

Taula (UIB)
núm. 39, 2005

RESSENYES

ARNDT, Andreas, (2003): *Die Arbeit der Philosophie*. Berlin: Parerga, 156 pp.

En términos generales puede decirse que el autor –profesor de la Universidad Libre de Berlín, miembro del Praesidium (triumvirato presidencial) de la Internationale Hegel-Gesellschaft desde 1992 y colaborador de la Academia de las Ciencias de Berlin-Brandeburgo, donde trabaja en la edición crítica de las obras completas de Fr. Schleiermacher– desarrolla un concepto de trabajo, siguiendo la línea del Idealismo Alemán (especialmente Kant, Fichte y Hegel), el Romanticismo (especialmente Fr. Schlegel y Fr. Schleiermacher) y los llamados *Junghegelianer* o hegelianos de izquierda, especialmente K. Marx y su crítica a la Economía Política. La peculiaridad de este concepto de trabajo, que trata de elaborar, consiste en que es un concepto que a la vez permite un concepto de filosofía entendida como trabajo.

En un primer capítulo, que tiene un cierto aire introductorio, se trazan las grandes líneas históricas del desarrollo del concepto, desde los economistas escoceses, pasando por Hegel y Marx, para desembocar en el romanticismo; y con las líneas históricas también se señalan las determinaciones conceptuales que va adquiriendo el concepto. Los dos apartados básicos son los dedicados a Hegel y Marx. En el primero se destaca el doble aspecto del trabajo: como relación con la naturaleza y como formación del espíritu. De Marx, en cambio, se resalta la dialéctica entre necesidad y libertad, con todo su peso en la formación de la sociedad y de la historia, de manera que aquí ya se hace más explícita la dinámica que rige el trabajo: el trabajo es esfuerzo por negarse, por superarse, por conseguir tiempo libre, ocio, libertad, dinámica ésta que formulan de

manera expresa los románticos e incluso el yerno de Marx, Paul Lafargue, con su célebre escrito *El derecho a la pereza*. A esta concepción romántica del trabajo se le dedica el entero capítulo cuarto, una de las aportaciones más originales del estudio. Desde esta perspectiva ya se comprende el enfoque de toda la obra: la filosofía es el trabajo que es negación del trabajo, es el trabajo que lleva a cabo el *telos* último del trabajo: el ocio y la contemplación, la comprensión del concepto, de las estructuras universales del conocimiento.

Los dos capítulos siguientes están dedicados a Hegel, a la formación de su concepto de trabajo, estudiando sus escritos del período de Jena. En primer lugar (capítulo II) trata del origen y función del concepto de trabajo en la filosofía del espíritu de Hegel, donde el autor propone una verdadera inversión de la concepción usual. En efecto, desde Lukacs hasta Habermas, se ha asumido que Hegel toma su concepto de trabajo de los economistas escoceses (Steuart, Smith), a partir del cual después forma el concepto especulativo de “trabajo del espíritu”, como resultado de una transposición metafórica del concepto económico al campo del trabajo propiamente espiritual de la filosofía. Arndt, en cambio, propone que el concepto de trabajo es integrado en el concepto filosófico de trabajo como resultado de la integración de una ciencia particular dentro de la filosofía y ello es posible porque ya de entrada según Hegel se de una afinidad entre reflexión (que así es entendida la filosofía) y trabajo. El capítulo III contribuye más a alejar Hegel de los economistas escoceses, por cuanto se afirma que su referente no son ellos sino Fichte, y desde este punto de refe-

referencia se explica que la economía es en Hegel el lugar de la contradicción, con ello queda más clara su dimensión social, su lugar central en la sociedad.

El capítulo V es un capítulo clave para comprender el doble sentido en que aquí se habla del trabajo, como ya indica el título “Concepto del trabajo y trabajo del concepto”. Este capítulo sigue fundamentalmente dedicado a Hegel y a su *Fenomenología del espíritu* de 1807, el texto clásico por excelencia para estudiar la concepción hegeliana del trabajo. Pero curiosamente no se centra en el célebre apartado sobre la cuestión del capítulo IV de esta obra sino en su Prólogo, para resaltar el trabajo que se exige al individuo para ponerse a la altura del espíritu, trabajo de apropiación de la sustancia histórica, trabajo de formación, que es a la vez “trabajo del entendimiento”, por el que éste va descubriendo las estructuras universales, la universalidad del saber.

El capítulo VI ahonda en la relación entre historia, razón y trabajo, en un estudio sobre la filosofía de la historia, que nace con el intento de aplicar la física newtoniana a la historia, a fin de convertir al estudio de la historia en verdadera ciencia. Ahí se repasa al problema de la mediación entre naturaleza y razón, que tiene su cierto paralelismo con trabajo (poiesis) y praxis, siguiendo a Kant y Fr. Schlegel. La conclusión, que enlaza con Marx, es que la historia misma es una historia de trabajo, de elaboración, de formación.

El capítulo VII, seguramente el de elaboración más personal, está dedicado a “El trabajo de la Filosofía”. Su tesis es que si la filosofía debe definirse por lo que un filósofo hace, entonces la filosofía no puede definirse por el objeto que se trata, de tal manera que puede afirmarse que la filosofía trata de todo lo posible, sino por la actividad

que se intenta llevar a cabo; la filosofía es más bien trabajo espiritual, operado con medios racionales. Para definir esta actividad el autor sigue una línea argumental con estos tres puntos, primero, se estudia la relación de la filosofía con las ciencias empíricas, respecto a las cuales más bien la filosofía es vista en su concepción kantiana, como el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Con ello se llega al segundo punto, a la concepción de la ciencia como lo universal, como el trabajo universal, para pasar finalmente al tercer punto que es la concepción de la filosofía como el trabajo en lo universal. En este argumento son retomadas las consideraciones del capítulo V sobre el trabajo como apropiación de la sustancia histórica, trabajo de formación, que es a la vez “trabajo del entendimiento”, por el que éste va descubriendo las estructuras universales, la universalidad del saber.

Se trata de una obra densa, rica en contenido. Se mueve en un ámbito muy recorrido, y sin embargo tiene el mérito de trazar nuevos caminos que nos llevan a territorios nuevos de una región que uno fácilmente puede caer en la tentación de dar por sabida, de manera que le cabe el honor de descubrir tierra incognita, dentro del amplio bosque o selva, en todo caso muy frondosa, de las concepciones del trabajo de la filosofía clásica alemana. Más bien rehuye volver a los caminos siempre recorridos, aunque quizás sean la aportación histórica más importante. Estos nuevos caminos no sólo se refieren a nuevos recorridos en la obra de Hegel, sino también en su conexión con la lectura que de ella hiciera Marx, además de su conexión con el romanticismo, conexión nada usual. La legitimidad del recorrido de los nuevos caminos que ofrece este estudio viene dada por el aspecto que centra su

interés, y que ya va anunciado en el título mismo de la obra: “El trabajo de la filosofía”, por tanto, no se trata simplemente de un estudio sobre el concepto del trabajo sin más, sino del trabajo en cuanto se convierte en

definición de la filosofía misma. En todo caso creo que es una obra llamada a provocar discusión en un ámbito en el que parecía que todo estaba dicho.

Gabriel Amengual

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. (2004): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einer Einleitung hg. v. Andreas Arndt. Hamburg: Meiner.

No hay duda que los discursos “Sobre la Religión” de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher son una obra que marca una época. Es una voz que expone una posición dentro de un campo de batalla, es decir en unos tiempos de radical discusión. Baste recordar algunos datos: En 1793 Kant publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en la que parece dar un lugar a la religión dentro de la filosofía práctica, con una cierta tendencia a instrumentalizarla a favor de la moral, tendencia que se hace explícita en la así llamada *Atheismus-Streit* o disputa de ateísmo de Fichte entre 1798 y 1799, pero ya anunciada en su *Ensayo de una crítica de toda revelación* de 1792. Los románticos, especialmente Herder, Novalis y Fr. Schlegel, por su parte, señalan su distanciamiento de la Ilustración, su revalorización de la religión, aunque no siempre en la misma línea que Schleiermacher. Tanto Schelling como Hegel harán referencia a esta obra repetidas veces y con tomas de posición diferentes.

El gran intento de Schleiermacher es dar un lugar a la religión, establecer con claridad cuál es su estatuto. Tomando distancia tanto de Kant como de la Ilustración, le asignará a la religión el sentimiento como ámbito propio. La religión tiene que ver con el todo, pero su relación no es ni puramente cognitiva o metafísica ni

tampoco puramente práctica o moral. No trata ni de explicar ni de formar o determinar. Se trata de la percepción de la totalidad en su unidad. Sobre ello trata especialmente el segundo discurso, que bien puede ser considerado como uno de los centros de gravedad o ejes de toda la obra. Y la otra gran cuestión que vertebra la obra es el lugar del cristianismo dentro del universo religioso, su relación con las demás religiones. Si, por una parte, es clara su posición del cristianismo como superación de todas las demás religiones, por otra parte, el cristianismo aparece como “religión de religiones”, de manera que no supera en el sentido de negar las demás religiones. Es la cuestión del quinto discurso, que también ha sido con frecuencia considerado como uno de los centros de toda la obra. De todos modos, lo que más resalta de este tratado, que de alguna manera inicia la Filosofía de la Religión, es la afirmación de la diferencia entre religión y filosofía, más bien la religión representa el contrapeso al triunfo de la especulación.

Esta nueva edición reproduce la anterior de Hans-Joachim Rothert de 1958 publicada en la misma colección “Philosophische Bibliothek” de la editorial Meiner de Hamburgo. Se trata de la primera edición de la obra de Schleiermacher, de la cual el mismo autor en su vida preparó tres ediciones más, cada una de las cuales fue

umentando, de manera que la cuarta apenas tenía parecido con la primera; pero especialmente después de la edición que preparara Rudolf Otto en 1899, con motivo del centenario de la primera edición, se ha hecho de nuevo usual volver a la primera edición. El actual preparador de esta edición, Andreas Arndt, colabora en la Academia de las Ciencias de Berlín-Brandeburgo en la edición crítica de las

obras completas de Schleiermacher, y es, por tanto, un buen conocedor del autor en cuestión, y para esta edición ha redactado una nueva introducción, en la que da cuenta de la historia del texto, del contenido y de su recepción, además de una selectiva información bibliográfica.

Gabriel Amengual

COMTE-SPONVILLE, André (2001): *La felicidad, desesperadamente*, Paidós, Contextos, 64, Barcelona, 102 pp.

Desde que en 1992 el profesor de La Sorbona Marc Sautet fundara en París «Le Café des Phares», el primer café filosófico reconocido públicamente como tal, el fenómeno que intenta llevar la filosofía a la calle está adquiriendo mayor importancia y protagonismo. Se trata, a grandes rasgos, de un movimiento intelectual que se apoya en el argumento de promover el diálogo socrático y la curiosidad filosófica dentro de una comunidad democrática de participación, alejándose de los corsés académicos para reivindicar la necesidad de volver al espíritu más originario del filosofar como un peculiar estilo de vida. Esta intención es la que también anima buena parte de la literatura filosófica de los últimos tiempos, aquella que aboga por la aplicación del conocimiento filosófico a los diversos aspectos de la vida cotidiana. La filosofía, desde esta óptica, deja de ser la bella durmiente que es en el imaginario colectivo para convertirse en una herramienta que aborda desde conflictos laborales hasta intrincadas cuestiones sentimentales. Es lo que actualmente se denomina asesoramiento o consultoría filosófica. En este contexto es donde hay que ubicar *La felicidad, desesperadamente*,

de André Comte-Sponville, docente en la Universidad de París, autor que junto a Lou Marinoff, Alain de Botton y Christopher Phillips, salvaguardando las distancias, se ha convertido probablemente en uno de los filósofos de cabecera más populares.

El libro recoge la transcripción de una conferencia pronunciada y revisada por el propio Comte-Sponville en el ciclo *Lundis Philo* llevado a cabo en octubre de 1999 en el Piano'cktail de Bouguenais. Por esta razón ni que decir tiene que se caracteriza ante todo por una notoria voluntad divulgativa y sencillez a la hora de dar a conocer las ideas que lo vertebran. No obstante, el estilo oral del texto, programado para ser expuesto al público durante un determinado intervalo de tiempo, suprime cualquier posibilidad de tratar exhaustivamente los planteamientos del autor, quedando tan sólo presentados en sus rasgos esenciales.

Encabeza el libro una breve introducción en la que Comte-Sponville realiza una declaración de intenciones, expectativas e influencias intelectuales. Así, tras expresar su sensación de soledad ante la escasa atención que las corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX han dedicado a la

felicidad, revela su interés en restablecer el verdadero sentido del conjunto de nociones que avivaron la reflexión ética de los antiguos, es decir, la felicidad, la vida buena y la sabiduría: «Si la filosofía no nos ayuda a ser felices, o a ser menos desgraciados, ¿para qué la filosofía?» (pág. 14). De este modo, la actividad filosófica, cuyo fin es enseñar a pensar mejor para vivir mejor, dirige su mensaje al hombre para ayudarlo a descargarse de los problemas habituales que lo aquejan y encaminarlo hacia el arte del saber vivir. No resulta extraño, pues, que, entre otros, Comte-Sponville demuestre una especial atracción por la concepción filosófica de Epicuro, cuya influencia marca la orientación de su pensamiento.

El *leit motiv* de la obra lo estructura Comte-Sponville en torno a tres grandes secciones. En la primera perfila las líneas básicas de su gran enemigo intelectual: la concepción platónica del deseo, cuyas resonancias, con más o menos diferencias, son extensibles al pensamiento de Pascal, Schopenhauer y Sartre. El error que Comte-Sponville atribuye a estos autores consiste en haber entendido el deseo como la mera carencia o privación de algo que no se posee, tal y como lo define Platón (*Banquete*, 200e). Para Comte-Sponville, lo discutible de esta comprensión radica en anteponer la esperanza a la felicidad, pues ésta se obtiene cuando por fin se alcanza el objeto deseado y en consecuencia desaparece la esperanza que mediaba entre el deseo y su realización. Es más, la lógica inherente a este modelo conduce a un círculo vicioso: al desear lo que nos falta experimentamos frustración, mientras que cuando ya tenemos lo que deseábamos no hacemos sino sumirnos en el aburrimiento y la decepción. Se genera de este modo una insaciable dinámica del

deseo que implica una constante relación con el futuro –aquello que por definición no es–, impidiéndonos disfrutar de una felicidad estable.

Es a partir de la segunda sección que el autor lleva a cabo su «crítica de la esperanza». A tal efecto resulta central la observación según la cual no hay que confundir el deseo con la esperanza. Aunque el deseo es un tipo de esperanza su especificidad se articula en torno a tres propiedades. Se trata, en primer lugar, de un deseo sin objeto y, por ende, sin goce, porque por lo general se refiere al futuro y de éste no se puede gozar. En segundo lugar, hay esperanza ante cualquier suceso en el que por nuestra parte predomina un alto grado de desconocimiento. Por último, la esperanza es un deseo cuya realización está siempre subordinada a agentes externos ante los que somos dependientes.

En la tercera parte plantea Comte-Sponville las líneas básicas de su alternativa, sostenida sobre la persecución de «la pura y simple *ausencia de esperanza*» (pág. 54). Esto supone, sin duda, sustituir nostalgia, ignorancia e incapacidad, las principales características de la esperanza, por placer, conocimiento y acción, respectivamente. En este aspecto el autor declara su gran admiración por la ética de Spinoza, de la que toma la idea según la cual hay placer cuando deseamos aquello con lo que gozamos, hay sabiduría al desear lo que conocemos y hay acción si el cumplimiento del deseo depende de la propia voluntad. Resulta claro, pues, que la conclusión no puede ser otra: la mejor forma de vivir la felicidad plena estriba, en síntesis, en una sabiduría de la desesperación, que no es sino el esfuerzo por perder la esperanza y la preocupación que la acompaña. Sólo así, recuerda Comte-Sponville, el sabio auténtico se halla en una «felicidad en acto», es

decir, en un estado duradero de alegría por aquello que es y en el que nada se aguarda. Tal es el fundamento de la vida feliz, por eso la de Comte-Sponville es una apuesta por liberarse de las ansiedades que nos ahogan e impiden la felicidad: porque ésta, si es verdadera, debe ser realizable aquí y ahora y nada tiene que ver con las utopías futuras que nos enseñan a vivir, de acuerdo con Montaigne, «cuando la vida ya ha pasado».

El libro se cierra con una serie de preguntas dirigidas a Comte-Sponville a fin de fomentar el debate. Finalmente, aunque muy poco novedoso en sus planteamientos, hay que decir que la intención del autor llama especialmente la atención al oponerse a una idea arraigada con fuerza en el sentido común: la que concibe la felicidad a la manera de un mero estado carencial.

Antonio Jesús Aguiló

DONÀ, Massimo: *Filosofia del vino*, ed. Bompiani, Tascabili Saggi, Milano, 2003 (232 pàgs.)

Massimo Donà, docent d'Estètica a l'Acadèmia de Belles Arts de Venècia i professor de Filosofia Teorètica a la Universitat Vita-Salute San Raffaele de Milà, es proposa en aquest assaig dirigir un esguard panoràmic als diferents moments cronològics recorreguts per la filosofia occidental adoptant com a perspectiva la singular relació que s'estableix entre la filosofia i el vi. L'objectiu de Donà, no és, però, realitzar una mera historiografia del vi. Es tracta, més bé, d'analitzar la sèrie de significacions que el líquid adquireix en el si de l'activitat filosòfica, elaborant al mateix temps una pròpia i original filosofia del vi.

Per afrontar aquesta tasca l'autor estructura els continguts temàtics del llibre ordenant-los en sis grans seccions que, tot i poder ser llegides de manera independent, conformen alhora un cos teòric dotat de cohesió i continuïtat. A la primera d'elles, titulada «abans de la filosofia», Donà examina la vinculació de les primeres civilitzacions del Pròxim Orient, la mesopotàmica i l'egípcia en concret, bressol de la nostra cultura, amb el vi. I és que ja el *Poema de Gilgamesh* deixa constància del seu ús

llicant el licor amb alts valors espirituals: és el savi i sacerdot Utnapishtim qui, advertint del perill d'una gran inundació, reparteix vi als armadors de la nau de la salvació. Pel que fa a la significació que li conferiren els egipcis, i citant Heròdot com a font testimonial, Donà destaca l'aura de sacralitat que ara assumeix. Així, usat en el context de celebracions de caire religiós, es prohibeix la seva comercialització, a diferència d'altres begudes com la cervesa, l'estatus de la qual era essencialment profà.

Ubicats en el segon bloc, aquell que versa sobre la filosofia en el món grec i llatí, si bé de manera especial sobre el primer, l'autor fa un pas endavant en l'elaboració de la seva «enosofia» quan afirma que va ser a causa del culte a Dionís practicat a l'antiga Grècia que la beguda que els grecs anomenaren *oînos* ultrapassà el seu valor ritual per esdevenir tot un mitjà de coneixement i accés a la veritat. Això no tan sols ho demostra Eurípides a les seves *Bacants*, sinó també la saviesa popular: *oînos kai alêtheia*, vi i veritat, resa el tòpic grec o *in vino veritas*, la veritat està en el vi, d'acord amb la seva versió llatina.

Instrument cognoscitiu del qual Donà es mostra molt interessat a ressaltar sobre altres aspectes la seva intrínseca ambigüitat: si d'una banda el nèctar diví consumit en quantitats excessives pot actuar a la manera d'un poderós agent desinhibidor capaç d'expressar tot allò que l'home porta en el seu interior —és el conegut estat de *mania* o entusiasme dionisiac—, de l'altra, també és apte per deslligar una fatal i incontenible força destructiva en qual-sevol de les seves manifestacions, com ara la mort o el trencament de l'harmonia imperant, per citar-ne alguns casos.

Notablement diferent, fa notar l'autor, és la conceptualització que del vi va fer la parella Sòcrates-Plató. Detectades les influències òrfiques —per als qui el vi formava part d'una pràctica ascètica que enyorava el coneixement pur— i pitagòriques en el pensament de Plató, Donà es concentra exclusivament sobre el *Simposi*. En aquest diàleg el filòsof atenenc presenta per boca d'Alcibiades un Sòcrates exemplar a qui «cap home mai no l'ha vist embriagat» (220a). La immunitat demostrada per Sòcrates envers els efectes del vi s'oposa de manera insòlita a la tesi tradicional del furor bàquic. Aquesta sostenia que el beure en desmesura provoca també un comportament tal: la capacitat d'autocontrol és bloquejada i el subjecte es troba fora de si, no sent responsable d'allò que fa o expressa. Pel contrari, Sòcrates, predicador infatigable d'una ètica fundada en el coneixement d'un mateix, contempla l'aromàtic suc de raïm com a una òptima condició de possibilitat per «trarre alla luce quella verità que ama nascondersi» (pàg.41). D'aquesta manera les conviccions més secretes i arrelades a la nostra ànima, allò que un veritablement és, poden aflorar amb sinceritat sense la necessitat d'expressar-les sota la màscara

d'un «altre» que no és sinó sinònim d'engany i dissimulació.

D'altra banda, les consideracions que sobre el vi realitzaren Aristòtil, les escoles hel·lenístiques i els pensadors romans són despatxades per Donà amb relativa lleugeresa. Del primer, fent referència al seu tarannà pragmàtic i experimental, destaca la seva relació «científica» amb el suc diví basada en la investigació dels principis en virtut dels quals actua sobre el nostre organisme i condemnant sempre el consum irresponsable en tant que sobrepassa el criteri ètic de la justa mesura. Quant a les segones, es limita a assenyalar el rigorisme gairebé ascètic d'Epicur, per qui, d'acord amb la seva lògica dels plaers, el vi no era un plaer necessari.

Pel que fa al *vinum* dels romans, l'autor posa de manifest la comprensió errònia que Horaci va fer del filòsof del plaer, ja que per tal de fugir dels turments i les angoixes que afligeixen la brevetat de la vida, el poeta ens convida en el seu nom a beure sense massa preocupació. Postura més moderada mantingué Sèneca, l'estoïcisme del qual el portà a seguir els dictats del seu catecisme: *vivere secundum naturam* o, a l'hora de ser traslladat a l'àmbit del beure, *bibere secundum naturam*.

El punt fort de la tercera part —«Tradició bíblica i Edat Mitjana»—, a partir de la qual decau amb notorietat la càrrega filosòfica de l'obra al llarg d'algunes pàgines, el situa Donà a la plena revaloració del vi efectuada per la cultura jueva i cristiana. Tot i que l'*Antic Testament* va fer de Noè l'iniciador de la viticultura, a més del primer humà que va experimentar els efectes concrets de la beguda, fou el cristianisme el moviment que amb força transformà el nèctar de Dionís en el símbol per antonomàsia de la sang de Jesucrist. Ara bé, en aquest context el líquid esdevé un veritable element

diví en tant que, com va notar el Doctor Angèlic, en el sagrament de l'eucaristia el vi no substitueix la sang de Jesús sinó que *és* la seva mateixa sang per obra d'una transsubstanciació, encara que els nostres sentits el continuïn percebent físicament com abans. En síntesi, aquesta nova reflexió no s'interessa tant pels seus efectes concrets —sempre censurables si és begut en excés— com per «la sua particolare importanza come simbolo, o espressione di un'altra realtà. È simbolo de vita, di salvezza, è il sangue di Cristo» (pàg. 61).

El canvi radical de perspectiva operat en el pensament renaixentista i modern és el motiu del quart epígraf. La conversió del «cel» a la «terra», d'acord amb l'expressió hegeliana, en què consisteix la modernitat, es tradueix en l'actitud de considerar les coses segons els seus propis principis. Així, vist el vi a la manera d'un objecte més d'estudi del món natural, es destaca a grans trets la relació analítica que amb ell mantingueren, entre altres personalitats: Parecels, el calabrès Tommaso Campanella, Francis Bacon, que a la *Nova Atlàntida* el considerarà una beguda més que saludable o, en la mateixa línia, Descartes. Quant a la qüestió ètica i dels hàbits socials, hi va predominar la pauta d'un beure moderat, reprovant qualsevol signe d'embraguesa o abús, com ho feren Montaigne, Hume condemnant el sentiment de dependència o el mateix Kant, que malgrat criticar el vici de beure, va preferir curar la seva afecció estomacal amb glops de rom que no pas amb les gotes prescrites pel doctor (pàg. 121).

Per a Donà el XIX és el segle on el vi és revestit de romanticisme en tant que vehicle per expressar els sentiments. Apropat moltes vegades a drogues com l'haixix —tal és el cas de Baudelaire—, esdevé la beguda privi-

legiada de poetes com Hölderlin o Novalis, a través de la qual tracta de suggerir la seva nostàlgia de l'infinit. Les consideracions que l'autor fa sobre aquesta època el porten a presentar la vinculació del vi amb els principals integrants de l'idealisme alemany, realitzar una petita incursió en la figura de Kierkegaard i analitzar breument el pessimisme de Schopenhauer i Leopardi. Revelades algunes anècdotes de Karl Marx amb la beguda —que no el converteixen precisament en un bevedor exemplar—, l'atenció filosòfica d'aquesta cinquena part la concreta Donà en la seva exposició del «Dionís del Vuit-cents» i el seu elogi de l'embraguesa. Aquesta, per ser vertadera, no s'ha d'entendre com el beure abundant sinó com a un estat vital en què coexisteixen les forces apol·línies i dionisíiques i que es manifesta en la forma d'un «joc» actiu amb la natura. De fet, el propi Nietzsche, qualificat d'apòstol de l'abstinència (pàg. 172), va veure en el vi un remei consolatori dels homes rendits per aconseguir un benestar immediat.

Escassa és l'atenció filosòfica que el «suc d'octubre», com el va anomenar el poeta Georges Brassens, va despertar en el segle XX, al qual està dedicada l'última part. L'entusiasme positivista de les primeres dècades va dirigir la seva mirada cap a altres qüestions i el moviment existencialista de postguerra va fer d'ell, juntament amb els cafès i les cançons d'Edith Piaf, un element més de la seva iconografia. En contrast amb el debilitament del seu sentit simbòlic, a una de les seves conferències de meitat de segle, Heidegger va veure en el vi el lloc on es feien còpresents la força nutritiva de la Terra i el Cel, humanitat i divinitat, per tant. Per últim, Donà fa una breu aproximació a certs pensadors de tendència postmoderna, entre els poden destacar-se Georges Bataille o Michel Foucault,

preocupat per estudiar les diverses formes de reclusió social que en ocasions han sofert els bevedors, sovint confosos amb boigs i delinqüents.

Però és a l'epíleg on l'autor fa explícita la seva tesi filosòfica del vi i l'embriaguesa. Per a Donà l'experiència de l'embriaguesa permet percebre les progressives fases de la pèrdua de l'autocontrol o, dit d'una altra manera, l'embriaguesa de vi s'obté de manera gradual i controlable. Tal és la «paradoxa del vi»: la desmesura de l'embriaguesa fa evident la mesura de la raó. I és precisament des d'aquesta perspectiva que poden reconsiderar-se certs binomis que han constituït la matèria magmàtica de la reflexió filosòfica ja des del seus orígens més primerencs, a saber: raó i passió, mesura i desmesura, vici i virtut, racionalitat i folia, entre d'altres, sempre, però, tenint en compte la indissolubilitat de la relació perquè sense una de les parts no és possible experimentar i comprendre l'altra.

Malgrat l'absència d'algunes figures o clara descompensació en el tractament d'altres, s'ha de dir, en síntesi, que l'ambiciós treball de Massimo Donà aconsegueix oferir una visió general coherent de les complexes relacions entre el vi i el pensament occidental. Si d'una banda el lector exigent lamentarà la carència d'una bibliografia sobre els temes tractats que vengui a cobrir el repàs casi nominal d'alguns autors, un pràctic índex alfabètic dels noms citats o la manca de notes aclaridores, cal destacar, per altra part, el valor de les múltiples anècdotes que amenitzen la lectura, així com el rigor i la claredat expositiva, la qual cosa la converteixen en una obra de divulgació molt apta per introduir-se (també els abstemis) amb fiabilitat i garanties d'èxit en el món de les sanes relacions entre el beure i el pensar.

Antoni Jesús Aguiló

ULRICH BECK: *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004.

La percepció de les modificacions que el món ha sofert en les darreres dècades és el desencadenant de la reflexió de Beck, observador atent, capaç d'oferir-nos una anàlisi rigorosa de les condicions objectives que regeixen les nostres societats; i també, pensador fructífer, que concreta propostes idònies per a canviar l'estat de coses actual.

El llibre comença amb l'explicació dels motius que han causat l'aparició del populisme dretà a Europa, fet que atribueix a la manca de perspectives d'un món que ha perdut la solidesa dels seus fonaments; un món, les institucions del qual ja no resolen els problemes, a causa de la ineficàcia que com-

porta operar amb categories ja no vàlides. Aquest canvi és obra de la globalització, fenomen entès com a transformació històrica que anul·la la vigent visió del món, basada en la distinció nacional i internacional, i que obre un nou i difús espai de poder. Així les coses, Beck planteja la manera de traduir els conceptes que encunyà la modernitat a la nova situació, qualificada de modernitat radicalitzada, que ha dissolt les bases i la lògica d'accions anteriors. La manera de dur-ho a terme és el bessó del seu desenvolupament; la substitució de les categories estèrils per a una política interior mundial la seva prèvia; el realisme cosmopolita la seva proposta.

L'autor ens confessa ben aviat que el motiu d'aquesta obra és la preocupació que genera la pregunta sobre els fonaments del domini legítim en la era global, explícita a totes les controvèrsies presents. És l'economia internacional manejada pels experts la que determina l'ordre del dia de la política, produint una autodestrucció de l'ordre mundial legítim dominat pels Estats nacionals. Del neguit d'aquesta asserció, sorgeix la seva tesi: els Estats nacionals, malgrat l'ambigüitat que ara enclouen, nodreixen encara la possibilitat d'adoptar una mirada cosmopolita. I és important saber que, per a Beck, cosmopolita vol dir que els valors d'una multiplicitat reconeguda penetren en totes les situacions socials i en tots els contextos històrics, com a una espècie de sentit comú capaç d'abraçar la humanitat. Les noves amenaces no exclouen ningú; els problemes esdevenen mundials i funden la comunitat transnacional, susceptible de dur a terme la substitució d'una política realista nacional per una política realista cosmopolita. Tan sols el cosmopolitisme pot aconseguir quelcom que d'altra banda seria improbable: la supervivència de la humanitat sense recaure en la barbàrie. El cosmopolitisme, tan antic com el pensament polític, anticipa la generalització dels drets humans amb el reconeixement de l'altre, anul·lant preteses distincions ontològiques.

Amb la distinció entre Primera i Segona Modernitat, Beck es refereix a l'ideari econòmic, social i polític de l'Estat nacional, i a la situació de crisis i desafiaments generats per la globalització respectivament. Amb tal diferenciació fa palès els canvis que han operat entre una i altra, endinsant-se en consideracions que permetin esbrinar la manera d'aconseguir que aquesta Segona Modernitat es converteixi en una modernitat cosmopolita.

Aquesta és la juguesca de Beck i el motiu de la comparança: oferir una alternativa, els objectius de la qual són la llibertat política i la justícia social i econòmica. L'autor ens convida a treballar perquè els seus propòsits reemplaçin les lleis del mercat mundial, principis rectors de la Segona Modernitat.

La presentació de la nova teoria crítica amb intenció cosmopolita parteix d'una convicció: que a l'inici del tercer mil·lenni s'acompleixen les prediccions de Nietzsche, Marx, Kant i Weber, pronòstics que resumeix en la necessitat de fer una política gran, que s'havia d'inaugurar amb la globalització del capital; que havia de tenir com a principi rector pensar-se com a membre conciliable amb una societat cosmopolita, segons el dret de ciutadania; i que havia de fer prioritari el canvi del marc conceptual, per a poder analitzar els nous esdeveniments. És per això que utilitza el concepte de metajoc per explicar la relació que existeix entre l'antiga política mundial i la nova, és a dir, el metajoc és l'àmbit on es desenvolupa el joc entre els fonaments i les regles del poder i del domini, en el trànsit de la Primera a la Segona Modernitat.

La ideologia neoliberal pretén augmentar el seu poder en el metajoc, afirmant que el poder del capital és el millor camí per a copsar la justícia global; la mirada nacional li ho concedeix a canvi de perdre'n el propi. Però, al poder del capital Beck n'oposa el de la societat civil global que, ben organitzada, amb l'ajuda que calgui i amb la transformació de l'Estat, suposa l'alternativa de canvi. La mutació cosmopolita de Beck necessita un actor col·lectiu: la societat civil. L'estat cosmopolita és fruit de la simbiosi entre societat civil i Estat, i representa l'alliberament dels entrebancs nacionals. L'Estat és quelcom susceptible de

transnacionalització. Dur a terme tal metamorfosi exigeix que la política, redefinida, reaccioni als desafiaments de la globalització mitjançant l'abandonament de l'antic joc nacional. I el punt de partida d'aquesta renovació no és altre que la percepció global dels riscos, únic motor capaç de posar en marxa les estratègies dels moviments de la societat civil. No obstant això, aquest contrapoder encara no és actiu, car no s'ha constituït com a tal. El contrapoder —ens diu Beck— s'institueix políticament en el camp d'acció global.

Beck manté que el cosmopolitisme funda altres fonts de legitimitat diferents a les que instaura el nacionalisme metodològic, propi de l'Estat nacional. Però el canvi de paradigma de la legitimitat que possibilita el metajoc, també obri la porta a un cosmopolitisme inautèntic, que és aquell que instrumentalitza la retòrica cosmopolita amb finalitat nacional-hegemònica, i del que l'autor ens posa sobre avís.

El concepte d'estratègia li serveix per a significar un espai de possibilitat real, on real no ho hem d'entendre com a única realitat possible; per tant, no hem de confondre els espais de possibilitat objectius de la globalització econòmica o política, amb l'experiència de la globalització. Així, ens parlarà, de manera prolixa, de les estratègies del capital, de les de l'Estat i de les dels moviments de la societat civil.

Amb categories d'anàlisi contundents, Beck ens obri un univers de comprensió de la realitat complexa i ens presta la seva riquesa conceptual i capacitat expressiva, per a poder donar sortida als nostres pensaments, incapços de brollar amb similar nitidesa. Llegir aquest sòlid i fonamentat estudi és tasca obligada de tot aquell que aspiro a comprendre el món.

Catalina Aparicio

RAMON LLULL, *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*. Traducció al catalán de Llabrés, P.; Introducció de Gayà, J. Barcelona: 1992, Editorial Proa. Lengua catalana, 238 pp.

1 El carácter misionero de Ramón Lull se ha convertido en una de las líneas interpretativas más comunes en los estudios lulianos. La imperante necesidad que supone la conversión de los infieles que, durante los siglos XIII y XIV, obtienen el control de enclaves estratégicos en las zonas de Europa oriental y Próximo Oriente se convierte en la fórmula utilizada por Lull para recuperar mediante la palabra aquello que las armas no consiguen realizar. De hecho, será este mismo filósofo y teólogo quien, a través de la *Vida coetánea*, rescriba su vida e intente darle una imagen de coherencia partiendo,

precisamente, de la vocación misionera. Es así que su *Ars* se transforma en el método «ualde utilis et compendiosus» para hacer entender al intelecto humano que la única verdad posible es el dogma cristiano, y éste, una vez convencido, deberá llevar a los infieles al abandono de sus posiciones. Asimismo, y al contrario de lo que Lull atribuye a la acción de sus contemporáneos, su sistema es comprensible por toda la población y no sólo por un reducido grupo de intelectuales.

Ésta es precisamente la línea interpretativa que siguen los autores del li-

bro tanto en el estudio preliminar como en la selección de los textos traducidos: «La missió és el nord de tota l'obra de Ramon lull. La missió entesa com a explicació raonada de la fe, de la pròpia fe, a aquells que no creuen o que creuen equivocadament» (pág. 8). De este modo, la tesis que se defiende a lo largo de los estudios introductorios consiste en sostener que la *Ars* es un método que, ligado a la evolución y las etapas de la biografía lulliana, ofrece al público la posibilidad de conocer aquello que según la mayoría de los autores medievales tan sólo puede ser objeto de creencia: «Segurament la tesi més original de Ramon Llull, la que el distingeix de la teologia contemporània i fou sempre, això també, font principal dels atacs a la seva doctrina, és l'afirmació que els article de l fe cristiana són demostrables per 'raons necessàries'» (pág. 51). El resultado que se consigue es de un Ramón Llull mucho más próximo a la realidad coetánea que el resto de teólogos, consciente de los problemas que conlleva intentar imponer por fuerza algo que sólo podrá triunfar con ayuda de la razón, aunque la razón no es el horizonte de las posibilidades del ser humano.

2 Este libro es divisible en dos grandes bloques: (1) los estudios preliminares, que ocupan alrededor de 70 páginas; y (2) la traducción de 6 textos lullianos, que ocupa casi 150 páginas. Los estudios preliminares siguen un orden coherente cuyo objetivo es el transmitir al lector la unión que el autor supone entre la biografía de Ramón Llull y su producción intelectual, de tal modo que la *Ars*, el elemento más importante de su sistema, es presentado como el resultado de un proceso evolutivo de diálogo entre la realidad social e intelectual de la época y los objetivos misioneros de este teólogo-filósofo medieval. Este primer bloque se sub-

divide en 4 apartados, correspondientes a (1) la biografía de Llull, (2) su pensamiento, (3) la pervivencia de Llull tras su muerte y (4) notas sobre cada uno de los textos que serán traducidos.

Si bien en la actualidad se dispone de una gran cantidad de biografías sobre Ramón Llull, este libro presenta respecto a todas ellas una novedad importante consistente no tanto en aportar datos nuevos como en sintetizar y explicitar todas las cuestiones relativas a su vida. En efecto, J. Gayà identifica tres elementos a partir de los que es posible conocer la vida de Llull: la *Vida coetánea*, su costumbre desde 1294 de firmar con fecha y ubicación cada una de sus obras y las referencias autobiográficas de sus escritos. Tres elementos a partir de los que intenta ofrecer al lector una visión coherente de su vida. Asimismo, este estudio no se restringe a los datos relativos a cada suceso biográfico, sino que intenta transmitir al lector una línea argumentativa que va desde su conversión hasta la plasmación del *Ars* y toda la actividad misionera que de ella se deduce.

El segundo apartado, relativo al pensamiento de Ramón Llull, es presentado como la lucha en dos frentes distintos: despertar en la cristiandad la conciencia de unión entre el primer mandamiento y la obligación de la misión y la necesidad de formar a los misioneros, escribiendo para ellos la *Ars* y para el resto de cristianos la obras catequísticas. El autor del estudio recorre, en base a estos dos principios, el conjunto de etapas de forman la *Ars*, haciendo de cada una de ellas un sintético resumen que es capaz de identificar y analizar los puntos clave de cada momento. El tercer apartado, dedicado a la posterioridad de Ramón Llull, recoge brevemente los aspectos que más han atraído de Llull en cada una de las épocas, así como las discusiones

sobre el lulismo más destacadas. El cuarto apartado lo conforman introducciones muy breves a cada uno de los libros que va a ser traducidos, indicando su composición y partes, así como unas breves líneas sobre el argumento.

Por lo que se refiere a la traducción, el segundo gran bloque de este libro, cabe destacar el hecho de que son inéditas, lo que les atribuye un considerable valor epistemológico. Los textos que se incluyen son: *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*; *Llibre dels secrets de la santíssima trinitat i de l'encarnació*; *Llibre dels sermons sobre els deu manaments*; *Llibre dels set sacraments de la Santa Església*; *La contemplació de Ramon*; y *Sobre l'èxtasi: De com la contemplació arriba a l'èxtasi*. Las traducciones pertenecen a los textos de ROL, CC Continuatio Medievalis, las ediciones más modernas realizadas hasta el momento. El resultado es una traducción correcta que consigue trasladar los campos semánticos de los términos más conflictivos sin demasiados problemas.

3 El resultado final de este libro debe valorarse desde dos puntos de vista distintos. Una primera perspectiva sería la valoración de los estudios preliminares, que no puede ser sino excelente. En efecto, J. Gayà consigue sintetizar en pocas páginas lo más esencial de la filosofía luliana, abordando los temas de forma sistemática y completa y aportando puntos de vista novedosos, si bien su orientación está condicionada por la tesis general de-

fendida en el libro. Una segunda perspectiva sería la que hace referencia al estudio de los textos de Llull y su posterior traducción. En este sentido, si bien las traducciones son correctas y de calidad, se echan en falta elementos como un estudio introductorio de cada obra más completo, dado que los que hay no aportan más información que la básica. También se hecha en falta el estudio filológico que debe preceder cada traducción en el que el autor ponga de manifiesto los principios adoptados en su trabajo, las dificultades que se le presentan y, en general, los aspectos que necesiten comentarse. Asimismo, la traducción remite a un único texto que, pese a ser la edición más novedosa e incorporar un aparato crítico muy completo, no puede suplir la comparación de ésta con otros manuscritos y ediciones. Otro elemento que se hecha en falta son las notas, pues la traducción carece tanto de notas explicativas como de elementos que aclaren al lector las decisiones del traductor a la hora de optar por unos u otros elementos de la edición ROL. El resultado es, en conclusión, un libro que consta de un estudio preliminar de gran calidad y de una buena traducción que se ve empañada por la falta de información que se desprende de ella, lo que transmite al lector una imagen poco crítica de los textos.

Antoni Bordoy

DEL ÁGUILA, R. (2004): *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.

0 Tema y tesis centrales

1 Aspectos formales y consideraciones generales

0 Con este ensayo se nos invita a pensar las potencialidades del modelo socrático en lo político, probablemente su ámbito de aplicación más fructífera. En este sentido, algunas de las propuestas de Sócrates referidas a cuestiones puramente metafísicas y de especulación ética se muestran, sin embargo, claramente ingenuas, e incluso perniciosas, a la luz del pensamiento elaborado sobre todo a partir de Maquiavelo.

A diferencia de lo que podría suponerse en la tradición instituida en torno a la falacia socrática, por la que no cabe esperar sino correlación del bien con el bien por la vía del conocimiento y del mal con el mal –producto de la ignorancia–, en el orden de lo político, esto es, en el orden de lo concreto, de este mundo en que vivimos y de su única e imperfecta vía de configuración para una aceptable consecución del bienestar general, bien y mal se encuentran usualmente entrelazados como dos caras de la misma moneda, pudiendo a lo sumo justificarse una cierta corrección de los fines (una constatable corrección práctica con vistas a un razonable bien general) por los que determinar medios efectivos, en ocasiones como un mal menor. En cambio, la insistencia en la recuperación de unos ideales definitivos y su falaz reconocimiento como principios rectores inquebrantables de una práctica política omnicompreensiva, supuestamente perfecta y exenta de este modo de la conciencia de lo relativo, ha constituido históricamente el sueño por el que se han ejecutado las más aberrantes atrocidades de mano del

hombre contra la humanidad, en la organización totalitarista de los sistemas políticos. Hechos como los ocurridos bajo el mandato de los regímenes fascistas o nacionalsocialista en la primera mitad del siglo XX dan buena cuenta de la correlación que se establece entre la ingenuidad y el riesgo político.

La evidencia de las limitaciones prácticas y de los peligros de un pensamiento de lo definitivo, que conduce a la dislocación del mundo en sus rígidas estructuras antes que a una aprehensión impecable de éste, no frustra, sin embargo, el potencial de la otra experiencia socrática para una práctica social de bienestar, la fundada en conceptos siempre tentativos (que no ideales) de libertad, justicia y legitimidad. Al contrario de lo que podría parecer, la toma de conciencia de tales limitaciones en el diálogo, más allá de la falacia socrática, supone un verdadero bien para la convivencia razonable en una comunidad política cualquiera. La conciencia de la propia ignorancia no conduce al abandono, sino al cuidado de sí, no implica relativismo, sino una decidida toma de postura por el diálogo, la discusión, la deliberación, el *logos*, la argumentación... como fundamentos de un sistema legítimo de organización. La comprensión de la conveniencia de un conjunto inseguro de razones para la construcción política de la comunidad constituye, de hecho, el motivo por el que juzgamos preferible vivir en democracia que hacerlo en otras formas de gobierno, y esta es, asimismo, la más relevante contribución que se puede extraer del fenómeno “Sócrates” para la consideración de la democracia en la actualidad (pese a que no podamos consi-

derar claramente demócrata a éste en su época según sus circunstancias vitales).

En esta línea de aportaciones, el pensamiento debe manifestarse, efectivamente, como el constante contrapunto crítico (el *daimon*) de la ciudad, de la vida en sociedad en su sentido de *polis*. El pensamiento, dispuesto de este modo a la apertura de pensamiento, a la asunción de lo otro como posibilidad no amenazante sino como estado natural del pensamiento por el que aprestarse a seguir pensando, constituye, en definitiva, la alarma que impide al sistema político caer en las peligrosas rutinas de lo dado. Pero esta ventaja, verdadera condición de la libertad posible para el ser humano, indica, además, un cierto límite de lo tolerable, en torno a la exigencia de un compromiso cívico por el mantenimiento y fomento de las condiciones que hacen posible ese pensamiento crítico, abierto, como instrumento de construcción y progreso de una *polis* que, en cualquiera de sus formas, sólo basada en esta molesta conciencia de la incompletud puede ser considerada legítima.

Esta es la medida por la que la fundamentación de una práctica política verdaderamente dirigida a la consecución del máximo bienestar posible no puede ser «Sócrates o Maquiavelo», sino «Sócrates en Maquiavelo»: *virtù* contextual como docta y responsable ignorancia.

1 La estructura general del libro parece sencilla. Después de unas notas aclaratorias, en el segundo capítulo se comienza a insinuar el interés de Sócrates para el pensamiento de una sociedad abierta. Esta introducción se ve truncada, sin embargo, desde el comienzo del tercer capítulo, por la constatación del deslizamiento del discurso socrático hacia la especulación en el campo de la ética, hasta el punto de constituirse en

torno a una falacia metafísica injustificable y mistificadora como guía de pensamiento en el ámbito político.

A partir de aquí, el ensayo abandona temporalmente la senda de Sócrates y adquiere la forma de un *totum revolutum* por el que se pretende dar cuenta de las relaciones entre el bien, el mal y la política recogidas en la historia del pensamiento occidental, de las vías de resolución de la tensión por medio de la institución del poder político (según distintos posicionamientos ideológicos) y de algunas de sus consecuencias prácticas en la historia reciente.

Respecto a un análisis propiamente filosófico de la cuestión destacará el autor, en el capítulo cuarto, el legado del Maquiavelo republicano, al que habrá que otorgar una intención benevolente para comprender el justo interés de sus aportaciones con tal de retomar, en el último capítulo, una interpretación enriquecida de la senda de Sócrates para la práctica política de la democracia.

No obstante, la relación entre los distintos capítulos, y entre los apartados que los componen, no es siempre fluida y evidente. En concreto, en las páginas centrales del libro se corre el riesgo de perderse en un marasmo de información que en algunos casos puede antojarse meramente anecdótica, superflua, innecesaria.

En esta ocasión, el autor se ha decantado por agrupar las referencias (ingentes para un texto de este tipo y muy variadas) al final de cada capítulo. De este modo espera atenuar cualquier suspicacia acusatoria de pedantismo, pero, sobre todo, favorecer el gusto por la lectura, si bien con ello entorpece el proceso de una lectura exhaustiva antes que ayudarla. Asimismo, también algunas cuestiones de estilo, como el empleo de la reiteración de ideas, el enfatismo y la insinuación entre otras

(recursos que tanto pueden agradar como desagradar al lector, tanto informar como, en ocasiones, confundir) y el tono desenfadado de la redacción en algunos puntos evidencian el marco meramente ensayístico en el que se inscriben sus afirmaciones.

En cualquier caso, «Sócrates furioso», finalista del XXXII Premio Anagrama de Ensayo y obra de título desconcertante de entrada (a cuya justi-

ficación dedica el autor algunas –pocas– páginas sin mucho éxito), es un documento original y sugerente, abierto a la interpretación alternativa de la figura de uno de los grandes de la filosofía y de sus implicaciones para el pensamiento de la auténtica democracia como apuesta, siempre, de futuro.

Daniel Pons