

Martín Casares, Aurelia: *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra, 2006.

La rellevància que ha adquirit el concepte de gènere, sobretot a partir de les darreres dècades del segle xx, l'ha convertit en una de les claus del pensament contemporani. Tot i així, la palesa confusió d'aquesta categoria provoca la necessitat d'oferir eines conceptuals essencials per comprendre de manera adequada la perspectiva de gènere. Aquest és l'objectiu principal que Aurelia Martín es proposa assolir amb aquest llibre.

Amb el convenciment que la incorporació de la perspectiva de gènere en la investigació social es fa necessària si hom vol comprendre certs aspectes fonamentals, i que tal enfocament exerceix una influència en el marc teòric i metodològic del corpus disciplinar de les ciències socials, l'autora es proposa desenvolupar la seva exposició estructurada en quatre blocs.

El primer capítol, dedicat a la perspectiva de gènere en l'antropologia, conté definicions actualitzades de conceptes elementals i dels seus derivats, la comprensió dels quals esdevé indispensable per incorporar la categoria analítica de gènere en el bagatge conceptual que tothom ha de menester per pensar la realitat. Aquesta transformació també ha estat necessària en l'antropologia, que ha hagut de realitzar el seu camí particular, gràcies a la incorporació d'etnògrafes i als pressupòsits ideològics feministes, perquè l'especialitat de l'antropologia del gènere veïés la llum. Des de ben bé el inicis, aquesta disciplina ha desenvolupat la difícil tasca de posar en evidència la ideologia androcèntrica de les investigacions antropològiques tradicionals i de posar remei a la manca de dades etnogràfiques sobre la realitat de les dones. Identificar les distorsions que l'enfocament androcèntric provoca en la construcció científica antropològica fou un dels objectius de les antropòlogues dels anys setanta i vuitanta. Amb això, l'autora no vol dir que el sexe dels investigadors sigui l'element determinant en la construcció teòrica, i posa especial esment a remarcar

que no existeix cap grup particular que ostenti un privilegiat accés al coneixement científic, motiu pel qual qualsevol persona pot contribuir al desenvolupament de l'antropologia del gènere. Una vegada que ha deixat aquesta qüestió ben clara, no dubta a afirmar que el grup de més prestigi social i amb una posició privilegiada, integrat per una majoria de científics barons, dificulta la percepció del biaix androcèntric. Així, constata que tot i haver-hi homes que estudien aspectes de gènere, a l'antropologia del gènere predominen els estudis realitzats per dones, no en virtut del sexe biològic, sinó en tant que víctimes conscients de la dominació masculina. Així, és lògic que es trobi molt vinculada des dels seus orígens al moviment feminista.

L'autora explica que, malgrat l'operativitat i la pertinència de la noció de gènere, en tant que categoria d'anàlisi científica, i la seva ràpida incorporació a les ciències socials, no n'existeix una definició unívoca, perquè el seu significat està subjecte a precisions constants. Ofereix una visió evolutiva del concepte, des de les seves arrels històriques fins a convertir-se en l'instrument operatiu que és avui. També exposa el ventall conceptual que ha derivat de l'evolució de les teories relatives al gènere: relacions de gènere, rols de gènere, estratificacions de gènere, «transgènere», «generitzar» i identitat genèrica són nocions associades que giren al voltant del concepte nucli.

Les relacions entre sexualitat i gènere és la darrera qüestió que tracta al primer capítol, que significa les aportacions de diversos intel·lectuals que, durant la segona meitat del segle xx, plantejaren la necessitat de transformar les concepcions relatives a la sexualitat en el món occidental. Les aportacions de Foucault en aquest sentit resultaren molt interessants perquè, tot i caure en alguns tòpics androcèntrics, alertà sobre el caràcter social del sexe. Així, la dicotomia sexe/gènere aparegué com a derivada de la que formava l'oposició

entre naturalesa i cultura, ja sense validesa científica.

El segon capítol està dedicat a recuperar la memòria de les primeres antropòlogues que presentaren dones com a vertaders subjectes de discurs, i contribuïren així a modificar el marcat caràcter androcèntric de què feien gala els principals corrents de pensament en la construcció del coneixement antropològic. Les aportacions d'antropòlogues precursors, relacionades amb un incipient moviment feminista, conformen el corrent anomenat antropologia de les dones. El mèrit principal d'aquestes investigadores fou introduir notícies etnogràfiques sobre dones d'altres cultures, gràcies a la importància que atorgaren als testimonis d'informants femenines. Això no obstant, la seva feina quedà relegada a un segon pla. Aurelia Martín recupera la memòria d'aquestes pioneres i es deté en les aportacions d'Alice Fletcher, Elsie Clews Parsons i Phyllis Kaberry.

Així mateix, l'autora reconeix la influència que les teories de Simone de Beauvoir tingueren en els estudis de gènere. Considera inqüestionable que el pensament de la filòsofa sobre la construcció social de la feminitat determinà el desenvolupament i l'evolució del concepte de gènere com a categoria d'anàlisi científica. Afirma que uns dels més grans encerts de Beauvoir fou plantejar la pertinença de l'aplicació de les categories «altre» i «alteritat» a les dones, sense oblidar les seves reflexions sobre les causes de la subordinació de les dones, l'impacte de la maternitat en la vida de les dones i les seves conseqüències socials, la infravaloració de la productivitat de les dones i l'androcentrisme de les teories psicoanalítiques respecte de la libido femenina.

Margaret Meed és una altra de les científiques socials destacades al capítol, amb una exposició de les seves investigacions principals, treballs que coadjuvaren a desfer el determinisme biològic en les relacions entre homes i dones i conformaren una de les bases de l'actual antropologia del gènere. Meed, pionera a establir el caràcter cultural i social dels sexes, considera la dona subjecte rellevant del discurs antropològic, fet en

què rau de manera especial el seu mèrit, segons l'autora. Així mateix, li reconeix la importància del seu plantejament sobre les conseqüències de l'educació desigual de nins i nines, dels primers esbossos del que avui denominam anàlisi de la divisió «generitzada» —i no sexual— del treball, i de la defensa de l'artificialitat d'aquesta divisió.

Al capítol tercer, Aurelia Martín analitza el discurs relatiu a les dones i al gènere en quatre dels corrents antropològics clàssics, i estableix un diàleg entre aquests i les actuals teories de gènere. També exposa les tesis naturalistes contemporànies sobre el comportament de dones i homes.

Comença amb la perspectiva antropològica evolucionista, desenvolupada durant la segona meitat del segle XIX, la premissa fonamental de la qual és la interpretació de la cultura com a quelcom que evoluciona de manera uniforme i en progressió positiva, és a dir, que pressuposa l'existència d'un ordre inherent en la història de la humanitat, amb l'excepció de l'evolucionisme marxista, que posa el seu accent en els modes de producció propis de cada etapa històrica i no comparteix la idea d'evolució positiva. Parla de les dues tendències fonamentals, segons situïn el patriarcat o el matriarcat en els orígens de la humanitat, i dels seus defensors més importants. Amb aquest esquema expositiu, l'autora comenta les aportacions més destacades dels autors, allhora que destaca els tòpics que es vinculen amb aquestes teories, com són ara les diferències biològiques com a fonament de la inferioritat de les dones en tots els aspectes: físic, mental, d'estatus sociocultural i de poder. Androcentrisme i etnocentrisme són assenyalats com a defectes significatius de les teories evolucionistes, però potser el que és més sobtat és que, mentre durant la primera meitat del segle XX l'evolucionisme unilineal queda arraconat per les seves posicions sobre la superioritat occidental, l'androcentrisme no constituí cap problema, perquè formava part del paradigma antropològic vigent. No obstant això, posa de manifest l'impacte de les teories sobre el matriarcat en el moviment feminista.

Bachofen, en plantejar la existència d'un poder femení en el passat, contribuï a la consideració del patriarcat com a institució cultural; a més a més, obrí un interessant debat entre antropòlogues feministes sobre la construcció del poder de les dones. Caure en l'immobilisme i fins i tot defensar una base natural de la dominació masculina és un risc que comporten les explicacions universalistes de caràcter biològic per justificar les relacions de gènere, perill emfasitzat per l'autora.

Malgrat les pretensions del funcionalisme de corregir els defectes de l'evolucionisme, mitjançant el desenvolupament d'un enfocament antihistòric, presenten nombrosos punts en comú, sobretot en la interpretació de les relacions de gènere; ambdós corrents expliquen el rol de les dones apel·lant a factors biològics.

El biaix androcèntric dels estudis de Malinowski és posat en evidència per l'autora, que opina que l'antropòleg incorpora els estereotips de gènere a les seves investigacions, la qual cosa el fa infravalorar el treball de les dones, o simplement ignorar-lo, alhora que detalla amb precisió les activitats masculines; el treball domèstic de les dones el considera no productiu, al mateix temps que ho interpreta com a obligació i servei. La descripció de grups masculins quan utilitza genèrics és també posada en evidència, per exemplificar el sexisme del seu llenguatge. Això no ha impedit —remarca— que l'obra de Malinowski hom l'empri com a exemple d'etnografia.

D'igual manera són analitzats els treballs d'Evans-Pritchard sobre els nuer, exemple clàssic d'etnografia en els estudis d'antropologia, sense que ningú no tingui en compte el seu marcat androcentrisme. Només té present la realitat de les dones en tant que elements del sistema de parentiu, és a dir, lligades a llurs capacitats biològiques de procreació i mai com a agents socials amb funcions econòmiques definides. L'autora parla de la manipulació que Evans-Pritchard realitzà dels estudis de Kaberry i Mead, per tal de demostrar les seves hipòtesis sobre les dones, denúncia que il·lustra amb exemples significatius.

En definitiva, Pritchard considerava que les desigualtats entre homes i dones eren naturals i necessàries. Aurelia Martín sosté que la posició teòrica de l'antropòleg està mancada d'anàlisi científica seriosa i revela un sexisme extrem que fonamenta en interpretacions errònies de la vida de les dones primitives, l'objectiu últim del qual és frenar les reivindicacions de les dones britàniques de l'època.

Al voltant d'uns dels debats més intensos en antropologia feminista dels anys setanta i vuitanta, la suposada associació universal de les dones a la naturalesa, es deté a analitzar les teories estructuralistes de Lévi-Strauss, que perceben el món en forma d'oposició de categories del tipus home/dona i naturalesa/cultura. L'autora considera que Lévi-Strauss aplica un marc teòric formal, l'estructuralisme lingüístic, a un esquema de pensament androcèntric. L'antropòleg no reconeix les dones en el seu discurs; les dones apareixen com a béns dels homes, anul·lades com a productores de cultura i sense cap iniciativa. En una paraula, assumeix els valors etnoandrocèntrics com si es tractàs d'evidències. En realitat, ens diu l'autora, les seves teories només tenen sentit si partim de la negació del paper actiu de les dones en les relacions de parentiu.

Assenyala que postestructuralistes com Derrida, Foucault i Lacan, tot i compartir amb Lévi-Strauss la idea de l'existència de sistemes de pensament que operen de manera independent a la voluntat dels individus, negaren la universalitat del pensament binari. Però malgrat que s'interessaren per les relacions de poder, no abordaren en profunditat la dominació masculina i, tal com recriminen les antropòlogues feministes a Foucault, aquest autor cau en els mateixos tòpics que critica.

Sherry Ortner i el seu famós article «És la dona a l'home allò que la naturalesa és a la cultura?» també són comentats per l'autora, que ens diu que si bé Ortner planteja que l'associació home-cultura i dona-naturalesa és una construcció cultural, cau en el mateix etnocentrisme que Lévi-Strauss en considerar que la subordinació entre naturalesa i cultura és un element universal. Això no obstant, li reconeix el

mèrit de qüestionar-se per què les dones no es relacionen amb la cultura, tot i ser elles les encarregades de realitzar el pas d'allò que és cru a allò que és cuit en la majoria de les societats.

El materialisme és presentat com un dels primers corrents que tingué en compte en els seus projectes teòrics l'alliberació de la dona. I dins aquest àmbit de pensament, Friedrich Engels i el seu estudi sobre la subordinació de gènere han estat de gran influència per a les actuals investigacions sobre les condicions materials i els factors econòmics amb relació a les categories de gènere. Atribueix, però, a les teories marxistes l'errada de pensar que la subordinació de gènere està subsumida en la divisió de classes.

Entre les crítiques a les teories marxistes destaca la de Kate Millet, que si bé subratlla la validesa d'algunes aportacions, també expressà desacord amb relació a la concepció del cos i de la sexualitat de les dones, que exposà Engels. Fou acusat per Coward d'essencialista i Karen Sacks no comparteix la idea que les condicions de les dones siguin pitjors en societats classistes. Sacks defensa la necessitat de no conceptualitzar els àmbits familiar i social com a esferes separades, si hom vol aconseguir la igualtat entre homes i dones. També nega que la dominació masculina estigui relacionada amb la condició de mares de les dones. Les idees de Sacks són rebatudes per Eleonor B. Leacock, qui intenta demostrar mitjançant dades etnogràfiques i etnohistòriques la condició més bona de la dona en les societats sense classes.

Al darrer capítol, l'autora ofereix una panoràmica de les actuals línies d'investigació en l'antropologia del gènere, i posa especial èmfasi a remarcar-ne l'amplitud temàtica i la riquesa científica. Aquesta tasca la duu a terme mitjançant l'exposició de l'estat de la qüestió de les investigacions fonamentals que la disciplina realitza, tot i atendre'n l'evolució.

El treball, en tant que element crucial en l'anàlisi de la construcció social de gènere, és un important tema d'estudi les conclusions del qual pretenen transformar les idees tradicionals que vinculen activitat i biologia.

La divisió «generitzada» del treball, a la llum de les darreres investigacions etnogràfiques, es revela com a tret universal, tot i que les formes que adopta varien d'una societat a una altra i al llarg de la història. En conseqüència, no hi ha cap relació entre diferències fisiològiques i la divisió del treball; en canvi, aquesta divisió suposa un factor clau en la perpetuació simbòlica de les relacions asimètriques de producció, ja que les activitats femenines són considerades sempre de menys importància que les masculines.

Sexe i raça són conceptes a partir dels quals les societats han aixecat tanques artificials infranquejables. Hi ha hagut, però, una evolució significativa, en què el discurs antropològic ha tingut un gran protagonisme, sobretot en deslligar els aspectes biològics de la categoria raça, i en proposar el terme etnicitat, concepte que posa l'accent en la dimensió cultural de les diferències. L'autora es planteja el possible paral·lelisme entre els binomis raça/eticitat i sexe/gènere en el camí evolutiu de desempallegar-se de les qüestions biològiques, per demostrar-nos que el camí no ha estat el mateix. La noció de sexe apareix encara completament vinculat a la biologia i conté un poderós simbolisme orgànic que cal destruir per aconseguir la igualtat. En l'actualitat, amb els avenços de la medicina, és més fàcil canviar de genitals que de color de pell —ens diu l'autora— i, això no obstant, mentre que la paraula raça vol ser eliminada per l'antropologia, la paraula sexe roman ben assentada al seu discurs.

Destaca la importància de l'estudi de l'univers simbòlic de les societats per aprofundir en la investigació de les relacions de gènere. Marilyn Strathern, una de les primeres antropòlogues que estudia el poder de les simbolitzacions humanes, conclou que els símbols neixen amb una intenció determinada: perpetuar l'estabilitat de les jerarquies i de l'ordre social imperant. L'eficàcia dels símbols rau en el fet que, tot i ser arbitraris, sembla que estan basats en la naturalesa. Així, els estereotips de gènere exageren les diferències físiques, que passen a ser simbòliques, i aconseguen

que les desigualtats entre homes i dones semblin naturals. El llenguatge, en tant que sistema simbòlic, no és neutre respecte del gènere, com tampoc no ho és respecte de l'ètnicitat o la classe social. La preeminència del llenguatge simbòlic del cos sobre altres formes de llenguatge ha estat el motiu que nombroses investigacions hagin aprofundit en la construcció social del cos i hagin obert el debat al voltant del llenguatge corporal com a element que simbolitza la dominació masculina.

La perspectiva de gènere en el desenvolupament, de recent incorporació, també és revisada per l'autora. Des dels primers enfocaments de desenvolupament que tenien en compte les dones, fins a l'actual, que se centra en la qüestió de gènere, exposa els passos fets per poder aconseguir el canvi de les relacions d'injustícia i la millora dels individus i de la societat.

Respecte de l'antropologia de la masculinitat, investigacions incipients que persegueixen desenvolupar un nou paradigma, exposa algunes línies d'investigació i planteja algunes de les errades que han comès els enfocaments que es realitzen al marge de l'antropologia del gènere.

Ens presenta de manera breu les teories desenvolupades dins l'àmbit de l'anomenada antropologia queer, expressió utilitzada per definir un grup de persones el comportament de les quals transgredeix l'heteronormativitat. Aquestes teories, molt vinculades al moviment feminista i a l'esquerra política, han permès aprofundir en la crítica del binarisme excloent present a les categories que la investigació científica sobre sexualitat i gènere fa servir i, en contrapartida, han donat privilegi a altres

conceptes del tipus ambigüitat, fluïdesa, etc. Si bé és cert que els objectius principals es dirigeixen a desfer les identitats sexuals, només en aparença estables, també estén la seva esfera d'influència a altres entramats socials com l'ètnicitat, l'ecologia o la religió, és a dir, tots el grups que el capitalisme globalitzat ha marginat.

L'ecofeminisme, moviment social que reuneix les ideologies ecologista i feminista, s'oposa a la doble explotació que els sistemes patriarcals duen a terme de l'ecosistema i de les dones. El seu objectiu —ens diu Aurelia Martín— és transformar el món per convertir-lo en un espai més just de convivència. Ens parla dels dos vessants de l'ecofeminisme: un, vinculat al corrent essencialista del feminisme; l'altre, el que segueix una línia constructivista. En tot cas, espiritualitat, dones i sud són tres dels conceptes fonamentals de l'ecofeminisme actual. Destaca la figura de la hindú Vandana Shiva, com una de les fundadores més prolífiques del primer vessant; del segon assenyala Ivone Gebara que, des de la perspectiva de la teologia de l'alliberació, ha fet importants aportacions, ha negat l'existència d'essències immutables de gènere, sexe, raça i naturalesa, i ha afirmat que són els grups humans els constructors dels seus significats.

Així conclou l'autora el seu recorregut per les diferents contribucions que l'antropologia del gènere ha dut a terme dins l'àmbit dels estudis antropològics, amb l'obertura de noves línies d'investigació. Amb una impecable capacitat de síntesi i claredat expositiva, ens estimula a l'aprofundiment en el tema; l'extensa bibliografia que hi inclou ho facilita.

Catalina Aparicio Villalonga

Muzzi, Sara (2006): *Per conoscere Raimondo Lollo. La vita, il pensiero e le opere*. E. Porziuncola: Assisi, 56 pp.

Per conoscere Raimondo Lollo es un libro destinado a la lectura rápida de quien pretende introducirse por primera vez en la temática que aborda. Para valorarlo es necesario, en consecuencia, entenderlo desde la perspectiva de un lector no docto en el tema y cuyos intereses giran en torno a uno de los aspectos que, hoy en día, han sido objeto de mayor revalorización en los estudios actuales: la relación entre las religiones. Ya la propia autora deja claro en su introducción que el objeto del libro es resaltar precisamente este elemento del lulismo, definiendo al medieval el «promotore di un dialogo tra somiglianti», como uno de los religiosos que con más avidez afrontaron la necesidad de convertir a los infieles. No es de extrañar que, por tanto, la tesis que articula el discurso sea que la actividad misionera constituye el núcleo del lulismo, interpretando los demás elementos que forman su pensamiento a partir de éste. Para desarrollar esta tesis, la autora parte de los datos biográficos que de Lulio se conservan, máximamente de los tres objetivos vitales que al Beato se atribuyen en la *Vida coetánea*, con la finalidad de mostrar que desde sus inicios se trata de dar la vida por los demás. Es por este motivo que las obras sobre las cuales reposa el análisis son, entre otras, el *Libro del gentil y de los tres sabios*, el *Liber de passagio*, el *Tractatus de modo convertiendi infideles*, el *Liber de quinque sapientibus*, el *Llibre de contemplació* o el *Arte demostrativa*, entre otros. No obstante, la autora no restringe el estudio de Lulio a la misión entre los infieles, sino que también destaca la importancia que tuvo en la búsqueda de la unidad del cristianismo, buscando la concordancia entre dos Iglesias que en la época habían intentado aproximarse. Asimismo, el libro destaca la importancia que tuvo el Beato en el desarrollo de algunos de los acontecimientos más importantes del siglo XIII y la gran actividad política que llevó a cabo con el fin de lograr sus objetivos.

La obra se estructura en tres partes: una introducción, en la que se desarrolla

la importancia del estudio de Lulio hoy día (pp. 5-8); un estudio biográfico (pp. 9-22) –titulado «la lunga vita per la missione di un personaggio emarginato»–, en el que se abordan algunos temas de su vida, su empresa misionera, la ortodoxia de su sistema y las principales obras que compuso; y un estudio sobre los temas relativos a su pensamiento (pp. 23-47), en donde se tratan la cuestión de la lengua como vehículo para la religión, el problema de la creencia, el conocimiento y el amor, el método de conversión de los infieles, la herencia del pensamiento griego en cuanto a la evangelización, la razón y la fe, el *Libro del gentil y de los tres sabios*, la dialéctica del dar y el recibir, la cruzada y el preparación de misioneros. Finaliza el libro una selección bibliográfica específica para cada uno de los apartados (pp. 49-53), con especial énfasis en las publicaciones aparecidas en lengua italiana. Con una redacción clara propia de un estilo introductorio, el libro destaca por las citas recogidas de algunos de los lulistas que han escrito en lengua italiana, que se intercalan, en ocasiones con casi una página de extensión, entre el texto: A. Ricciardi, S. I. Boudin de Gaiffier, J. Gayà, O. Todisco, A. Francia, P. Rossi, D. Mancini, M. Batllori, B. Orizio e, incluso, Juan Pablo II. Este mismo carácter de introducción es el que conduce a la poca presencia de notas a pie de página (un total de dieciséis) cuyo objetivo es siempre el de ampliar brevemente las explicaciones del texto u ofrecer bibliografía de lengua no italiana que sirva al lector para ampliar el tema abordado. En este sentido, el texto al completo adopta el carácter de un discurso estructurado cuya finalidad reside en mostrar cómo la apologética constituye la finalidad principal de Lulio, utilizando para ello el recurso a algunos de los más destacados estudios actuales sobre el tema.

Tomando el libro desde la finalidad que le da su autora, el lector podrá observar como se cumplen sus objetivos: representa un rápida introducción a la vida y a algunas obras de Raimundo Lulio, centrándose en el problema del diálogo

entre religiones y la necesidad de unificar el cristianismo. Aunque no desarrolla una tesis propia, el libro se hace eco de las más importantes sobre el tema, citándolas de la mano de quienes las han escrito. Por ello, el lector no sólo puede extraer el significado de la obra de Lulio –siempre según la autora– sino también las fuentes italianas más importantes. No obstante, y pese a su carácter introductorio, el libro reposa excesivamente sobre este único tema,

dejando de lado otros tan importantes como el contenido de su pensamiento o el propio método para convertir a los infieles que, si bien aparecen de forma secundaria, no son objeto de explicación. En general, por tanto, puede considerarse que, entendido como una obra que pretende introducir la actividad de Lulio en cuanto al diálogo interreligioso, esta obra cumple sus expectativas de introducción.

Antoni Bordoy
Centre Jean Pepin (CNRS)

Cabot, M. (2007): *Más que palabras. Estética en tiempos de cultura audiovisual*. Murcia: Ed. CENDEAC, 212 pp.

Alejándose de la idea de una Estética ahistórica, semejante a una *philosophia perennis*, el autor de este libro toma como objeto la reflexión de esta disciplina en base a la época actual. En este sentido, el libro sugiere la necesidad de tomar en cuenta los cambios que se han producido en el arte y en la propia filosofía para formular los principios, el objeto y los métodos de la Estética. Frente a la idea de una pérdida de sustancialidad, de decadencia o superficialidad del arte, el autor intenta transmitir la noción de un cambio cultural que tiene sus raíces en la Modernidad, pero que hoy día se expresa en un íntimo vínculo con la tecnología. La Estética debe entonces adaptarse a la nueva situación, planteando las cuestiones que debe resolver desde el estado actual del arte y la filosofía, pero sin dejar de lado todas aquellas aportaciones que se han hecho a lo largo de la historia. Es por este motivo que el autor intercala los análisis de la situación actual con los estudios históricos, centrándose tanto en los autores modernos como en sus precedentes clásicos, y analizando en cada uno de ellos cuáles son los problemas fundamentales, los conceptos sobre los cuales reposan y las soluciones aplicadas.

Escrito en estilo ensayístico, el libro consta de dos partes precedidas por una introducción y entre las que se sitúa un “inter-medio” para concluir la primera y prologar la segunda. La obra consta de un «Inicio» (pp. 7-18) en el que se introducen, en primer lugar (pp. 7-17), los cambios que experimenta Europa a partir de la Modernidad en relación a sus ideas básicas, aquellas que conforman su propia conciencia; y, en segundo lugar (pp. 17-18), una descripción del contenido del libro y de los objetivos que se persiguen en cada una de las partes. Sigue a esta introducción una primera parte, titulada «Arte contemporáneo y público» (pp. 19-85), formada por cuatro ensayos: «Arte contemporáneo y cosas simples. Después de Duchamp» (pp. 21-33); «El arte contemporáneo y el público» (pp. 35-51); «Del arte y la percepción en la era digital» (pp. 53-66); y «Estetización generalizada» (pp. 67-85). La segunda parte está dedicada a «La estética como crisis y crítica de la sociedad actual» (pp. 89-212), en la que se incluyen cuatro ensayos más: «Estética y Modernidad» (pp. 91-142); «El arte y la irresistible aspiración al Absoluto» (pp. 143-178); «Proceso contra la estética» (pp. 179-194); y «La experiencia estética

como crítica y como utopía» (pp. 195-212). Entre las dos partes, se sitúa el «Intermedio» (pp. 87-88).

Los cuatro ensayos que forman la primera parte están dedicados al análisis del arte contemporáneo y de las transformaciones que éste ha sufrido en relación a épocas pasadas. Con este objetivo, el autor pone el acento sobre los cambios que se han producido en los medios de creación y en los canales de distribución, implicados en un proceso recíproco con respecto al concepto general de «arte» y sus referencias sociales y económicas. En el primero de los ensayos, el autor parte de dos presupuestos implícitos del arte contemporáneo, la transformación del “mundo del arte” en noticia y la confusión o dificultad de discernir en una “obra de arte” y un objeto cualquiera, que conducen a su vez al autor a recoger dos teoremas de J. Beuys y que utilizará como señera del movimiento del arte contemporáneo que surge a partir de los años 60 y 70 como crítica y reacción ante el arte moderno, “cualquiera puede ser un artista” y “cualquier cosa puede ser un objeto de arte”. A partir de estas constataciones, el libro extrae el cambio que se ha producido en las obras de arte, sobre todo en lo que se refiere a su materialización, que en el fondo resulta de aplicar un nuevo concepto de arte, basado en la negación de lo anterior. Para explicar esta idea, el autor recurre a un análisis histórico de la reflexión sobre el arte y su producción, tomando como referencia las dos posibilidades iniciadas por Platón y Aristóteles: en el primer caso, el vínculo intrínseco entre el Bien, la Belleza y la Verdad; en el segundo, la posibilidad de distinguir entre la Belleza y la Verdad. A través de este recorrido, el autor concluye que las sucesivas épocas han conducido a lograr un ámbito de libertad que culmina en la Época moderna, y en donde adquiere pleno sentido la experiencia estética como «liberación de todos los condicionantes que puedan suponer los materiales, las formas, los procedimientos, incluso las funciones y los sistemas de representación» (p. 33). El ensayo concluye, por tanto, con la tesis de que los cambios sucesivos que ha sufrido el arte han conducido a romper

con las ideas antiguas del arte como algo vinculado a la nobleza de los materiales y la espiritualidad, basado en estrictos cánones de representación, introduciendo con ello una revalorización del sujeto en la experiencia estética.

En el segundo de los ensayos, y continuando con el estudio de las transformaciones que se describen en el primero, el autor analiza las relaciones actuales entre la obra de arte y el espectador. La tesis de este ensayo recae sobre la idea de que entre el arte contemporáneo y el público se ha producido una cierta ruptura del vínculo, que ha conducido a una «desazón e incluso desconcierto que provoca a la mayoría de la población un “algo” [...] que ni entiende, ni disfruta, ni le produce nada» (p. 37). Entre los hechos que conducen a esta situación, el libro señala la importancia en la ruptura del “ver” una obra, basada en tres elementos: la superación definitiva del lenguaje artístico tradicional, la creación de un nuevo código lingüístico que será autosuficiente frente a la realidad exterior y la crisis de la propia concepción del arte y del artista. El autor analiza, asimismo, los procesos de “democratización” y “masificación” del arte, es decir, de los cambios que se han producido llevando el arte de un lugar público a los ámbitos íntimos y cotidianos de la vida, bien que ello no implica que se haya terminado con la clásica distinción entre la “élite” y la “mayoría”.

En el tercero de los ensayos, el autor reflexiona sobre lo que han supuesto para la percepción y el arte los cambios en los soportes de producción. Recogiendo las tesis de Benjamin, el ensayo parte de la idea de que los procesos que se usan en la confección de las obras de arte no son independientes del contexto y que, por tanto, el mismo uso de tales o cuales instrumentos viene determinado por la sociedad. El autor defiende la idea de que los cambios en estos medios de producción no sólo han introducido una mayor capacidad de producir obras de arte, sino que también han afectado a su cualidad: no se trata simplemente de que hayan cambiado los medios, sino que todo

el proceso artístico ha sido modificado. La cultura visual, por ejemplo, adquiere la primacía en el mundo contemporáneo, bien que gracias a los nuevos medios ha ido más allá de la simple imagen. Como conclusión del tercer ensayo, el autor extrae la idea de que los cambios técnicos han dado lugar a nuevas categorías artísticas, diferentes y opuestas en gran parte a las antiguas.

El cuarto de los capítulos de esta primera parte está dedicado al estudio de la idea de una “estetización generalizada”, que define como «la tendencia a que el criterio estético [...] desplace el criterio que se ha hecho servir hasta un momento dado en un determinado ámbito de la vida» consistente en «sustituir el criterio de eficiencia de la obra a la hora de elegir el medio por una concreción adecuada al caso concreto del criterio estético, esto es, la elección del medio en base a sus cualidades visuales, de diseño, belleza, etc.» (p. 67). Son las innovaciones tecnológicas las que han permitido que el arte penetre en la vida cotidiana, dando lugar a dos consecuencias importantes: la creación y difusión masiva de nuevos universos figurativos y la incorporación a la vida cotidiana de símbolos creados en el hiperespacio como si de realidades reales se tratara. El ensayo se termina abordando los contenidos de la cultura audiovisual y las relaciones que ésta mantiene con la pérdida de una cultura literaria.

La segunda parte del libro está dedicada al análisis de la Estética como disciplina, sus principios, estado actual y relaciones con la Modernidad. En el primero de los ensayos que forman esta segunda parte, el autor se cuestiona acerca del origen de la Estética en la Modernidad, defendiendo la tesis de que se trata de una disciplina que sólo puede surgir con las condiciones que se dan en esta época. En un primer momento, el ensayo afronta la idea de una Estética nacida como resultado de un movimiento de reflexión que se produce en la Modernidad, recuperando aquello que la Ilustración había dejado de lado como inútil o prescindible. En este sentido, el autor analiza el por qué nace la Estética y qué diferencia guarda con las reflexiones clásicas sobre la Belleza, remarcando las

innovaciones que introducen la Ilustración, el Romanticismo y el Idealismo alemán, hasta llegar a la época actual. Dicho análisis conduce al estudio de las aportaciones hechas por el racionalismo y el empirismo, destacando en éstos la importancia de Kant en la conceptualización del juicio, de lo sublime, de la belleza y la representación.

El segundo ensayo de esta parte tiene como objeto el análisis de la relación entre el arte y la idea de Absoluto presente en la filosofía. En éste, el autor centra la atención sobre el origen de la idea de Absoluto, resultado del intento que lleva a cabo el Romanticismo por superar el dualismo que caracteriza la Modernidad: «La utopía no es de síntesis, de construcción de una unidad allí donde hay diversidad, sino de unificación en el sentido de reconciliación, de recuperación de la unidad que está puesta desde el principio, llámese Absoluto» (p. 148). La experiencia estética es presentada entonces como el resultado de la conciliación de las contradicciones inherentes a la Modernidad que el Romanticismo intenta llevar a cabo sobre la Ilustración.

El tercer ensayo está dedicado a la presión que han ido ejerciendo las ciencias —máximamente la psicología y la historia— sobre la Estética, con objeto de transformarla según sus criterios. Partiendo de la crítica que este proceso supone con respecto de la construcción de metafísicas absolutistas el lugar que debe ocupar la estética filosófica en la respuesta a la pregunta “¿qué es el arte?”, señalando la importancia de tener en cuenta los elementos que en ella están implícitos en su tiempo y contexto. Con ello, el autor sostiene que la tarea de la estética filosófica «no sería tanto señalar el lugar y los medios para un análisis de la obra de arte, sin someter a análisis y crítica el análisis de la obra de arte efectuado por la ciencia empírica correspondiente» (p. 193), unificando así las aportaciones que se pueden producir en cada una de las ciencias empíricas con el estudio filosófico del arte.

En el cuarto y último de los ensayos de la segunda parte el autor aborda la cuestión de la experiencia estética partiendo de las situaciones descritas en la primera parte del libro y de las reflexiones realizadas en los

tres ensayos de la segunda parte. La idea que recorre este análisis es la de resituar la experiencia estética, así como los elementos que en ella entran en juego –representación, artista, obra, etc.– en este marco general, advirtiendo, como conclusión de que «existe la posibilidad de malgastar las

intereses que nos proveen los esfuerzos de todas las generaciones pasadas» bien que antes nosotros se abre «todo un mundo de posibilidades para vivir, soñar, imaginar, crear, amar, reír, deleitarnos, pensar,... experimentar en definitiva» (p. 212).

Antoni Bordoy
Centre Jean Pepin (CNRS)

Garay, J. de (2007): *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla: Thémata, 169 pp.

Dividido en cinco capítulos, este libro tiene como objeto el estudio de los precedentes del concepto de «libertad» desde la penetración en el panorama intelectual del cristianismo hasta Meister Eckhart. Subyace a él una sutil crítica de la libertad moderna, que el autor sintetiza afirmando que «la libertad no es la síntesis ni la raíz de todos los bienes. Ni la coacción es el único de los males. [...] Me atrevería a afirmar que el gran error moderno es haberlo sacrificado todo en el altar de la libertad. Y ese error no hemos dejado de pagarlo» (p. 15). En este sentido, la tesis del libro se basa en la idea de que el principio básico de lo que hoy entendemos por libertad, a saber, que ésta está en íntima relación con el poder, no es un concepto moderno, sino que se inicia con el platonismo romano y es ya una realidad al final del medioevo.

El libro comienza con una introducción (pp. 13-28) en la que el autor no sólo argumenta la estructura de la obra y sus pretensiones, sino que también desarrolla su pensamiento acerca de cómo evoluciona el concepto de «libertad» desde el platonismo romano hasta el día de hoy y señalando las aportaciones que cada una de las épocas de la historia occidental han tenido en su formación. Asimismo, el autor reclama la importancia de diversas épocas en ocasiones olvidadas en el estudio de la libertad, como son el pensamiento islámico o el medieval. A la introducción le siguen

cinco capítulos: «Libertad y cristianismo» (pp. 29-38); «Libertad y judaísmo. Filón de Alejandría» (pp. 39-68); «Libertad y neoplatonismo. Plotino» (pp. 69-105); «Libertad moral. Anselmo de Canterbury» (pp. 107-133); y «Libertad trascendental. Meister Eckhart» (pp. 135-156). El capítulo primero está monográficamente dedicado al estudio de la libertad en el cristianismo. El segundo capítulo, en cambio, aborda los temas de «El platonismo romano» (pp. 39-43), «La noción de libertad en el platonismo romano» (pp. 44-50), «La libertad en Filón» (pp. 50-63) y «Nuevas lógicas» (pp. 63-68). El segundo capítulo analiza también cuatro temas, «La libertad como acto» (pp. 72-82), «La libertad como poder» (pp. 82-88), «La libertad como ocultamiento» (pp. 88-94) y «La libertad como principio de la diferencia» (pp. 94-105). El cuarto capítulo, dedicado centralmente a Anselmo de Canterbury, aborda los temas de «La verdad de la acción» (pp. 109-119) y «*Libertas est potestas*» (pp. 119-133). El último de los capítulos, por su parte, analiza tres aspectos de la libertad trascendental en Meister Eckhart, «Algunas observaciones de carácter histórico» (pp. 136-138), «La libertad es un trascendental» (pp. 138-147) y «Libertad mejor que inteligencia» (pp. 147-156). Para finalizar, el libro recoge una bibliografía (pp. 159-169) de los trabajos citados a lo largo de los diferentes capítulos.

El capítulo primer empieza con el

análisis del lugar que ocupa el pensamiento medieval en el análisis de la libertad: no sólo supone una ruptura con la filosofía antigua, sino que precede el pensamiento moderno. Según el autor, este hecho tiene su origen en que los autores medievales discurren sobre la libertad partiendo de la idea de que ésta es, en su sentido absoluto, identificable a Dios. En este sentido, las nociones de conocimiento, verdad y poder adquieren un vínculo intrínseco con la libertad, de tal modo que «el mundo deja [...] de ser un mundo cerrado, con unas mismas razones, ideas, formas o principios, donde todo se repite con regularidad. Justamente porque el principio es ahora concebido como libertad, que por definición es el poder de engendrar novedades puras, esto es, el poder de crear» (p. 35). El autor discurre entonces sobre el significado de la libertad como el poder absoluto que a Dios se atribuye y la concepción del universo como el resultado de acto sin coacción, como una gracia o don.

El segundo capítulo, como indica el propio autor en su introducción a éste (p. 39) se basa sobre el encadenamiento de cuatro ideas: la introducción, por parte del platonismo romano, de un nuevo concepto de libertad; la idea de que tal libertad se presenta como primer principio y que, por tanto, la filosofía es ya por definición una búsqueda de la libertad; la importancia de la filosofía judía, sobre todo de Filón de Alejandría, en este proceso; y la idea de que este nuevo concepto de libertad supone una ruptura radical con el pensamiento antiguo. En este sentido, destaca la importancia que el autor atribuye al platonismo romano, afirmando que «un rasgo típico de los pensadores platónicos del Imperio es definir el principio de lo real no como necesidad sino como libertad. Pero no subordinando la libertad a la necesidad ni identificando libertad y necesidad, sino subordinando la necesidad a la libertad» (p. 47). En esta línea, el autor analiza la propuesta de Filón de Alejandría, a quien atribuye, entre otras cosas, la idea de identificar la libertad con el primer principio y con el ser.

El tercer capítulo gira en torno a Plotino, de quien el autor pretende demostrar dos

ideas básicas: que la libertad reúne las características del entender de entender, pero de una forma más elevada que Aristóteles, por lo que la libertad es un acto; y que, a pesar de ello, la libertad no es reducible sólo a acto, autopresencia e identidad, sino que es también poder, ocultamiento y principio de diferencia. En este sentido, la libertad aparecerá en Plotino ya como un movimiento, relacionado a su vez con la vida misma.

El cuarto capítulo está dedicado a Anselmo de Canterbury, de quien el autor afirma que sus ideas «en torno a la libertad y a la verdad han permanecido originariamente en un segundo plano, aun cuando significan una profunda renovación de planteamientos anteriores» (p. 107). En este sentido, se destaca del autor medieval la importancia que tiene el concepto de «verdad» en relación a la libertad, pues esta última se entiende como acción y, por tanto, adquiere un carácter moral. En este sentido, cabe destacar la división de la libertad en dos ámbitos: el de la primera libertad y el de la libertad como hábito, cada uno de los cuales refiere a la voluntad a distinto nivel. Asimismo, en este capítulo el autor introduce diversas reflexiones sobre el significado que para Anselmo adquiere el concepto de «libre albedrío», parte del fundamento de la noción de libertad.

El último de los capítulos está dedicado al estudio de Meister Eckhart, de quien sitúa como precedentes más importantes a Orígenes y Gregorio de Nisa y del que resume su imagen de la libertad a los conceptos de ser, uno, verdad y bueno. En este sentido, el autor introduce al filósofo medieval en la tradición neoplatónica, bien que en él resalta el aspecto que la voluntad adquiere como modificadora del papel de la inteligencia, construyendo con ello una noción de libertad trascendental, es decir, una libertad primera en la que el resto se contraen.

Antoni Bordoy
Centre Jean Pepin (CNRS)

GUGLIERMINA, I. (2006): *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

Este trabajo de Isabelle Gugliermine parte de su estudio de tesis doctoral *Le Cynisme Unitaire chez Diogène Laërce: Fondements et Enjeux*, defendido bajo la dirección del Dr. André Laks en la Université Charles-de-Gaulle – Lille III en 2002.

En *Diogène Laërce et le Cynisme*, Gugliermine analiza la estructura de sucesiones (*διαδοχαί*) que sirve a Diógenes Laercio para hacer de su exposición de los filósofos un trayecto natural a través de la historia de la filosofía griega, entendida como una relación de transmisión y variación de maestros a discípulos en torno a distintas enseñanzas. Para Diógenes Laercio, partiendo de Sócrates, se establecen en la historia de la filosofía griega varias líneas de conexión sucesiva en el pensamiento y la experiencia filosófica, entre las que destaca la que continúa con el cinismo y, posteriormente, con el estoicismo. El esquema que aporta Diógenes Laercio y que discute Gugliermine, centrando la atención en el análisis del cinismo y de sus principales protagonistas en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, es el siguiente: Sócrates-Antístenes-Diógenes de Sinope-Crates de Tebas-Zenón de Citio. Mediante un análisis de la base historiográfica de los datos que ofrece Diógenes Laercio, Gugliermine proporciona pruebas contundentes para dudar de la veracidad histórica de esta representación de los contactos entre los filósofos y, por tanto, de las sucesiones.

El esquema que emplea Gugliermine para desarrollar la tesis de su libro se compone de tres apartados principales: el primero, una descripción de los fundamentos de un cinismo unitario, tal y como, en principio, se exponen en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*; el segundo, una crítica de estos fundamentos; y el tercero, una explicación general del contexto de la obra de Diógenes Laercio.

El rechazo de los encuentros espacio-temporales entre los filósofos, unido a la pobre coincidencia de elementos doctrinales –teóricos– comunes a todos los cínicos, hace que Gugliermine tienda

la duda, además de sobre la estructura de *διαδοχαί*, también sobre el concepto mismo del cinismo como forma de pensamiento unitario y, por tanto, como escuela (*αἴρεσις*) filosófica.

La escuela se configura a partir de la determinación del fundador de una tendencia y se refuerza, pues, en la base diacrónica de las *διαδοχαί*. Para Gugliermine, la de la unidad doctrinal es también una estructura paralela a la sucesión, estrechamente ligada a la relación de enseñanza-aprendizaje-iniciación que se establece entre maestro y seguidor o discípulo.

Entre otras apreciaciones, Gugliermine ensaya, de un lado, las posibilidades de construcción de una ética antisténica a partir de los testimonios reunidos por Diógenes Laercio, y, de otro, de una ética diogeniana, para estimar posteriormente sus posibles puntos de encuentro. La conclusión a la que llega Gugliermine es la de una clara distancia entre ambos contenidos doctrinales, siendo difícil incluso, en referencia a Diógenes de Sinope, establecer una base suficiente de elementos teóricos de pensamiento, razón por la cual destaca Gugliermine una extrema y acrítica dependencia de Diógenes Laercio en su consideración de Antístenes como fundador del cinismo, para sustento de la base doctrinal de un supuesto cinismo unitario.

Como indica Gugliermine, la muestra de opiniones comunes a los cínicos, que presenta Diógenes Laercio, al final del Libro VI de su obra, como argumento para considerarlos escuela, es breve y superficial. A Gugliermine, de hecho, le parece incluso una muestra extremadamente breve. Esta impresión se debe, sin embargo, a que el criterio que utiliza Gugliermine para el análisis de los elementos comunes que definen una escuela se limita a la selección de los aspectos puramente doctrinales o teóricos del pensamiento, valorando con exclusividad el material estrictamente doxográfico, y no conductas, actitudes,

ejemplos de naturaleza gnómica o disputas dialécticas entre los filósofos, como aspectos definitorios de un modelo de filosofía. Sin embargo, es importante advertir que las opiniones de los cínicos recogidas por Diógenes Laercio tienen, en general, poco de doctrinal y teórico; es más, entre estas afirmaciones se expresan opiniones contrarias al apartado exclusivamente teórico de cualquier ciencia y, en verdad, prácticamente todas ellas están dirigidas de forma casi inmediata a la experiencia vital. A su vez, en el Proemio de su obra, Diógenes Laercio dedica algunas consideraciones a su concepción de escuela (αἵρεσις), en las que deja ver claramente que no se trata de una definición estricta de adhesión a unas doctrinas específicas y lógicamente consistentes sino que, sencillamente «denominamos ‘escuela’ a la que, en función de lo que se muestra, sigue un cierto razonamiento o parece seguirlo» (D. L. I 20).

La principal limitación del estudio de Gugliermi y de su crítica a la opinión por la que se considera el cinismo una escuela filosófica es, pues, común a otros investigadores. Consiste en pretender establecer las conexiones entre los filósofos sobre la base de una supuesta unidad doctrinal únicamente de las referencias que pueden ser consideradas propiamente doxográficas. Este es, sin embargo, un método de análisis que parte de la imposición de valores de interpretación de una modernidad arriesgada de la filosofía

como un quehacer puro del pensamiento que puede desvirtuar la comprensión de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pues, entre sus contenidos, los más doctrinales y teóricos no parecen encontrarse identificados por Diógenes Laercio como los elementos más manifiestos o esenciales de los filósofos o de la filosofía, tal y como se expresa en su obra.

En realidad, en esto también Gugliermi acaba reconociendo otra razón en Diógenes Laercio, si bien es sólo en unas pocas páginas, llegando al final de su trabajo, cuando ofrece algunas indicaciones por las que poder abordar el estudio de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de otra manera: desde la comprensión del sentido de la selección de sus contenidos, e incluso desde el análisis de su valor en oposición al contexto sociocultural de la *Segunda Sofística*, que pudo condicionar las intenciones de Diógenes Laercio en su obra, sin necesidad de priorizar el estudio del esquema en el que, de forma general, encuadra Diógenes Laercio a los filósofos y la estricta utilidad y fiabilidad historiográfica de los testimonios que refiere. Esta sería una aproximación alternativa a la obra, distinta de la que lleva a cabo Gugliermi, que parta de la base de entender la filosofía como una experiencia de vida fundada en la reflexión, que se distingue de otros modos de vida cualesquiera, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Daniel Pons

MONTSERRAT, J. (2008): *Estranyes, setciències i pentatletes. Cinc estudis de filosofia política clàssica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

El pensament sobre qüestions polítiques és una tasca que engloba un espai de reflexió molt ampli, el qual accepta moltes formes diferents d'apropament i d'estudi, que permeten l'enriquiment d'unes a partir de les altres. Resulta difícil, d'entrada, trobar el fil conductor que va de Prometeu a Gulliver a Estranyes, setciències i pentatletes, de

Josep Montserrat, però de seguida ens adonem que dintre d'aquest ventall de possibilitats que ens ofereix el pensament polític es poden fer «estranyes» combinacions, com la que se'ns presenta en aquest assaig. No és fàcil trobar el nexa que uneix els capítols, possiblement pel simple fet que no varen ser escrits amb la finalitat de formar part

d'un tot. És per aquest motiu que el primer repte que se'ns presenta és aclarir com s'articulen, per tal d'obtenir una idea central o tesi més clara que les que es dedueixen de la lectura de cadascuna de les parts.

Sembla que l'objectiu d'aquestes reflexions és veure de quina manera es poden integrar tres conceptes, vet aquí: filosofia, política i vida. Més concretament, podríem dir que el nucli dels cinc treballs continguts en el llibre gira entorn d'una qüestió simple, però essencial: l'origen i les formes de desenvolupament del fet polític, estretament vinculat a la realitat de les situacions humanes de la vida comunitària, a partir de les quals sorgeix i evoluciona. Seguiré el fil conductor que l'autor proposa a l'inici de l'obra amb una sèrie de preguntes, per veure quines respostes n'obtenim a cada capítol.

«La paraula dels grecs sobre el foc: destrucció, purificació i creació» pretén respondre a la qüestió sobre la manera en què s'origina el pensament polític, a partir de la figura mitològica de Prometeu i el foc robat als déus per ser atorgat als homes. El foc és concebut a la cultura grega com un element transformador, fet que explica la fascinació que suscita tant als sentits com a l'enteniment i a l'ànim. Aquesta fascinació pel foc i pel seu poder ha perdurat fins a l'actualitat; prova d'això són les reflexions de Pere Coromines o Eugeni d'Ors, els quals varen adaptar la imatge del foc de Prometeu als problemes del seu temps. Veiem, doncs, amb què s'identifica aquesta imatge. D'una banda, apareix la idea del foc com a llum o força que ens impulsa: aquesta vindria des d'una instància exterior, ens orientaria cap endins, crearia una necessitat d'introspecció i, fins i tot, anant més enllà, una necessitat de «mirar-me» a mi per «entendre» els altres. Se'ns dubte, el que el mite ens transmet és que el foc és la clau per a la socialització dels homes, és l'element que els possibilita «constituir-se» i «organitzar-se» com un col·lectiu, i «dirigir-se» envers un mateix fi. Podríem dir, fins i tot, que el foc simbo-

litza allò que fa possible el fet social. D'altra banda, trobem la dicotomia que susciten les versions del mite: Prometeu alliberat o Prometeu castigat, les quals no són sinó dues maneres de preguntar-se si de tot això la humanitat en resulta alliberada, és a dir, beneficiada, o al contrari, castigada, això és, perjudicada. És el poder del foc un poder que ens condemna perquè no ens pertany, o és la possibilitat d'elevant la nostra natura a quelcom més perfecte?

Sigui com sigui, el que sembla és que el foc atorgat als homes, tant per bé com per mal, simbolitza una inquietud, un impuls inherent en ells mateixos i que no comparteixen amb la resta d'éssers vius, tal i com indica el mite. De la humanitat depèn l'ús que en decideix fer: aprofitar-lo i enriquir amb aquest la vida contemplativa i la vida pràctica; o caure en la desmesura i corrompre's, fruit de l'ansia de control i de domini, que no és sinó enveja del poder diví. Sens dubte, la reflexió sobre qüestions polítiques està estretament vinculada a la vida, més exactament, a la vida humana. Els homes som els hereus del foc de Prometeu, que no és sinó una metàfora del sentit d'interacció intern de l'individu, el qual podria identificar-se amb la sociabilitat natural humana de la qual parlava Aristòtil, o amb la intencionalitat del caràcter social de l'acció que plantejà Weber.

A la pregunta sobre les formes o figures que adopta el pensament polític s'encarrega de donar resposta el segon capítol. Resulta clara la idea que la filosofia no té un lloc propi a la ciutat, sembla una qüestió d'esforç el fet que això sigui possible. La filosofia no té una seu concreta, però el que es pot afirmar és que hi ha una sèrie de factors que fan que sorgeixi, sigui on sigui, com, per exemple, el diàleg, les relacions d'amistat, les situacions alegres, ocioses i festives, les discussions sobre determinats problemes... Sembla que la filosofia sovint es presenta sota una màscara, sota una aparença contrària al que realment és: un silenus invertit, com diria Erasme.¹

¹ «Silenos de Alcibiades», *Escritos de crítica política y religiosa*, Biblioteca universal (Círculo de lectores). Barcelona, 1996.

El capítol, tot i que sembla separar-se prou de la pregunta inicial, és una peça més d'allò que constitueix el nucli d'aquest comentari: filosofia, política i vida apareixen estretament vinculades en una reflexió que, més enllà de les qüestions merament tècniques, s'endinsa dins les profunditats de la praxi filosòfica, és a dir, en el camp de la quotidianitat mateixa. Podem relacionar el tema, per tal de comprendre'l millor, amb Pierre Hadot.² Tenim, doncs, la idea que el discurs filosòfic ha de ser comprès en la perspectiva del mode de vida del qual és mitjà i expressió, perquè la filosofia no és sinó una manera de viure. Una determinada manera de veure el món i de viure en conseqüència implica una opció existencial, la qual està íntimament lligada a un discurs filosòfic. Així doncs, filosofem perquè vivim: el discurs filosòfic és una part del mode de vida, no la causa. Sorgeix, doncs, a partir d'aquí, una possible explicació de la situació d'ocultació de la filosofia, i el motiu pel qual aquesta adopta «formes» o «figures» diverses: possiblement, allò que és previ al discurs filosòfic, la idea de vida que aquest pressuposa, sigui la causa que el discurs es presenti amagat, perquè el més probable és que aquest suposi un trencament amb l'ordre o el costum establert, tal i com ha succeït amb els grans sistemes filosòfics, sobretot amb els de l'antiguitat clàssica i el Renaixement.

El tercer capítol, «Els orígens de la història política», s'encarrega de l'estudi sobre la manera de fer història del pensament polític, atenent a les dificultats i riscos amb els quals ens podem topar. D'una banda, trobem manifesta la importància de recórrer a l'origen per entendre millor l'actualitat; d'altra banda, en canvi, constatem la dificultat de lliurar-nos de la càrrega historicista que impregna tot raonament històric. A partir de l'anàlisi de la figura de Tucídides, l'autor exposa una sèrie de concepcions entorn d'aquesta problemàtica, de les quals es conclou la necessitat de recórrer al passat, però amb cura. Una mirada enrere pot ser

realment profitosa per comprendre millor, per exemple, determinats conceptes. La història és un continu esdevenir i hem de fer ús de tots els mitjans que són al nostre abast per poder ben encaminar-la, i en aquests s'inclou, òbviament, l'estudi del passat, més concretament, de la història política.

Thomas Hobbes seria un bon exemple d'aquest ideal de «filòsof-historiador-polític» que ens presenta l'assaig. Tal i com constata Zarka,³ trobem en la seva filosofia un important treball de formació dels problemes i conceptes fonamentals del pensament polític modern, a partir d'una interpretació històrica i política realitzada des d'una perspectiva racional, és a dir, fent alhora filosofia.

El capítol quart és el més extens: «Rivals i amants: rivals d'amor» pretén donar resposta a la manera en què rivalitzen les distintes estratègies de reproducció del pensament polític. L'autor és basa en el diàleg *Els rivals*, pertanyent al conjunt de les obres suposadament platòniques, concretament a les considerades dubtoses. La discussió que es produeix al diàleg està protagonitzada per Sòcrates i dos personatges més, els quals són pròpiament els amants rivals, perquè ambdós es troben en el moment de l'escena contemplant uns joves que debaten a la porta de l'escola del gramàtic Dionís, i aquests constitueixen l'objecte dels seus desigs i del seu eros. El tema del discurs no és altre que: «Què és la filosofia». El debat es desenvolupa de la manera següent: en un primer moment, els dos amants rivalitzen entre ells; podem anomenar-los, en paraules de Montserrat: el «filogimnasta» i el «filòsof», respectivament; en un segon moment, la discussió és entre el filòsof (amant intel·lectual) i Sòcrates. La filosofia és presentada com l'activitat que no requereix ser expert en cap art determinada, sinó «saber una mica de tot» per tal de poder seguir les explicacions dels experts i fer comentaris intel·ligents. L'autor relaciona l'escena amb un passatge homèric: la lluita dels pretendents de Penèlope per aconseguir el poder,

² *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de cultura económica. México, 1998.

³ *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder. Barcelona, 1997.

i la victòria subsegüent del rodamón, que és Ulisses emmascarat. Això condueix a la reflexió sobre quina és la disciplina exacta de la filosofia, què és allò que la fa ser específica: quelcom semblant a la virtut de tesar un arc? És la filosofia una activitat destinada sols a uns pocs «escollits», de la mateixa manera que Ulisses era l'únic capaç de muntar l'arc perquè aquest li pertanyia? I amb això retornem a algunes de les qüestions ja comentades: hauria aconseguit Ulisses el seu lloc legítim si no hagués utilitzat l'estratègia d'ocultar-se en un primer moment? És la mateixa por la que podia tenir Zeus a causa del robatori del foc que la que tenen els amants de quedar en ridícul davant els joves? I la que tenen els pretendents que un pobre rodamón tingui l'habilitat que ells no podran mai posseir?

Es pot deduir de la lectura del capítol que no és por sinó desconfiança el que trobem en el nucli mateix de l'activitat filosòfica. Potser perquè, com passa a l'amant intel·lectual, no sabem ben bé què fem. La manera en què el filòsof acaba callant davant la superioritat socràtica és la clau que permet enllaçar els capítols en un tot i resoldre el nexa entre filosofia i vida.

Tal i com demostra Sòcrates, la filosofia, com que és en si mateixa un camp molt ampli, ha de tractar-se des de la totalitat humana, i això inclou també la ciutat. Sembla que el diàleg conclou amb l'acceptació de la filosofia com a «art polític», com a activitat que permet passar del coneixement del tot al coneixement de les parts i, sobretot, al coneixement d'un mateix: a diferència del que comentava sobre l'objecte del primer capítol, «mirar» els altres per «entendre'm» a mi. Tornem a trobar de nou Hadot: la filosofia no és sinó «regla de vida», i això és el que demostra el silenci del filòsof: s'ha adonat que l'objectiu del seu desig era erroni, ha de traspassar l'eros a quelcom més elevat, ha de passar d'un furor poètic, o amorós, a un furor diví (llum i foc), com diria Ficino. No orientar la filosofia a allò que li és propi és «rivalitzar» amb nosaltres mateixos, amb la nostra pròpia vida. Si extrapolem la pregunta del diàleg al nostre temps, en trobem diverses versions actualitzades: per què serveix estudiar filosofia? Quin sentit té? Què

podrem fer després? Sols una cosa sembla clara: els filòsofs no són «pentatletes»; els estudiants de filosofia potser sí, perquè no sabem què és pròpiament filosofar.

Tot el que s'ha exposat fins ara no significa, emperò, que la filosofia no hagi de tocar de peus a terra; precisament ha de fer-ho pel seu component «vital» inseparable. De resoldre la difícil relació entre teoria i pràctica des del punt de vista del pensament polític s'encarrega Montserrat en el darrer capítol: «Illes voladores i ciutats celestes. Una nota platònica als viatges de Gulliver». Laputa i Balnibarbi són, respectivament, dues ciutats amb què es troba Gulliver en el seu viatge: la primera, una illa voladora, i la segona, el continent sobre el qual aquesta sobrevola. Els habitants de Laputa són éssers que es troben continuament immersos en la meditació, en la reflexió dels misteris més profunds. D'aquí resulta la seva incompetència per a les tasques de la vida més immediata, per allò que nosaltres anomenariem quotidià. Els habitants de Balnibarbi, al contrari, havien construït un món d'una enorme riquesa productiva, però des del moment en què l'ordre d'aquest es va veure alterat pels canvis imposats des de les instàncies superiors, el poble ha esdevingut trist i miserable, i els pocs que s'han rebel·lat en contra de la situació han estat menyspreats.

Laputa i Balnibarbi representen la teoria i la pràctica, però ambdues relacionades de manera errònia: la teoria, per la seva banda, desenvolupada sense tenir en compte els aspectes pràctics ja establerts i les conseqüències del canvi en l'aplicació d'uns de nous. Penso que es pot dir, sens dubte, que el capítol respon a la pregunta, i es pot afirmar, per mitjà d'aquesta analogia, que fer política no és donar ordres des d'una instància superior. Seguint Aristòfanes, entenem que és fonamental comprendre la importància de les coses humanes per fer filosofia i per assolir una autèntica i real comprensió del tot, fet que també es posa de manifest en Hobbes, qui utilitzà això com a mètode del seu quefer filosòfic.

En definitiva, i per acabar: filosofia, política i vida són conceptes o, millor dit, realitats, que estan estretament vinculades i que requereixen aquesta vinculació per tal

de produir coses bones. Al cap i a la fi, de què serviria el treball dels filòsofs si la filosofia produïda no fos filosofia de la vida? I si això no sona convincent, o potser resulta massa general, més que vida podem parlar

de vida en comunitat, ja que en aquesta direcció s'orienten els cinc estudis de filosofia política comentats.

Mònica Plaza Camps