lugar, no es un recorrido al uso como se suele ver en otras obras de antropología filosófica. La propia estructura del libro tiene algo que fascina y resulta novedoso: la selección de los doce autores sobre los que se centra cada capítulo. En el prólogo, Amengual señala que «pensamiento filosófico sobre el hombre lo hay desde que se hace filosofía, con más o menos dedicación. En cambio, antropología filosófica es una creación moderna» (p. XI). Esto le llevará a considerar que los autores que deben estudiarse en antropología filosófica no siempre tienen que ser los grandes filósofos de cada siglo. Así, por ejemplo, no encontramos un capítulo dedicado a la antropología filosófica de Hegel, sino que de Kant y Herder se pasa a Feuerbach y Kierkegaard. Esto se debe a que, en relación con la antropología filosófica, los filósofos verdaderamente importantes son aquellos que han tomado al ser humano como capital de su pensamiento.

En segundo lugar, creo que otro fuerte del libro es su escritura. La manera de escribir de Amengual no es común. Lo primero que sorprende al abrir el libro es la cantidad de citas textuales que aparecen en cada página. Normalmente, cuando alguien lee un trabajo académico con tal abundancia de citas suelen ser trabajos tediosos, lentos y difíciles de seguir. Sin embargo, Amengual consigue hilvanar una cita tras otra de manera que la lectura se hace cómoda y ligera sin perder ni un ápice de claridad expositiva, lo que constituye un mérito que muy

*Doctorando por la Universidad de Sevilla y miembro del grupo de investigación *El idealismo alemán y sus consecuencias actuales* (HUM 172). Correo electrónico: ortigosaandres@gmail.com.

pocos autores pueden realizar. Esta capacidad del catedrático de la Universidad de las Islas Baleares es tan notoria que estoy convencido de que cualquier lector verá el enorme mérito del autor del libro.

En tercer lugar, el orden en cinco secciones de los doce filósofos es muy interesante por la manera que tiene de agruparlos. Por eso, pasaré a exponer las secciones en las que está dividida la obra y a comentar los capítulos que las componen.

La primera sección se titula *Los inicios*. En ella están los autores que pueden ser considerados como «representantes de dos líneas de la antropología filosófica: Kant, la que piensa el hombre desde la universalidad de la razón y Herder desde la diversidad cultural y de época histórica» (p. 5). Estas dos líneas se mantienen a lo largo del libro cuando se expone a cada autor. Y en este sentido, el inicio es tremendamente relevante para entender la antropología filosófica. Pues bien, el capítulo I trata sobre Kant y comienza con una discusión de lo más interesante acerca de si en realidad, en la obra *Antropología en un sentido pragmático* hay influencia o no de su *Crítica de la razón pura*. Además, también presenta peculiarmente a Kant como autor de un giro antropológico, y también antropocéntrico, es decir, como el filósofo que pone al ser humano como capital del pensamiento, y con ello, desde la razón y la universalidad.

Por su parte, el capítulo II es sobre Herder. En él, se ensalza a Herder por unirse a la tradición filosófica que defiende que el ser humano es el único animal con un lenguaje innovador. Como sagazmente observa Amengual, lo novedoso es que comienza desde la propia condición biológica del ser humano para suplir el resto de sus deficiencias en los sentidos que tiene respecto del resto de animales. Esto se acaba traduciendo en que el lenguaje es la libertad porque el ser humano no queda reducido a su frontera animal, sino que tiene una amplitud mayor. Para entender esto, Amengual nos sitúa en el uso que hace Herder de la palabra *humanidad* (*Humanität*), que tiene un doble sentido. Por una parte, se refiere a la humanidad en cuanto que género humano. Pero por otra, se refiere a una cualidad que hace al ser humano verdaderamente humano. El primer sentido (el género humano) tiene su fin en el segundo (la humanidad), y esto es el sentido de toda la historia: «en la historia real de la humanidad el hombre se desarrolla hacia aquello que es en lo más profundo» (p. 45). Esto constituye el motivo por el que después resumirá esta idea de Herder en que «la filosofía del hombre debe hacerse filosofía de la humanidad» (p. 46).

En la segunda sección, titulada *El giro poshegeliano hacia la antropología* se trabajan a Feuerbach y a Kierkegaard. Como puede intuirse ya, esta sección está dedicada a los discípulos –más o menos díscolos– de Hegel. Estos tomaron al hombre y su existencia como punto de partida de su pensamiento. El capítulo III es acerca de Feuerbach. Lo más destacable de este filósofo creo que es que frente a Hegel y, en general, como crítica al idealismo, estableció un distanciamiento con la historia y se centrará en la naturaleza humana. Esto habilita al filósofo alemán para realizar un giro al mundo de la vida. Es gracias a este giro que Feuerbach pueda proponer que la filosofía pase a ser una antropología. Esta maniobra no tiene otro sentido que la de abandonar las especulaciones y cavilaciones más abstractas para retornar a la realidad. Pero la realidad solo puede ser entendida como realidad por el hombre y siempre desde él. Amengual lo resume así: «la antropología filosófica de L. Feuerbach es la transformación de la onto-teo-logía en una onto-antropo-logía» (p. 59).

Enfocado también en la existencia del ser humano aparece Kierkegaard en el capítulo IV. Para él cada persona es un «sí mismo». Esto significa que frente a conformarse con lo dado –esto último es la «actitud estética» según Kierkegaard– hay que tomar una intervención más activa –esto es una actitud ética–. En este sentido, «el que vive éticamente se hace hombre universal. Por ello en esta obra el proceso de hacerse sí mismo, el nacimiento del hombre propio, es un acto de voluntad» (p. 66). Así, cada uno tiene que elegir su sí mismo. Es un hacerse, entenderse como existente con interioridad. Estas ideas supondrían un punto final al idealismo alemán y la apertura del existencialismo.

La tercera sección es *El vitalismo*. En ella se trata a los autores que se centran en la filosofía de la vida y su relación con el ser humano. Por supuesto, no puede faltar Nietzsche, que aparece en el capítulo V. En este se nos induce a entender a Nietzsche como un filósofo cuyo mayor mérito en la antropología filosófica no es definir qué es el hombre, sino qué puede, debe y será el hombre. Es una manera totalmente novedosa en la historia de filosofar acerca del ser humano. Esta forma de filosofar sobre el hombre termina de perfilarse cuando se propone al ser humano como «puente» –esto es, la célebre teoría del superhombre– hacia la autosuperación. Lo novedoso, como se percata Amengual, es que no es una propuesta de un ideal estático, sino que es siempre cambiante. Por ello el hombre es ser de futuro, abierto a posibilidades ilimitadas, lo que le lleva a una continua «autodestrucción y autoconfiguración, por lo que toda forma de existencia conseguida ha de ser quebrada por mor del futuro» (p. 91).

También, en relación sobre cómo hay que afrontar las vivencias del ser humano, Amengual expone la filosofía antropológica de Blondel en el capítulo VI. Su obra principal, *La acción*, pese a tratar una gran diversidad de temas, es enfocada desde el ser humano. Para Blondel el ser humano es un ser de deseos. Es más, es por el deseo que nos planteamos para qué y por qué vivir, siendo esto el deseo de trascender lo conocido. Sin embargo, Blondel establece una escisión clara entre el plano teórico y el plano práctico, siendo este segundo siempre el principal, rompiendo con el intelectualismo. Por intelectualismo, Blondel considera la creencia ingenua de que una «solución especulativa del problema de la vida es equivalente a su solución efectiva» (p. 97). Dado que el intelectualismo queda anulado, entonces Blondel considera que el ser humano es un ser que siempre está queriendo. Eso es lo que le empuja a realizar acciones. Pero las acciones son más que sucesos voluntarios. La acción es la que nos permite un autoconocimiento de nosotros mismos, porque toda acción tiene algún sentido para el sujeto que la realiza. A esto hay que sumarle que el ser humano, para Blondel, está continuamente actuando. Esto nos revela que, en el ser humano, la acción tiene un carácter existencial, siendo «intrínseca a la propia naturaleza del hombre» (p. 99).

La cuarta sección es titulada *Los fundadores*. En ella se presenta el debate clásico sobre las disputas entre si el fundador de la antropología filosófica fue Scheler, Plessner, o Gehlen. En cualquier caso, Amengual no ignora el debate, pero reconoce la obra de estos tres autores como fundadores y se decide a exponerla. En el capítulo VII se trata a Scheler. En este capítulo hay que destacar la manera en la que Amengual explica cómo se encauzó Scheler hacia la antropología. En sus escritos de juventud, que eran originalmente sobre ética en una primera etapa, Scheler se percató de que en realidad lo que está de fondo es el problema de qué es el ser humano. Esto lo realiza del siguiente modo: reconoce al kantismo haberse postulado como teoría ética universalmente aceptable, pero le recrimina la vacuidad de esta misma teoría, el exceso de formalismo. Esto llevará a Scheler a pensar acerca de la vida emocional y, en última instancia, a acercarse a la reflexión sobre el ser humano. Por este motivo es uno de los fundadores, porque el punto capital de su pensamiento termina por ser el ser humano. Por supuesto, su reflexión del ser humano desemboca en *El puesto del hombre en el cosmos*, obra que Amengual expone claramente en su libro. Pero lo más llamativo creo que es esto: el recorrido perfectamente explicado desde la ética hasta la antropología.

También el capítulo VIII, dedicado a Plessner, trata de presentarnos la fundación de la antropología filosófica. Para este autor, la característica principal del ser humano es la excentricidad. Parte de la excentricidad. Como expone Amengual, la excentricidad lo diferencia de animales y plantas pues consiste en ser consciente de su posicionalidad –la posicionalidad es lo que diferencia a los seres vivos de los no-vivos–. Ahora bien, en el ser humano la excentricidad implica sentirse anulado en el mundo, e inserta una imperiosa necesidad de fundamento de la existencia. Como destaca Amengual, podemos considerar a Plessner como el creador del *homo absconditus*, es decir, la idea de que el ser humano es un misterio para sí mismo, que será la pregunta principal sobre la que girará toda la antropología filosófica. De ahí su puesto como fundador.

El capítulo IX es sobre Gehlen. Su concepción de la antropología es muy concreta, pues Gehlen la divide en antropobiología y antropología de la acción. En su antropología filosófica, Gehlen lo que intenta es unir estos dos caminos. Sin embargo, el camino que trazará Gehlen es el de hacer de la antropología una ciencia empírica, pues «Gehlen quiere dar un carácter estrictamente científico a su antropología filosófica, el cual exige alejarse del ámbito de la vivencia y desechar metódicamente la reflexión (a diferencia de Scheler) y dirigir su atención al ámbito objetivo del comportamiento y del rendimiento, que pueden ser constatados empíricamente» (p. 144). Esto le revela a Gehlen al ser humano como el ser vivo deficiente. Es decir, destaca por sus deficiencias. Esta idea la expone por tres motivos que son ya muy conocidos en la literatura sobre antropología: el ser humano carece de instintos, carece de órganos apropiados para la percepción y carece de entorno. Tiene por eso la tarea de construir su propio mundo, pero no un mundo biológico, sino cultural, como consecuencia de la acción del ser humano. Este mundo cultural tiene por excelencia la creación de las instituciones, que son justamente las que garantizan la seguridad del grupo. Como se puede ver, es un enfoque novedoso respecto de los de Scheler y Plessner, lo que lo habilita a estar entre los fundadores.

Finalmente, el libro tiene como quinta sección a *Los críticos*. Esta sección representa la actitud honesta del academicismo. No solamente nos trae las líneas de Heidegger, Horkheimer y Foucault, sino que Amengual presenta las críticas de estos tres filósofos a la disciplina de la antropología filosófica. Desde mi punto de vista, esto es una de las cosas que mejor ejecuta el autor. Presentar las críticas a la disciplina que él mismo está exponiendo es un acto de honestidad intelectual que se echa en falta en otras obras, por lo que, en este caso, creo que es especialmente meritorio.

El capítulo X es sobre Heidegger. Amengual, como decía, presenta la crítica de Heidegger a la antropología. Para él, la antropología filosófica solamente es filosófica en la medida en que se pregunta por la esencia del hombre. Por tanto, es en realidad una ontología regional. Además, a Heidegger le preocupa la antropologización de la filosofía, que supondría su vaciamiento del concepto de filosofía para reducirlo a antropología, es decir, el reducir la ontología a la supremacía de una ontología regional. Por eso afirma Amengual que Heidegger reivindica que el hombre es un objeto de estudio que solo se puede entender desde las claves ontológico-existenciales, insertado en ellas: «el hombre no es, pues, el centro o el fundamento de la filosofía, sino su punto de partida, el hombre sólo interesa como capítulo preliminar de esta ontología, como preontología» (p. 176).

El XI capítulo es sobre Horkheimer. Este autor criticó a la antropología filosófica el ser una disciplina que se basa en la búsqueda de constantes históricas del ser humano para realizar afirmaciones ahistóricas. Sin embargo, lo más interesante de este capítulo es la exposición que Amengual realiza de la máxima horkheimeriana: la defensa del individuo, pero la crítica al individualismo. Para él, el «individuo» aparece como noción con la Reforma. Con el liberalismo burgués, el individuo aparece como un ser que siempre está pensando en su propia autoconservación. Pero pensaba y planeaba por sí mismo. Sin embargo, con la metamorfosis del capitalismo a capitalismo monopolista, el individuo quedó replegado sobre sí. Ya no puede planear por sí mismo porque está subyugado a las fuerzas económicas y sociales. En este aspecto, la economía que había dotado de individualidad al liberal burgués se pierde, y lo subyuga. Creo que Amengual resume esta última idea de una manera muy precisa cuando sentencia que «en un mundo de medios, también el sujeto se ve transformado en medio» (p. 184).

Por último, el capítulo XII es sobre Michael Foucault. Lo que suele ser más llamativo es su proclamación de la muerte del hombre. Esto no es otra cosa que un despertar del sueño antropológico, es decir, «el hombre» es una creación reciente, de la Modernidad. Pero con esta noción, «el hombre» se llega a una negación de lo particular y finito, apresado en su temporalidad, que es el sujeto. Por eso, la muerte del hombre es la negación del sujeto, un intento de cristalizarlo en pura objetividad. Esta objetivación ha venido de la mano de ciencias modernas humanas, como la filología, la economía y la biología, con intención de ser atemporal, mientras que el sujeto es la respuesta que se genera en una episteme cuando se pregunta «¿qué soy hoy?». En este aspecto, Amengual expone claramente que «lo que Foucault subraya con insistencia es que va a engendrar

también nuevas formas de sujetos: el anormal, el insensato, el indigente, el vicioso, el homosexual, el loco, etc.» (p. 194). Precisamente por esta objetivación, por este olvido del sujeto, se nos ha olvidado el cuidado de sí. Esta última noción hace referencia al trato ético con nosotros mismos. En definitiva, el cuidado de sí es el modo de ejercer la soberanía del sujeto sobre sí mismo. Es este tránsito el que augura que la muerte del hombre es la muerte de la antropología. Como expone Amengual «la pregunta antropológica se convierte en ética (...): la búsqueda de una nueva forma de vida, de una vida feliz tomando en consideración, es más, centrándola en el cuidado de sí» (p. 198).

Finalmente, el libro cierra con un breve epílogo sobre las líneas actuales de la antropología filosófica. La antropología filosófica es siempre una disciplina abierta al diálogo con el resto de las ciencias, y eso es justamente una de sus riquezas: la diversidad que se integra en su interior. De ahí que Amengual diferencie tres senderos en los que se está haciendo antropología filosófica actualmente. El primer sendero sería en diálogo con la biología, en el que encontramos la duda de si la cultura es natural en el ser humano o no, o las comparativas entre el ser humano y los animales. El segundo sendero es la antropología con la neurología que será importante «especialmente por lo que se refiere a la libertad, los sentimientos y las motivaciones» (p. 201). El tercer sendero es la relación entre antropología y ética, para reflexionar sobre la manera que tenemos de vivir, de proponernos fines, o del uso de la razón instrumental.

En conclusión, la obra de Amengual es un brillante recorrido histórico bien seleccionado que presenta las claves de la antropología filosófica con un orden en secciones que es bastante congruente. Además, gracias a su epílogo es aperturista con el presente de esta disciplina. Por estos motivos, es una obra absolutamente recomendable para cualquier persona que esté interesado en la antropología filosófica y el pensamiento antropológico de cualquiera de los filósofos que se trabajan en el libro.

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



Jon ELSTER, *Una introducción a Karl Marx*. Siglo XXI: Madrid, 2020, 212 pp.

*Roberto Cruz Palmera**

Jon Elster es uno de los pensadores más destacados del marxismo analítico, agudo crítico de la economía neoclásica y de la ciencia política. Ostentó la dirección del Instituto de Investigación Social de Oslo, además, fue catedrático de Ciencia Política en la Universidad de Chicago.

El trabajo del profesor Jon Elster se estructura en diez capítulos (I. «Panorama general», II. «Metodología marxista», III. «Alienación», IV. «Economía marxista», V. «Explotación», VI. «El Materialismo histórico», VII. «Conciencia de clase y lucha de clases», VIII. «La teoría política de Marx», IX. «La crítica marxista de la ideología», X. «¿Qué vive y qué está muerto en la filosofía de Marx?»).

Al finalizar los capítulos (I-IX) el autor ofrece una bibliografía clave para seguir avanzando en los temas tratados en cada apartado. No se trata de una mera recapitulación bibliográfica; pues redacta una valiosa crítica, aunque sucinta, para cada uno de los textos citados. Esto no ocurre en el capítulo X, a mi juicio, porque dicho apartado es en realidad un espacio reservado a las conclusiones del libro.

En el Cap. I su autor nos muestra un compendio sobre la vida y obra de Marx. La calidad del capítulo es impresionante, un nivel que mantiene hasta la última frase del texto. En este apartado se explica un recorrido histórico sobre la vida de Karl Marx (1818-1883), describiendo las etapas más relevantes de dicho pensador en pocas líneas, también aparece un extraordinario resumen para cada una de las principales obras de Marx (*Revolución en Alemania; La sociología de los políticos franceses; Estudios y escritos económicos; El capital; Elementos fundamentales para la crítica de la filosofía política; Una crítica de la economía política*; entre otras). Al mismo tiempo, encontramos una referencia sobre Marx y Engels, así como un sugestivo análisis sobre el marxismo después de Marx.

* Doctor en Derecho. Universidad de Navarra. Dirección de contacto: rcruz.3@alumni.unav.es.

El Cap. II está dedicado a la metodología marxista, es, a mi juicio, uno de los apartados más importantes de la obra, dado que nos aproxima a la comprensión del método de Marx. Su autor expone una metodología marxista que debe comprenderse a partir del rechazo de tres presupuestos. El primero, *el holismo metodológico*, esto es, impugnar la tesis de que en una vida en sociedad coexisten colectividades irreducibles a manifestaciones sobre los miembros individuales. El segundo, *la comprensión funcional*, es decir, tratar de explicar los fenómenos sociales en términos de sus consecuencias beneficiosas para alguien, pese a no haber sido demostrado ningún propósito por producir dichas consecuencias. El tercero, *la deducción dialéctica*, o sea, una forma de pensar derivada de la lógica de Hegel. El autor nos explica por qué los dos primeros elementos (*holismo metodológico y comprensión funcional*) están separados de la ciencia social no marxista. En lo que respecta a una explicación funcional del marxismo, Jon Elster sostiene que Marx fue capaz de explicar la movilidad social ascendente subrayando los beneficios económicos que las clases capitalistas adquieren a causa de la posesión de un flujo continuo de nuevos miembros (pp. 24-34).

En el Cap. III Jon Elster da cuenta, entre otros tópicos, de los errores más relevantes que detectó Marx en el capitalismo; estos son: ineficiencia, explotación y *alienación*. Sobre este el último, nos explica que la noción de *alienación* defendida por Marx se distancia del concepto de Hegel, dado que Hegel le proporciona un significado de «negación» que se sitúa entre la unidad primitiva y la unidad diferenciada en la historia de la humanidad; mientras que para Karl Marx la *alienación* se ubica en un período histórico análogo, pero a nivel de los individuos. La disconformidad conceptual se relaciona con la discrepancia entre el individualismo ético de Marx y el holismo ético de Hegel (p. 45).

Resultan igualmente interesantes las aportaciones sobre el fetichismo que aparecen en este apartado. Para Marx –en el marco del capitalismo– el fetichismo se construye en una idea vaga sobre la capacidad inherente que tiene el capital de producir, una falsa capacidad que desconoce el proceso de trabajo. Sostiene además que obreros y capitalistas se emplazan en dicho error. Así, cuando un capitalista contrata un elevado número de obreros y su productividad aumenta de manera relevante, superando al número de obreros, ambos –tanto obreros como capitalistas– creen erróneamente que el poder de producción adicional obedece al capital y no a la mano de obra. Seguidamente, en lo que respecta al fetichismo de la mercancía, Marx sostenía que los bienes podrían cambiarse, aparentemente, en una determinada proporción debido a los valores intrínsecos de los bienes; pero esa idea, según Elster, no es convincente (p. 61).

El Cap. IV se enmarca en la teoría económica de Marx, varios son los temas tratados en este apartado (*teoría del valor del trabajo, reproducción, acumulación y cambio técnico, teoría de la crisis*). Destacamos la teoría marxista de los precios, se trata de una teoría de equilibrio. Al igual que otros economistas neoclásicos, Marx intentó dar una explicación en lo tocante a la formación de los precios a través de una *teoría del valor del trabajo*. En resumen: para Marx la proporción del valor, representada en la mercancía, solo podían entenderse a través de la cantidad del trabajo representado y requerido para su producción (pp. 63-67).

En el Cap. V destacamos las tesis de Marx sobre la explotación. Para Karl Marx una persona es explotada mientras realice un trabajo mayor del necesario para la producción de los bienes que este necesita consumir para su subsistencia. Para determinar la explotación bastaría con detectar si, a través de su trabajo, el sujeto produce bienes que serán destinados para el consumo de terceros. Es el caso del feudalismo, donde los trabajadores operan en su propia tierra algunos días; mientras que el resto de los días los *invierten trabajando* en la tierra del señor feudal. En este marco teórico los esclavos creen que todo trabajo realizado es trabajo impagado, olvidando que parte de él cubre el coste de producción de su fuerza de trabajo. Mientras que la clase obrera es una clase engañada, este engaño deriva de la creencia de que todo su trabajo está siendo remunerado al suponer que se les paga por hora trabajada (pp. 83-84).

El Cap. VI está dedicado al materialismo histórico. El materialismo histórico emana de la teoría empírica de la historia de Marx. Respecto al materialismo histórico, es entendido como un conjunto de generalizaciones macrosociológicas sobre las causas de la estabilidad y los cambios de las sociedades. Este materialismo tiene dos fases, en la primera fase se percibe como una teoría general de la estructura y dinámica de algún modo de producción; mientras que, en la segunda fase, aparece como una teoría de las secuencias históricas de cualquier modo de producción. Así pues, la primera fase estaría referida al común denominador de los modos de producción; mientras que la segunda, al factor que los distingue (pp. 108-110).

El Cap. VII está reservado a «la conciencia de clase y lucha de clases». Para crear las teorías acerca de las clases, Marx parte de un criterio conjunto de intereses objetivamente determinados, dichos intereses son creados a través de relaciones de explotación y dominio de producción. Para Marx las personas no quieren ser objeto de explotación o dominación; pero este deseo solo puede materializarse mediante una acción colectiva. Sin embargo, resalta que la

movilidad social ascendente, que podría producir un mejoramiento individual, es solo una opción para algunos; no para la inmensa mayoría de sujetos, pues no están dispuestos a pagar el precio de la movilidad. A partir de este panorama aparecen los problemas de la lucha de clases, al ser varias las clases sociales que están organizadas, encontramos que cada una pelea o representa intereses objetivamente opuestos entre sí. Este es el principal obstáculo para comprender el cambio social, pues, en definitiva, todos los conflictos sociales se circunscriben a la lucha de clases. Sobre este particular, podemos decir que dos son los criterios para determinar la transformación de un conflicto social en una lucha de clases; en primer lugar, que los miembros de los partidos políticos sean clases; en segundo lugar, que los propósitos trazados del conflicto aparezcan como intereses en cuanto a clases sociales; y no en cuanto a ciudadanos o grupos raciales (pp. 128-140).

El Cap. VIII. es, desde mi punto de vista, uno de los más interesantes, en este apartado se analiza la teoría política en Marx. Jon Elster nos explica las dos perspectivas entorno a la política marxista; en la primera, encontramos la política como parte de una superestructura y de fuerzas opositoras al cambio social; en la segunda, nos topamos con una noción de política como medio para la revolución y para la obtención de los cambios sociales. En ambas variantes *la lucha política* carece de una fuerza casual independiente, dado que actúa como una especie de *partera* «trayendo al mundo lo que está condenado a nacer tarde o temprano» (p. 148).

Aparecen también en este capítulo importantes referencias acerca del Estado capitalista, la de transición al capitalismo, y la *política de transición al comunismo*. Sobre este *último punto*, Marx afirmaba que las fuerzas productivas, bajo el capitalismo, se desarrollan a un ritmo siempre creciente; no obstante, las relaciones comunistas de producción ofrecen un ritmo de crecimiento aún mayor. En similar dirección, Marx afirmaba que la revolución del comunismo se genera cuando el capitalismo pasa a convertirse en una especie de freno para el progreso técnico de la producción (p. 167).

El Cap. IX, como se adelantó, es, en realidad, la última sección. En este apartado su autor nos ofrece un conjunto de temas interesantes como *la ideología política, el pensamiento económico como ideología y la religión como ideología*. Sobre este último típico, Karl Marx, influenciado por Feuerbach, creía que la religión era una forma de proyección de la esencia humana en un ser divino, un ser investido a continuación de poder sobre el hombre. Sin embargo, como se

sabe, Marx nunca elaboró un análisis ordenado sobre la religión, algo común en este autor, lo cual obliga a la difícil tarea de extraer opiniones plasmadas en diversos textos de Marx para ordenarlos y poder construir una estructura temática plausible (p. 188).

En el Cap. X, como dijimos, se recogen las conclusiones: «¿Qué vive y qué está muerto en la filosofía de Marx?». Respecto a la primera pregunta, Jon Elster explica que el método dialéctico, la teoría de la alienación, la teoría de la explotación, la teoría sobre el cambio técnico, están vivas; pero, principalmente, es indudable que la teoría de Marx sobre la conciencia de clases, la lucha de clases y la política están especialmente vivas, además, forman parte del debate científico en la actualidad (pp. 202-208). Respecto a la segunda pregunta, Jon Elster argumenta que el socialismo científico está muerto, al igual que el materialismo dialéctico, la teología y el funcionalismo, la teoría económica marxista, y la teoría de las fuerzas productivas (pp. 194-201).

Hasta este punto las aportaciones de Jon Elster en *Una introducción a Karl Marx*. Es un trabajo que realmente impresiona, un escrito absolutamente rico en cuanto a lo material, un texto que realmente despierta interés respecto a la continuidad de la obra de Marx. Disfruté con un libro que da cuenta de toda una serie de temas que, como se mostró, siguen siendo objeto de estudio en nuestros días. No me resisto a acabar sino con unas palabras del propio Jon Elster, que cierran el último capítulo de esta obra: «Los fines de Marx eran generosos y liberadores: autorrealización de los individuos, igualdad entre los individuos. Su actitud utópica y falta de control intelectual le impidieron consumir las tareas teóricas y prácticas que él mismo se había impuesto, pero sin estas cualidades ni siquiera lo habría intentado. Él sufrió los costes; nosotros somos los beneficiarios» (p. 208).

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



M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ, Karina P. TRILLES-CALVO, José JIMÉNEZ, César MORENO, Pedro ALVES, Luis ÁLVAREZ FALCÓN, Carlos MORUJÁO, José Manuel SÁNCHEZ, Irene BORGES-DUARTE, Bernhard SYLLA: *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*, Madrid, Apeiron Ediciones, 2019.

*Elisa Fernández Bascones**

El extraordinario volumen *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios* (2019), que recoge algunas contribuciones presentadas en el XII Congreso de la Sociedad española de Fenomenología: *La expresión por la imagen. La fenomenología y los nuevos medios* (Ciudad Real, 2018), emerge como camino a través del cual diez autores nos llevan de la mano y nos ayudan a pensar la Imagen hoy, en la era de lo virtual. La fenomenología irrumpe en las páginas del mismo como la mejor de las herramientas; si el lema fenomenológico por excelencia es aquel que aboga por “ir a las cosas mismas”, ir a la experiencia de las cosas, en este caso el objetivo primordial sería volver a las Imágenes mismas: volver a la experiencia de las imágenes, intuitivamente, con el objetivo de llegar a su *verdad-como-imagen*, a su *sentido*.

Resulta fundamental la advertencia que M^a Carmen López Sáenz y Karina P. Trilles Calvo (editoras del volumen) nos hacen al comienzo del mismo al anunciar que el uso de la palabra *sentido* en este ámbito habría de ser considerado en todas sus acepciones: significado, dirección, orientación, incluso “lo sentido”. Es importante tener esto en cuenta de cara a evitar caer en reduccionismos o interpretaciones cortas de mira cuando hablemos de esa búsqueda de la verdad o el sentido de la Imagen. Así, la imagen desde el punto de vista fenomenológico no es irreal ni símbolo, es un fenómeno intuitivo, entendiéndolo por intuición como modo de conocer y de *sentir*.

En medio de un mundo hipertecnológico en el que la versión de la Imagen más accesible es repetitiva, plana, superficial, José Jiménez rechaza, en *Imágenes*:

* Contratada predoctoral FPU de la Universidad de Sevilla, Doctorado en Filosofía. elisa.fbascones@gmail.com C/Austria 12, portal 8, 4ºB, CP: 41012, Sevilla España.

espejos simbólicos de lo humano, la renuncia a toda Imagen y propone una marcha a favor de la Imagen perdida, que no es otra que la Imagen en toda su intensidad, como ámbito de experiencia. José Jiménez lleva a cabo una defensa de la Imagen como (olvidado) conocimiento intuitivo, un conocimiento generador de universalidad a partir de la experiencia individual. Así, ante la pregunta acerca de dónde buscar la “carne de las imágenes”, ese sentido, plenitud o profundidad de la Imagen, Jiménez responde que no en la eternidad o trascendencia platónica, sino precisamente en la fugacidad que la caracteriza. La Imagen se nos ofrece así como signo del anhelo y como posibilidad de perdurar.

Con el sugerente título *Envenenan en broma. Aproximaciones para una fenomenología de la verdad y de la inquietud de las imágenes*, César Moreno Márquez reflexiona sobre el *como si* de la imagen y la riqueza o verdad de ésta al margen de su *adecuación-con-la-realidad*. El título del artículo es una clara alusión a la conocida escena de *Hamlet*, en la que el protagonista tranquiliza a su tío Claudio cuando este se inquieta ante la escena teatral del envenenamiento. La cuestión es que el envenenamiento ficticio, como bien explica Moreno, remite en cierta forma al envenenamiento real que Claudio llevó a cabo con el padre de Hamlet. Con este ejemplo, Moreno pone de manifiesto la inquietante duplicidad de la Imagen, que contiene un contenido real irreal pero también posee un contenido verdadero. La imagen ha de ser considerada por sí misma. Contra el cínico y popular consuelo “no te preocupes, si es una película (un teatro, una ficción, un sueño, etc.)”, Moreno lleva a cabo una disertación sobre la disolución entre realidad e irrealidad a favor de la experiencia. Como venganza de las rutinas de la “mera realidad”¹, el teatro, la ficción, ofrecen la posibilidad de trascender dicha realidad hacia el mundo de las imágenes: la fantasía. Contra la banalización de las imágenes, el artículo de César Moreno supone un esfuerzo por recuperar su dignidad.

La ficción se presenta de diferentes formas: relato, escrito, teatro, acto creativo, etc. Pedro M. S. Alves defiende, en su artículo *Fenomenología de la fantasía y de la ficción. Apuntes para una explicación unificada* la idea de que existen dos modos de imaginar: el reproductivo y el productivo. Anticipar y recordar forman

¹ M^a Carmen López Sáenz, Karina P. Trilles-Calvo, José Jiménez, César Moreno, Pedro Alves, Luis Álvarez Falcón, Carlos Morujão, José Manuel Sánchez, Irene Borges-Duarte, Bernhard Sylla (2019). *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid, Apeiron Ediciones, p. 32.

parte de la fantasía. Pero también la construcción directa de imágenes, acto que puede ser solitario (ensoñación) o compartido (construcción de historias).

Frente a la comprensión de la imaginación como reproducción, es decir, como un tipo de percepción, cabe la posibilidad de comprender la imaginación al margen de la percepción real.

Las imágenes contemporáneas se caracterizan por su velocidad, su reproducibilidad y su inestabilidad. Luis Álvarez Falcón afirma en *Ampliación fenomenológica de la imagen en los nuevos medios* que, en este contexto, cuando aumenta la estabilidad de las imágenes desciende su trascendencia (y viceversa). El objetivo de este autor en su reflexión es el de encontrar una necesidad intencional (no esencial) que asegure tanto la estabilidad como la trascendencia de las imágenes. La necesidad antigua (metafísica) y la moderna (trascendentalismo) son esencialistas. La consecuencia de este tipo de necesidad intencional es un sujeto no dominante o trascendental, un sujeto que se encuentra inmerso en el proceso, debilitado (desde una perspectiva más negativa), involucrado (desde una perspectiva más optimista).

Álvarez Falcón propone una serie de recursos útiles para la recuperación, la búsqueda o el acceso a esa profundidad de la imagen de la que venimos hablando, ese *sentido* que hoy día corremos el riesgo de perder, o al que cuesta más trabajo acceder.

En este viaje por el mundo de las imágenes, M^a Carmen López Sáenz parte de la definición husserliana de *ficción*, que entiende esta como rendimiento de la imaginación del que se nutre toda ciencia de esencias². En su artículo *La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento*, afirma que para “ir a las cosas mismas” es necesaria la imaginación, pues consiste en aprender a ver el mundo en su multiplicidad. Esta autora desarrolla una reflexión sobre el cine partiendo de la idea de movimiento merleau-pontiniana. Lo imaginario, según el filósofo, tiene carne y está ligado al movimiento: “ver es moverse”; la imaginación es carne y movimiento. La experta en fenomenología se ocupa de reflexionar sobre el modo en que experimentamos las imágenes en movimiento en el cine, acto por el cual no objetivamos sino que percibimos e imaginamos gracias a la intuición. El cine, frente a la pintura, implica movimiento: es el movimiento lo que presenta a las imágenes como carnales. En el cine, el movimiento, el ritmo,

² *Ibid.*, p. 91.

permite comprender la Imagen. Pero el movimiento de las imágenes no es el único ingrediente necesario para la expresión de un film: es necesaria una tensión entre escenas y secuencias para afectar al espectador. El movimiento en el film repercute en un movimiento interior en el sujeto que observa, que deja de ser mero espectador para convertirse en sujeto que *vive y siente* la imagen. Recordemos, según lo que venimos diciendo, que ese movimiento también se puede alcanzar con la palabra: las obras que participan del acto de *mover-conmover* comparten la presencia de Imágenes que poseen la profundidad necesaria para provocar experiencias intensas, que propicien la atención y la concentración.

En el artículo de M^a Carmen López los *huecos* tienen un papel protagonista. Los huecos son los “entres” que permiten articulación de sentido, libertad y apertura. La saturación y la velocidad serían contrarias a esos *huecos*: suponen un bombardeo continuo que impide la articulación de sentido y la capacidad de acceder a su profundidad. El hueco es al cine lo que el silencio a la palabra: espacios de concentración frente a la dispersión. Resulta necesaria la posibilidad de una narratividad: que la imagen no sea simplemente algo que *mirar*, sino sobre todo que *leer*, que invite a la reflexión, al movimiento interior. Igual que la Imagen, el texto, las palabras, los sonidos: incluyendo, como bien dice López, el *silencio* como uno de ellos, no como la ausencia o el vacío a rellenar. El cine narrativo es el cine en el que hay espacio para la conmoción, la reflexión, el silencio. Estas reflexiones en torno al silencio como posibilidad de acceder al sentido de las cosas me han recordado a lo que en su artículo *Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)* César Moreno denomina *silencio silente* o *silencio inspirado*, la *vida interior* de las obras, no importa si Imágenes o palabras. Lo que se pierde en la inmediatez de la proliferación es la posibilidad de este silencio de lo que vemos, escuchamos o leemos. Frente a la trivialización de la Imagen, que aplanar y facilita el contenido, los márgenes silentes implican el adentramiento en un ámbito de interioridad. De ahí que parezca que tengamos que cerrar los ojos ante la Imagen y guardar silencio frente a la Palabra, para apreciar lo incapturable y evitar así imágenes y palabras empobrecidas.

Quizá porque el escenario por excelencia de la Imagen sea el Gran Cine, con Carlos Morujão nos adentramos de nuevo en el mundo cinematográfico, eligiendo a en este caso a Ingarden como autor-guía de sus reflexiones. A lo largo de su artículo *Ensimismamiento. Su pertinencia para distinguir la obra literaria del espectáculo cinematográfico en la estética de Roman Ingarden*, el profesor portugués propone y cuestiona las diferencias entre la percepción del cine, la percepción literaria, e incluso la percepción de la pintura y fotografía. Con

Morujão recuperamos la defensa de una idea que emerge en varias ocasiones en este fantástico volumen colectivo, que no es otra que la de que la percepción de lo Imaginado (en cualquiera de sus versiones o aterrizajes) no depende de la experiencia de la realidad, a diferencia de la experiencia ordinaria, de la actitud natural. Las obras artísticas, en tanto imaginadas, son verdaderas en su irrealidad.

De la misma forma que López Sáenz caminó de la mano de Merleau-Ponty y Morujão lo hizo de la de Ingarden para avanzar en este sendero por el mundo de las imágenes, José Manuel Sánchez Fernández (de quien tenemos ya editada su magnífica investigación *La imagen de nuestro presente*, Dykinson, Madrid, 2019) se apoya en E. Fink y su concepto de *ventana*. La imagen artística es ventana en tanto abre mundos e invita a habitarlos. Posee una “función portadora”³, y, en ese sentido, se configura como umbral: algo a traspasar. Se torna fundamental así el concepto de conciencia visual: tras la percepción de la imagen, la conciencia visual es un acto medial que remite a cosas irreales o virtuales, entre las cuales está la Imagen. La condición humana permite que la realidad se nos muestre en diferentes niveles, no solo en el de lo meramente natural. El ser humano habita también el mundo de lo artificial. Hay un tránsito de la conciencia natural a la conciencia visual: esta última es a través de la cual se generan las experiencias de las imágenes.

Cabría esperar que, tal y como hemos descrito la Imagen en los nuevos medios, su *sentido* ha quedado totalmente oculto, olvidado o abandonado. La visión heideggeriana que nos comparte Irene Borges-Duarte define la imagen como acogedora de lo que se oculta en términos de *sentido*. En *Imagen e imaginación en la fundación de lo nuevo. Heidegger y Vilem Flusser*, Borges-Duarte da cuenta de cómo el mundo moderno atrofia esta posibilidad de dar sentido en imagen en la medida en que la hipertecnologización desemboca en reproducción (versus producción). Sin embargo, la autora pone de manifiesto la existencia de contadas excepciones (P. Klee, E. Chillida, A. Kurosawa...) que alumbran la esperanza de que arte, técnica e Imagen sean aún portadoras de verdad.

Hay, por tanto, esperanza: existe la posibilidad de la Imagen de ser de otra manera que digitalizada, reproducida, simulada. Para ello, parecen necesarios la demora, el silencio, la comprensión. Borges-Duarte utiliza los tres casos mencionados anteriormente para arrojar un rayo de esperanza sobre el arte actual. Los

³ *Ibid.*, p. 146.

tres artistas que comenta llamaron la atención de Heidegger, quien reconoció en ellos un arte capaz de poner en obra la verdad poética.

El silencio de la imagen (ya comentado por autores como César Moreno o M^a Carmen López) como hueco necesario para alcanzar su sentido también es reivindicado por Bernhard J. Sylla en *Imagetividade versus nao imagetividade. Perspectivas sobre função e ser da imagem e da medialidade*. Los autores de este magnífico volumen obra coinciden en manifestar la dificultad a la hora de definir y reflexionar sobre el concepto de Imagen debido a su polisemia y a sus posibilidades, y sin embargo entretejen una unidad de significado que logra configurar un concepto de Imagen caracterizado por su apertura, como estructura interna, y por su devaluación en el marco externo, un marco dominado por las TICs que no es propicio a la comprensión y vivencia de la estructura interna de la Imagen.

Para Sylla, la verdadera Imagen es la Imagen transparente, la Imagen que remite a ese fundamento fuera de sí, más allá de lo que configure la imagen en sí (la imagen opaca). Lo opaco está definido, cerrado: solo lo diáfano puede ser umbral, permeabilidad, apertura, frontera.

En lo que a la estructura externa en la que se inserta la Imagen se refiere, resulta decisiva la aportación de Karina P. Trilles-Calvo con su artículo *La imagen (re)dobrada o de lo que puede ser un selfie. Una aproximación fenomenológica*.

El mundo actual, al que Bauman denomina *modernidad líquida*, se caracteriza por un *estar-on-line* ligero, fluido, no comprometido. En este contexto emerge la necesidad del ser valorado (en términos, como indica la autora, de *me gusta-no me gusta*) como Imagen ante los demás. Nuestra autora lleva a cabo una profunda reflexión en torno al *selfie* como emblema de la cultura webvisual⁴, una cultura de imagen, acelerada e interconectada. Karina P. Trilles-Calvo pone de manifiesto las carencias de lo visual frente a lo táctil o corpóreo, puestas de manifiesto en “la lisura de la pantalla”⁵. Somos cuerpo, y al cuerpo, de alguna manera, se le “queda corto” lo virtual.

A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios es una obra colectiva que logra hacernos comprender la Imagen en toda su complejidad: sus posibilidades y sus riesgos y perversiones. La fenomenología aparece así como camino

⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁵ *Ibid.*, p. 258.

idóneo que permite a estos autores llevar a cabo una aproximación a la Imagen en todas sus dimensiones.

El peligro que corre la Imagen, que planteamos al comienzo de este comentario, no reside, por supuesto, en la Imagen como tal, sino en lo que se ha hecho o se podría hacer de ella. Podríamos apostar por una defensa común, tras la lectura de esta obra, de una narratividad de la Imagen: que la imagen posea (porque posee) la profundidad de lo que se da a leer frente a su objetivización o superficialización. Esta superficialización tiene su origen, como hemos comentado, en la proliferación, que puede darse ya sobre cualquier ámbito, también el de las letras (hoy abundan modalidades de palabra que son empobrecedoras: se produce también la *visibilización* de la palabra). La Imagen se ha hipertrofiado en pos de la accesibilidad, de la simplicidad, del desprecio del contenido frente a la supremacía de la forma. Pero, insisto, no tendría por qué ser así. El poder de la Imagen no ya entendida como instrumento de consumo se manifiesta por ejemplo en la época del Gran Cine, o en los (escasos) casos de buen cine actual, en el que las imágenes casi pueden leerse, poseen la profundidad de lo que se da a leer. La profundidad, la narratividad puede darse por tanto en el cine o en un cuadro, siempre que la Imagen, en vez de entregarse a la comodidad de una forma vacía de contenido, permita la demora y cultive el silencio. Sospechemos, por tanto, de la facilidad de la cultura virtual para que otro tipo de cultura técnica sea posible.

La compleja estructura de la Imagen, que ha sido exitosamente dilucidada por los autores de *A las imágenes mismas*, nos anima a pensar que ésta no sea meramente superficial, plana, sino que es capaz de erigirse como puerta, de trasladarnos más allá de ella misma. Hagamos el esfuerzo, como individuos y como sociedad, por volver a *sentir* las imágenes.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



