

AMENGUAL COLL, GABRIEL (2011): *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme, 222 pp.

Al final de la seva anterior obra, publicada ara fa ja cinc anys, *Antropología filosófica*, Gabriel Amengual ens havia situat als límits de l'home, tot repassant les seves estructures i determinacions més importants. I, un cop arribats al límit de límits, la mort, ens deia el següent: «con esto llegamos al punto donde la antropología debe ceder el testigo a la filosofía de la religión, donde se trata de la cuestión de Dios y de la relación del hombre con Dios» (p. 460). No hi ha cap dubte que amb aquesta nova obra, titulada *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, s'està continuant d'alguna manera aquell punt i final, convertint-lo en punt i seguit. Naturalment, no es tracta d'un tema recent, ja que la filosofia de la religió és gairebé el *leitmotiv* de la producció literària de l'autor. En aquest cas, comptem amb un recull d'estudis que giren al voltant dels tres temes que conformen el títol: el desig, la memòria i l'experiència, però també entorn de temes afins com la mística o el sofriment.

Probablement la peculiaritat de la filosofia de la religió que s'intenta fer aquí, a diferència sobretot d'un tractat d'antropologia filosòfica, no consisteix tant a fer la descripció de l'home en tant que home, i tampoc en l'intent d'anar *més enllà* de l'home, sinó precisament en el reconeixement d'un *més a prop* de nosaltres que ens configura decisivament. L'home no és *tan sols* l'home, purament i simplement, de manera que en un segon moment, i si de cas, apareixeria Déu com una necessitat o un complement més o menys accessori d'aquest. Al contrari, i sobretot per a aquells que l'han pensat a fons i amb sinceritat, Déu apareix com una «previedad absoluta» (p. 9), com un

abans no tan sols meu sinó de totes les coses. No debades l'experiència cristiana de la religió, de la qual aquí principalment es beu, queda com una experiència conflictiva, que interpel·la tots els homes i no tan sols aquells que en els moments d'oci decideixen dedicar-se a la religió. És justament perquè Déu és un *més aquí* i no un *més enllà* per la qual cosa ens incumbeix radicalment a tots, molt abans que tota altra qüestió immediata i del moment, de l'aquí i ara. És cert que la manera més habitual de parlar de Déu ha estat sempre plantejar-lo com un més enllà, com una exterioritat: «Dios es externo, la exterioridad, el totalmente otro; pero por otro lado, no es externo, la relación con Dios no es externa. Dios es más bien aquel que habita internamente el hombre, como el hondón de su propio ser, “más interior que mi interioridad” [...]. Pero tampoco se confunde con mi interior, puesto que a la vez [...] es “superior a lo más alto de mí”» (p. 46-47).

La previetat absoluta de Déu es presenta, doncs, com a hipòtesi de treball del llibre i queda xifrada al concepte d'*interioritat esfondrada*, que Amengual recull, com acabem de veure, del millor de l'experiència religiosa de tradició cristiana (sant Agustí), però també dels resultats i de les reaccions a l'experiència crítica viscuda al final de la modernitat (segles XIX-XX). Amb aquest concepte s'intenta recordar que Déu és una dada constitutiva de l'ésser humà, que és precisament al camí de l'autoconeixement on aflora el coneixement de Déu (sense confusió entre un i altre coneixement). O, dit amb altres paraules, que Déu no és una creació, una projecció de la imaginació humana, un deliri col·lectiu, justament perquè és abans el pròleg de l'existència

que no pas un apèndix d'aquesta. En aquest sentit, afirma Amengual al primer capítol, tenen raó totes les crítiques que històricament s'han formulat contra la religió, ja siguin les que provenen de Kant i Nietzsche, de Feuerbach i Freud o de Marx. A més, aquí es recorda també que han estat originàriament els místics «los primeros y más radicales críticos de la religión entendida como proyección o neurosis infantil» (p. 40). La crítica de la religió serveix a l'autor a manera de teologia negativa que ens ha d'ensenyar «cómo no hablar de Dios», contribuint «a que hagamos a Dios más divino purificando la imagen que nos hacemos de él» (p. 41). En definitiva, «nos ha dado mayor conciencia [humil] del misterio» (p. 41), cosa que no podem assimilar ja amb la renúncia orgullosa al pensament de Déu. No és possible, per emprar els termes d'un dels crítics de la religió, matar Déu i quedar-se amb l'home tot sol, sense Déu, perquè el que significa fonamentalment *home* és ja relació amb Déu, impossible clausura en si mateix i autosuficiència.

Fet aquest primer aclariment, el llibre avança cap al nucli pròpiament dit de l'obra que tenim entre mans: la transcendència inherent a la naturalesa humana, a través dels itineraris de la memòria, del desig, de l'experiència mística, del sofriment, per acabar amb un breu recorregut històric per les fites més importants de la filosofia de la religió a la llum sobretot del concepte d'experiència. Tots aquests itineraris o capítols il·luminen aquesta dada o supòsit fonamental: la previetat absoluta de Déu. Només així «la crítica de la crítica de la religión» (p. 15) podrà mantenir-se coherentment.

Per a l'estudi de la memòria, l'autor de referència és sant Agustí, tot seguint el fil de les *Confessions*. L'objectiu és recordar que la introspecció, camí cap i de la

memòria, és la manera com ens trobem a nosaltres mateixos; i ho fem en la forma d'un esfondrament. El jo s'experimenta descentrat, en remissió a quelcom altre amb el qual s'entra en relació. Aquest altre no el trobarà el pensador pròpiament a la memòria, ni tampoc fora d'aquesta, sinó més amunt o més profundament en l'abisme, és a dir, en ell mateix (en Déu mateix). A la memòria el que trobem és la petjada d'aquesta alteritat en la forma precisament d'absència de fonament; aquesta absència és el que Amengual anomena presència elusiva o, per emprar els termes gairebé sinònims d'un altre filòsof i fenomenòleg de la religió (Juan Martín Velasco), presència inobjectiva de Déu.

És d'aquesta manera com podem afirmar que Déu sempre ens ha acompanyat, configurant el nostre ésser, la nostra intel·ligència, la nostra experiència vital. Però si Déu sempre ha estat amb nosaltres, això vol dir sobretot que allò que sabem i allò que volem ve determinat ja com una resposta a aquesta inicial i immemorial trobada amb Déu. I això és el que intenta mostrar Amengual a través de la seva interpretació de M. Blondel i de la fenomenologia del desig: «hablar del deseo es hablar del motor, de la fuerza vital, que está por debajo de su razón y su voluntad» (p. 95); Déu apareix com aquell gràcies al qual «hay pensamiento y experiencia» (p. 117), però sobretot desig, voluntat i llibertat. Déu és al principi com aquell que ens dóna amorosament un espai per a l'acció; per tant, Déu, que és amor, permet que al món hi hagi amor, perquè tot l'amor del món és una resposta a aquest amor inicialment rebut. La vida de l'home apareix com una recerca de Déu, però també i fonamentalment com una resposta a Ell, com un viure ja des de sempre comptant amb Ell (malgrat que la nostra voluntat insincera es reduplicui, desconnectant-se

de la memòria i oblidant aquesta veritat essencial).

Completen aquestes descripcions un estudi sobre les afinitats entre la mística i la filosofia, amb l'objectiu de mostrar com la filosofia no és una reflexió derivada i segona sobre unes suposades experiències místiques inicials sinó que, tant per l'exercici com pels seus objectes, la filosofia és també mística. A aquest estudi en segueix un altre sobre el misteri de la creu enfocat des de la filosofia, com a dues dimensions aparentment oposades: «nos preguntamos, pues, si puede haber razones antropológicas, por lo menos de congruencia, para aceptar y motivar la aceptación del sufrimiento» (p. 148). Si hom accepta viure la vida de l'única manera com aquesta resulta vivible, això és, amb sinceritat amb un mateix i amb la veritat, és a dir, en resposta amorosa a Déu, no pot sinó veure la creu «como una perspectiva que se hace presente en la vida humana» (p. 148). El seguiment de Crist és una vida d'amor; però no un amor com a resposta a l'amor rebut dels altres, ja que d'aquests sovint no es recull més que rebuig, sinó com a resposta a l'amor

incondicional de Déu. Per això és que «la cruz es la revelación de Dios y de que Dios es amor» (p. 165). Finalment, l'objectiu de l'últim estudi és indicar, de manera històrica, la transformació que ha sofert la teologia filosòfica en filosofia de la religió, partint del principal destructor de la teologia filosòfica, Kant, passant per Jacobi, Schleiermacher, Hegel i els posthegelians, James i, finalment, Rudolf Otto. Aquest recorregut mostra «una creciente acentuación del elemento experiencial [amb el qual] se pretende poner de relieve el carácter específico de lo religioso: que jamás puede ser confundido ni reducido a ideas» (p. 206). El coneixement religiós és qualificat aquí d'existencial «porque en él se encuentra implicado el sujeto mismo, la orientación de su vida, el sentido de su existencia» (p. 206). La fe no ho és respecte d'un corpus de veritats sinó que és una relació personal amb Déu a la qual ens adherim activament. El resultat d'aquest llibre és, per tant, una visió lúcida, actual i des de múltiples perspectives, de la realitat filosòfica de la religió.

**Lluís Celià Ginard**

DELPHINE KOLESNIK-ANTONIE (2011) Descartes. *Une politique des passions*. Paris: PUF, 152 pp.

Delphine Kolesnik-Antonie es actualment «maître de conférences» en el ENS de Lyon. Prof. De Història de la filosofia de la època clàssica. Su investigació aborda el cartesianisme y las diferentes recepciones del mismo en la historia. Ha publicado *L'home cartésien; La force qu'a d e mouvoir les corps*, entre otras. La investigació que presenta Dephine

Kolesnik-Antonie, intenta mostrar que si bien es verdad que Descartes no escribe ninguna obra dedicada a la política, podemos hablar de una filosofía política no escrita pero si presente en todos los niveles de su reflexión y de su expresión. Para Delphine Kolesnik lo importante es preguntarse si y de que manera puede ésta ser puesta de relieve. Si Descartes no

elabora propiamente una filosofía política, sin embargo si se encuentran en su pensamiento numerosos fragmentos conceptuales que llevan a la política. Es estudio de los mismos permite entrever la importancia determinante de la «*générosité et l'amour –charité*» en la constitución y la conservación de los lazos sociales y políticos. Para Delphine Kolesnik los materiales para realizar este estudio no deben buscarse solamente en los textos oficiales de Descartes, sino también en los textos inacabados y póstumos, en la correspondencia y en los documentos de la *Querelle d'Utrecht* y de la *Disquisitio Metaphysica*.

Así la investigación encara primero la cuestión de los caracteres de la multitud y de los gobernantes siguiendo las refracciones del tema de la diferencia de espíritus en *Le Discours de la méthode*, la *Lettre- Préface aux principes de Philosophie*, la *correspondence avec Elisabeth* y la *Querelle d'Utrecht*. El capítulo II, a partir de la *correspondence* y les *Pasions de l'âme*, tematiza la cuestión de «*l'estime de soi*» como principio necesario de injusticia, donde se piensa una prudencia humana fundada sobre la caridad interesada. El problema que cabe examinar, es el siguientes: teniendo en cuenta que los individuos son movidos por sus caracteres y pasiones y a la vez son potencialmente libres y responsables, como entonces hacer que encuentren un interés a unirse los unos con los otros en un todo sin que se degeneren en un enfrentamiento por el poder, es decir, que las partes estén perpetuamente más preocupadas por ocupar el mejor sitio en el conjunto o al menos no ocupar la peor o la última. Según Delphine Kolesnik, en primer lugar cabe poner de relieve la necesidad y la dificultad de los individuos, de descentrarse de ellos mismos, para integrarse en una totalidad o a la parte principal de esa totalidad. Es

precisamente una pasión: la pasión del amor y de la estima que tiene esa función en la antropología cartesiana. El capítulo III, centrado sobre la *Disquisitio Metaphysica*, tematiza la eficacia política de la retórica y finalmente en el capítulo IV, se pone al día la fecundidad de un análisis físico de la estructura de las pasiones para fundamentar una política realista, sin perder de vista «*l'ideal généreux*». La investigación centra la reflexión sobre gobernados y gobernantes, en el terreno de la antropología mecanicista, mostrando como «*l'estime de soi*» fomenta una injusticia de la cual se debe partir para repensar la vida social de forma pragmática, repensar la eficacia política de una retórica preocupada por utilizar los afectos de los lectores guardándose de caer en la tiranía de los espíritus, e interrogar la fecundidad de un análisis físico de la estructura de las pasiones para fundamentare una política realista.

Una vez realizado el itinerario por los textos publicados, los proyectos inacabados y diferidos, los escritos polémicos y la correspondencia, se devela progresivamente la importancia y la complejidad de las consideraciones políticas de Descartes. Para Delphine Kolesnik, existe una política en el filósofo, si con ello designamos una reflexión profunda sobre la manera en que los hombres son susceptibles de regular mejor sus relaciones en el seno de un todo y de acuerdo con su naturaleza compuesta de alma y cuerpo. La particularidad de la posición cartesiana proviene de la tentativa de conciliar, por una parte, un cierto realismo o pragmatismo, interrogándose, sin un a priori moral, ver moralizante, sobre la manera en que los hombres se comportan habitualmente y sobre lo que, en consecuencia, es susceptible de permitirles vivir en comunidad causando los menos errores

posibles; y, por otra parte, una preocupación ética esforzándose, notoriamente, vía el retrato tipo del género, de considerar lo que depende verdaderamente de cada uno de entre ellos: la firme resolución de siempre utilizar «*droitement*» de su libertad o arbitrio, o de jamás carecer de voluntad para emprender y ejecutar la cosas que juzga ser la mejores. Lo que significa aquí seguir perfectamente la virtud.

Se comprende, por tanto, enseguida que las lecturas alternativas «Descartes demócrata o Descartes elitista», no es una sola, y como cada una de las recepciones<sup>1</sup> (Thorez<sup>2</sup>/Barres, por ejemplo), puede ser fundamentada sobre algunos textos. Descartes puede ser considerado elitista si consideramos el nivel de exigencia de su

moral excluye ipso facto de la vida justa a una mayoría de hombres, una multitud o una «*turba*» apasionada y únicamente reocupada de establecer relaciones con la alteridad vía el prisma de esa estima injusta de sí. Pero puede ser considerado demócrata, si consideramos los eventuales «*défauts de naissance*» pueden siempre, al menos en derecho, ser corregidos por la «*bonne Institution*»; en el sentido donde esta multitud designada siempre, potencialmente como un conjunto de individuos libres; y sobre todo en el sentido donde el «*cogito*» el mismo no puede nunca verdaderamente alejarse de su mirada sesgada que lleva sobre sí mismo y sobre los otros.

**Pau Frau Buron**

<sup>1</sup> Sobre las diferentes reapropiaciones de Descartes por los nacionalistas, ver el capítulo XIV de la obra de referencia de F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, «L'Esprit de la Cité», 2002, p. 269-292

<sup>2</sup> Ver respectivamente *L'Action française*, 15 octubre de 1899, p. 314sq. et «Le 350 anniversaire de Descartes», *CEuvres de Maurice Thorez*, Paris, 1950-1965, 23 volúmenes, t. XXII, p. 60-68.

DERRIDA, J. (2010): *Seminario la bestia y el soberano I (2001-2002)*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 406 pp.

DERRIDA, J. (2011): *Seminario la bestia y el soberano II (2002-2003)*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 356 pp.

Jacques Derrida (El Biar, 1930 - París, 2004) ha estat un dels filòsofs més prolífics de la segona meitat del segle XX. Pare de la «desconstrucció» i eminent coneixedor de la fenomenologia, l'ontologia hermenèutica i la psicoanàlisi, ha llegat una obra portentosa en la qual s'entrellacen diferents tipus d'*escriptura*, en un afany renovador quasi sense

precedents. Entre la seva extensa obra hi trobem conferències, tractats, «reflexions» o entrevistes que constitueixen el teixit vital d'un pensament tan inesgotable com digressiu.

Una part molt important d'aquesta producció la constitueixen els seminaris que el filòsof francès d'origen algerià impartí al llarg de la seva carrera docent a

la Sorbona, l'École Normal Supérieure i l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, així com en diverses universitat dels EUA i la resta del món. D'aquests cursos, els realitzats a l'EHSS des de 1991 fins pràcticament la seva mort, s'han convertit en una font privilegiada del pensament derridià. De fet, els seminaris, que ara es comencen a editar en el format original, són la base de moltes de les obres i un lloc privilegiat per poder-hi copsar aquesta filosofia de *la différence* i *la trace*.

En aquest sentit, els seminaris *La bestia y el soberano* són la millor font per poder analitzar els problemes que obsessionen Derrida durant els darrers anys de la seva carrera, marcada per la crítica a la tradició filosòfica: la qüestió de la *sobirania* com a expressió de l'autoafirmació de la vida, la responsabilitat eticopolítica com a obertura a l'alteritat i, molt especialment, la qüestió de l'*animalitat* en relació amb la configuració de món. De fet, el problema de l'*animal* representa el punt cabdal de la reflexió, en tant que s'entén l'*animalitat* des del plantejament de la pregunta de la «vida» de l'ésser viu en general. És a dir, en tant que s'entén la *vitalitat* o la *naturalitat* des de la seva mateixa determinació sobirana, rastrejant, a partir d'aquí, els talls i les cesures instituïdes entre l'home i l'animal.

Així, al primer volum, que inclou un total de tretze sessions, desenvolupades entre el desembre de 2001 i el març de 2002, Derrida proposa una lectura de la problemàtica que lliga la sobirania i l'*animalitat* al llarg de la modernitat. Multitud de referències filosòfiques que van des de Rousseau, Hobbes i Maquiavel, fins a Nietzsche, Heidegger, Levinas, Deleuze, Lacan o Agamben, passant per la tradició literària de La Fontaine, Lawrence, Valéry i Celan, serveixen a Derrida per intentar traçar les marques que estructuraven la metafísica i l'ontoteologia

des de la diferència específica, i a vegades insuperable, entre l'ésser viu humà i els animals. Un tall que es presenta de forma acrítica i que possibilita, segons el filòsof, l'obertura de món des d'una contraposició violenta amb l'*animalitat*. És a dir, el que és «pròpiament humà» sorgeix en la institució de la distinció entre *zoé* i *bíos*, i l'elaboració d'un discurs sobre la vida (*zoològic* i *biològic*) que pressuposa el singular plural «animal».

Ara bé, Derrida, en aquest espai on sembla que sorgeix el que es podria entendre com l'antiga qüestió de la *physis* i el *nomos*, assegura que l'*animalitat*, d'una forma o altra, sempre retorna. Com si fossin «espectres», els animals es fan presents, sobretot, quan l'home intenta parlar de l'autodeterminació ètica, jurídica i, eminentment, política. Per l'autor, les figures clàssiques i modernes de la *bestialitat*, ja sigui el llop, la guineu i el lleó, o bé la serp, el colom i el gos, donen compte d'aquest fenomen i recorren la taxonomia històrica del polític en la configuració del Dret. Així, aquestes figures «zoològiques» representen un espai extraordinari respecte a la instauració de la llei i, pel filòsof, deixen entreveure l'evidència que lliga la qüestió de la sobirania a les bèsties: el sobirà i l'animal, l'autodeterminació de si i la *bestialitat*, comparteixen el vincle originari de trobar-se «fora de la llei». I això, com es fa palès, afecta el «subjecte» i les distincions que es puguin determinar entre la natura i la llei, entre trobar-se i determinar-se humà. I fins i tot, la possible determinació de la figura del «sobirà absolut» que representaria la divinitat i el nom de Déu.

Pel filòsof francès la tradició filosòfica no ha privilegiat, però, aquest caire afirmatiu, i alhora desestabilitzador, del problema de la *sobirania* intentant tapar les conseqüències d'aquesta «facticitat» a partir de la instauració d'un ordre

ontoteològic repressiu envers la vida *com a tal*, i en especial la vida animal. De fet, pròpiament, aquí apareix la qüestió del *logos* des de la seva codificació aristotèlica. Al contrari que l'animal, l'home pot comunicar la seva *ipseïtat*, a través de la paraula que copsa el món. Dins la tradició, aquesta «comunicació» és el vincle de la sociabilitat, que rebel·la l'home com un ésser que respon, com un ésser «responsable». L'acte sobirà de la determinació de si de l'home i la seva comunitat queda marcat a la llei que ell mateix es dóna i que, des del mateix moment d'instituir-se, haurà de «respondre» davant d'alguna instància o «institució». Haurà de donar compte de l'altre i a l'altre. Així, en la tradició occidental, només Déu (com a sobirà absolut) i els animals (com al «marge de la llei») podran ser «irresponsables», en tant que no donen compte, no responen.

Ara bé, per Derrida, considerar que els animals no responen implica un «prejudici» que deixa entreveure aquesta violència exercida envers la resta d'éssers vius. Aquesta violència de la cesura entre l'home i l'*animalitat* que, tot i així, sempre retorna i obsessiona. «Des de Descartes hasta Lacan inclusive, des de Kant y Hegel hasta Heidegger inclusive, y por lo tanto pasando aquí por Hobbes, el prejuicio más poderoso, el más impasible, el más dogmático acerca del animal no consistía en decir que éste no comunica, que no significa y que no tiene ningún signo a su disposición, sino que no responde, reacciona pero no responde» (pàg. 82), assegura el filòsof francès, que destaca que fins i tot en les crítiques més sagnants al *biologisme*, com és el cas de Heidegger, es pretén mantenir aquest prejudici com un llindar insuperable. Així, pel filòsof alemany, el *Dasein* és molt més que un «animal racional», que un ésser viu dotat de *logos*; però la determinació d'aquest ésser *ex-sistent*

implica una violència nominativa contra la resta d'éssers vius: els animals no tenen «possibilitat», són pobres en món i no saben, pròpiament, el que és morir.

Al segon volum del seminari, que inclou deu sessions impartides des de desembre de 2002 fins a març de 2003, Derrida desenvoluparà, precisament, un diàleg acurat amb el problema del «món» en Heidegger. El filòsof francès se centra, sobretot, en el seminari impartit pel filòsof alemany el 1929 sota el títol de «Die Grundbegriffe der Metaphysik», en què apareixen les tres tesis més famoses sobre la constitució de món des del problema de la «vida»: la pedra *no té* món, l'animal *és pobre* en món, l'home *és configurador* de món. Per Derrida, el *Welt* heideggerià es troba en connexió amb una crítica a l'animalitat *com a tal*, una crítica des de la negativitat de la seva privació. L'ésser humà, des de la reflexió heideggeriana, és l'únic que crea món, assumint aquesta exclusió de l'animalitat com a instància sobirana. Una problemàtica que el filòsof francès rastrejarà també, al llarg del seminari, a través d'un altre text del tot heterogeni: el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe.

Per Derrida el concepte heideggerià de *solitud*, la solitud vocativa de la separació, serveix curiosament com a punt vertebral per criticar aquesta exclusió dels animals respecte al món. L'animal «viu» a través de signes i respostes condicionades que no configuren pròpiament una obertura a l'exterioritat, sinó que el fan viure en una forma reclosa. Aquesta reclusió no aconsegueix obrir la dimensió de la separació necessària que permet entreveure l'ens en la seva totalitat, alhora que no permet parlar de «mundanitat». És a dir, no permet parlar, pròpiament, ni de sobirania ni de determinació. Així, per Heidegger el món és pròpiament humà, sense plantejar-se, segons Derrida, la qüestió de la «vida» en general. L'ésser

humà és l'únic configurador de món a través de la *physis* i l'animal és només una existència encapsulada que no respon. Ara bé, pel filòsof francès, de nou, aquesta «insularització animal» s'ha de tractar des de la consideració de la *sobirania*, des de la *ipseïtat* que és l'animal. I així, la qüestió de la «vida», com a tal, ha de tractar-se com un problema d'*alteritat*.

En aquest sentit, pel filòsof francès, Heidegger (en el seminari de 1929) només actualitza la qüestió aristotèlica de l'home com a portador de *logos*. L'animal és un ésser privat de racionalitat, de paraula i, en el fons, de la possibilitat de resposta. Des d'aquesta perspectiva, l'*animal* no tindria relació amb l'ens *com a tal*, no tindria *logos semantícos*, no tindria una paraula significada. «En el fondo, todas estas gentes, des de Dafoe hasta Lacan pasando por Heidegger, pertenecen al mismo mundo para el que el animal está

separado del hombre por una falta múltiple de poder (palabra, morir, significante, verdad y mentira, etc.). Lo que Robinson piensa de su loro, Poll, es más o menos lo que Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, y tantos y tantos otros, piensan de todos los animales, incapaces de una verdadera palabra responsable y que responde, de un *lógos semantícos* y de un *lógos apofantícos*» (pàg. 336-337), afirma Derrida, ahora que deixa entreveure la possibilitat d'un viratge respecte a la relació de l'home i els animals. Un viratge que es plantegi de forma seriosa la qüestió de la «responsabilitat» i la «resposta» des de l'obertura ineludable dels problemes fonamentals: Què és el món?, Què és la sobirania? Què és la «vida» de l'«ésser viu»?

**Miquel Ripoll Perelló**

.....

GUENANCIA, PIERRE\* (2012): *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Éditions Gallimard.

Este libro fue publicado en 1983 (París, PUF). Con motivo de la presente edición (Éditions Gallimard, 2012) el autor retoma y explica la intención de su proyecto mediante un breve prefacio y un *postface* más extenso. Hay que recordar que fue elaborado durante la crítica del marxismo (1970-1980). La situación política de su primera época le impulsó a dedicarse al estudio de la filosofía y sus

investigaciones en este campo le llevaron a abandonar la política al darse cuenta que la filosofía es la auténtica y verdadera política. En ella halla las herramientas teóricas y prácticas con las que poder enfrentarse a las pasiones de los grupos que detentan el poder, al chantaje de las ideologías comunitarias y a las manipulaciones. Así puede retroceder en el tiempo y, a la vez, observar la maduración de sus

\* Pierre Guenancia es actualmente Profesor de Historia de la filosofía moderna en la Universidad de Bourgogne. Es un reconocido especialista en la obra cartesiana y el pensamiento clásico. Es autor de *Descartes et l'ordre politique*, (PUF), *L'intelligence du sensible* (Gallimard), *Lire Descartes* (Folio essais) y *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation* (2009).

ideas, que defiende actualmente con mayor firmeza y convicción. Entiende que el proyecto por la defensa y el aumento de la libertad del individuo no es privativo de la obra cartesiana, pero encontramos en el cartesianismo («Je pense») su fundamento metafísico. Este libro mantiene su carácter polémico al presentar el cartesianismo, es decir, su tesis de la libertad individual como una alternativa radical:

«Nous avons tenté d'opposer au chantage des idéologies communautaires une philosophie qui rehausse l'emblème des valeurs individuelles telles que le jugement, la liberté et la lucidité, une des rares philosophies qui permette d'émanciper la société de de la politique en réglant sur ces valeurs le libre jeu des rapports individuels.»

Pierre Guenancia sostiene que la libertad del individuo, especialmente, la libertad de separarse de grupos, partidos, colectivos en general, ha de considerarse como el valor de los valores, el que los sostiene a todos. Es el fundamento absoluto de la sociedad humana. Ha cambiado el contexto histórico (caída del totalitarismo comunista), pero sigue teniendo vigencia el peligro del comunitarismo, incluso puede que con nuevas máscaras más sutiles. El análisis y la crítica de la idea de que los individuos son miembros de un todo, ya sea un Estado, un partido político, una nación, una etnia, un pueblo, una comunidad religiosa, son dos tareas realizadas con gran rigor, pues está en juego la idea de la universalidad humana. Podría decirse siguiendo el dicho del campesino machadiano: «nadie es más que nadie.» Pierre Guenancia lo expresa así: «... un individu n'appartient à personne». El desencanto político actual iguala o supera con creces la época de los años 80: crisis económica, política, social, medioambiental, de valores, etc.

En el campo metodológico el autor se apoya sobre la siguiente creencia: el

significado de un pensamiento ha de buscarse en las palabras en las que se expresa y no en las que ha decidido evitar. Así usa con rigor los textos pertinentes del *Discours, Les passions de l'âme* y la *Lettre à Elisabeth*, septiembre 1646 (A.T. III, 581). Aunque conoce la obra de Leo Strauss, no se apoya en la autocensura. Ni tampoco en la fácil explicación de la máscara. ¿Acaso la V Parte del *Discours* está cubierta por un espeso velo?

Hay varias preguntas decisivas: ¿cuáles son las razones que llevaron a Descartes a silenciar el problema político en el campo de la filosofía? ¿Por qué no escribió una obra a la manera del *De cive* de Hobbes?, ¿puede la política ser una ciencia? Pierre Guenancia aduce tres razones, que considera que son claras y cada una de ellas suficiente por sí misma: (1) La ciencia es un conocimiento cierto y evidente. Las cuestiones que se debaten en política parecen por su objeto destinadas a permanecer indescifrables. Esta es la razón por la que la astrología y la historia (?) quedan excluidas de la enciclopedia de las ciencias. (2) Las acciones de los dirigentes políticos son insondables. (3) Acometer la reforma de un Estado no es propio de un individuo. Es una tarea que supera las fuerzas de un «Prometeo» individual. Ahora bien, esto no implica que Descartes no estuviera interesado en las cuestiones políticas. El autor nos recuerda los comentarios sobre «Il Principe» de Macchiavelli o el «De cive» de Hobbes. Por consiguiente, no hay ni desconocimiento de las obras políticas de sus contemporáneos ni desinterés por «el triángulo trágico» en el que vivió, la situación de guerra en las que abundaban los problemas nacionales, religiosos, políticos y sociales que observó como viajero atento. Así era en Bohemia (Bilá Hora, 1620).

Siguiendo la estela de Descartes, Pierre Guenancia critica a las almas

débiles o bajas que no pueden mantenerse por ellas mismas y tienen que recurrir a la maquinaria de un cuerpo y convertirse en una pieza del «reloj» o en una partecita un miembro sin autonomía de un «organismo». Lo mismo se podría decir si fuera un fragmento de una «obra de arte». Estos individuos sin substancia no podrán enfrentarse nunca a las distintas formas de poder que nos dominan, ya sean evidentes, enmascaradas o manipuladoras. La propuesta del autor es que cada individuo tiene que hacer el mejor uso posible de su libre arbitrio. No intenta proporcionar un decálogo religioso ni un ideario político cerrado.

La generosidad, la virtud cartesiana por antonomasia, es la propuesta de Pierre Guenancia. No canta las virtudes heroicas, aristocráticas o las propias del santo. El individuo generoso será aquel que piensa que cada uno de los individuos también puede llegar a ser generoso. Recuerdo uno de los panfletos en la *Revolución de terciopelo* (Praga, noviembre de 1989) y en él aparecía la palabra *respekt*. Se exige respeto hacia uno mismo (hacia la propia substancia individual) y respeto hacia la substancia individual del otro. No se pide el ejercicio de prácticas angelicales (ni tampoco bestiales, evidentemente), sino que cada uno realice aquello que le permiten sus capacidades humanas que son limitadas. Ahí se reafirmaría el posterior influjo de Kant, uno de los autores apreciados por el autor, junto con el Marx de los *Manuscritos* de 1843-44 donde se analiza y critica los conceptos de la religión, el derecho y la política, Husserl, Sartre y Ricoeur. La dignidad del individuo y de la libertad son piedras trabajadas sobre las que se fundamenta el edificio filosófico.

En el capítulo V analiza la política según la razón en los proyectos de Hobbes y Spinoza. Estudioso de los teóricos de la política del siglo XVII sitúa en primer

lugar los debates sobre el derecho natural. Analiza y critica sus obras con gran finura y esta investigación le permite observar las coincidencias y diferencias entre las teorías de dichos autores y el proyecto cartesiano. Pierre Guenancia mantiene que la permanencia de los problemas filosóficos es lo que sustenta la existencia de una materia como la Historia de la Filosofía. Así tiene sentido hablar de «Descartes hoy», en el presente. Es pertinente recordar la respuesta kantiana a la pregunta sobre la Ilustración y los comentarios foucaultianos sobre dicha obra breve pero no menor. En el capítulo VI se enfrenta con la política del corazón de Pascal. Es interesante observar que ya en 1976 ya había escrito *Du vide à Dieu. Essai sur la physique de Pascal* y recientemente ha publicado *Divertissements pascaliens* (2010). Podríamos decir que es un genio que le persigue, pero le sirve para el análisis y la crítica de la Modernidad: «un hôpital de fous». El hombre del Barroco se encuentra perdido (situado) en un laberinto en Comenio y en un bosque en Descartes. En el capítulo VI vuelve a hacer hincapié en la política según el corazón y analiza y critica el espejismo del comunitarismo con sus engaños y aspectos acomodaticios. El capítulo VII es un regreso, un retorno a la obra cartesiana después de haber ajustado cuentas de una forma rigurosa con los proyectos que impiden presentar al hombre como un ser que se enfrenta a lo que cada individuo se representa como un mundo. No heideggeriza en la forma de presentar sus ideas (como ocurre en el caso de Jean Luc Marion) y se aleja de la mitología heideggeriana.

Para el autor la filosofía tiene una dimensión pública, siguiendo la estela de Descartes, Kant, Husserl y Foucault. No puede aislarse de lo que ocurre en el mundo y tiene que ofrecer soluciones

razonadas a los problemas de nuestro tiempo. Aquí y ahora. Podemos recordar una vez más que para el autor el núcleo o punto de partida son *La correspondencia con Isabel de Bohemia*, aunque no exclusivamente (véase *Regulae*), a la hora de expresar sus convicciones más profundas sobre el proyecto cartesiano. Éste puede ser profundizado a través de la lectura de *Descartes, chemin faisant* (2010). A través de sus doce estudios Pierre Guenancia nos introduce en los problemas nucleares del cartesianismo. No tienen una voluntad de ser un tratado sistemático del cartesianismo pero están imbuidos de la frescura del «hacer camino al andar» de Antonio Machado, poeta del pueblo. Así encontramos temas tan sugerentes como la idea como representación, la subjetividad o el sujeto en Foucault y Descartes, Descartes contra Maquiavelo, y Paul Valéry lector de Descartes (*Descartes por detrás* es una traducción al castellano de *Le pages immortelles de Descartes, choisies et expliqués par Paul Valéry*)

Como conclusión podemos afirmar que la reedición de *Descartes et l'ordre politique* (2012) es importante por su aportación al cartesianismo vivo (*Revolution* en sentido kantiano. Véase Cap. IV de la II Parte de la *Crítica de la Razón pura*) y a una mejor comprensión de la política en el siglo XXI; sigue siendo polémica por su forma, sus preguntas y soluciones; impulsa con entusiasmo y razón a volver a pensar las interpretaciones cartesianas tópicas, esclerotizadas; es necesaria como quedó demostrado durante la presentación y debate posterior en torno a este libro sugerente y a *Descartes. Une politique des passions* de Delphine Kolesnik-Antoine (PUF, 2011) que tuvo lugar el sábado, día 10 de noviembre, en el marco del *Séminaire Descartes* (en esta sesión el tema era *La société selon Descartes*), École normale

supérieure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Sin embargo, cabe presentar algunas preguntas: (1) ¿Es suficiente en la actualidad la aportación de Leo Strauss sobre Hobbes? (2) ¿El republicanismo francés actual puede permanecer anclado en los valores de la Revolución francesa o tiene que plantearse nuevos retos como los que se presentan en *Les frontières de l'identité nationale. L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale* (París, 2012) de Abdellali Hajjat? (3) ¿Hay que tener en cuenta las aportaciones de J.M.L. Le Clézio, Dominique Bona, Leïla Sebbar, y Amin Maalouf en el campo de las «identités meurtrières» o las diferencias? (4) ¿Hay que tener presentes las palabras de Fiona Barclay en *Writing Postcolonial France: haunting, literature, and the Maghreb* (2011): «Invoked in these contexts, republicanism functions as a totalizing narrative of national identity, which becomes fixed and immutable in the myth of “la France éternelle”.» (5) ¿Habría que repensar las aportaciones de Ernst Tugendhat sobre los modos abiertos y cerrados de *comprender* individuo, nación y comunidad universal dentro del marco de un aristotelismo creativo? (6) ¿Por qué algunos miembros de la llamada Escuela de Frankfurt usaron los proyectos de Macchiavelli y Hobbes para desenmascarar al poder opresor establecido? (7) ¿Supera Descartes el rigor hobbesiano al analizar, criticar y ofrecer una alternativa a la síntesis aristotélico-medieval (*paradigma* en sentido kuhniiano) en la IV Parte del *Leviathan*?

El 18 y el 19 de Octubre, 2012, se celebró en la Faculté de Philosophie de l'Université *Jean Moulin* un Coloquio organizado por Emiliano Ferrari y Thierry Gontier con el patrocinio de la *Société des Amis de Montaigne* (Siam). El tema era *L'axe Montaigne-Hobbes:*



El profesor González establece una clasificación tripartita de los autores abordados, de manera que el presente trabajo se estructura en tres grandes bloques temáticos. El primero está dedicado a aquellos pensadores más próximos al estoicismo y al escepticismo, los cuales recogen una serie de ideas de los filósofos de la Estoa, principalmente en su vertiente romana: Justus Lipsius, Guillaume Du Vair y Pierre Charron. Como bien señala el profesor González, la recepción que hace Descartes del planteamiento moral estoico es ambivalente y es todavía objeto de controversia; sin embargo, la exposición de este primer bloque muestra con meridiana claridad algunas de las principales afinidades y diferencias que existen entre la propuesta cartesiana y la de estos autores.

El segundo bloque hace referencia a dos “tratadistas” cuyas obras forman parte del imaginario colectivo de los intelectuales de la época y están presentes en la formación filosófica y religiosa de Descartes: el *Traité de l’amour de Dieu* de François de Sales y el *De anima et vita* del humanista Juan Luís Vives. Entre otros aspectos, el profesor González pone de relieve las afinidades que existen entre el planteamiento del amor de ambos autores y el de Descartes, así como la circunstancia de que Vives es el único autor expresamente citado en el Tratado cartesiano.

Finalmente, el tercer bloque se centra en una serie de moralistas, inmediatamente anteriores a Descartes, cuya difusión e influencia fueron considerables en la época y que, sin embargo, han pasado generalmente desapercibidos en la historia del pensamiento: Jean-Pierre Camus, Nicolás Coeffeteau, Jean-François Senault y Marin Cureau de la Chambre. Estos “moralistas franceses precartesianos” ofrecen a Descartes una perspectiva

valiosa para su enfoque, que no es otro que la concepción positiva de las pasiones en contraste con el rechazo mostrado por el estoicismo, si bien es cierto que el filósofo francés se alejará de su planteamiento de fondo, fundado en la moral cristiana de la abnegación, en busca de un planteamiento más cercano a la *cura sui* de un sujeto fuerte que vive y reflexiona sobre sus experiencias pasionales.

Los objetivos de esta obra son varios y de alcance diverso. El primero consistiría en presentar, a modo de trabajo introductorio, los resultados de una investigación de largo recorrido centrada en la moral cartesiana y, especialmente, en un análisis histórico-crítico de la construcción moral del sujeto moderno y de su relación con el otro. En palabras del autor, el presente trabajo constituye una labor de recomposición y búsqueda de las bases de la moral moderna, de las raíces del individualismo y de determinadas formas de entender la solidaridad y la acción benéfica, todas ellas todavía presentes en nuestra forma de entender las relaciones con nuestros semejantes. El segundo objetivo, más concreto, sería el de mostrar con cierta precisión la vinculación que existe entre la propuesta moral cartesiana, presentada a sí misma como “novedosa”, y la de las propuestas de una serie de intelectuales contemporáneos, sin las cuales aquella no habría sido la que fue. Finalmente, su tercer gran objetivo es dar a conocer los textos y las ideas de estos pensadores, que en el caso de los estoicos modernos y de los moralistas precartesianos, no han tenido, salvo puntuales excepciones, difusión en nuestro ámbito cultural en lengua castellana.

Una vez evaluados los objetivos en relación con los resultados obtenidos podemos considerar que una de las principales virtudes del trabajo del profesor González es que se trata de una valiosa aportación intelectual, tanto para

eruditos en estudios cartesianos como para legos en la materia. Esta curiosa virtud se debe a la conjunción de un planteamiento sistemático, un estilo expositivo que no abusa de academicismos y de un objeto de estudio tan rico en propuestas como generalmente desconocido. En este trabajo, el profesor González nos ofrece una exposición ordenada, coherente y asequible de las propuestas éticas de los principales moralistas de los siglos XVI y XVII, abordadas en muy contadas ocasiones por obras eruditas francesas (como el trabajo de P Bénichou *Morales du Grand Siècle*, de 1948, o la magistral introducción al a

*Les passions de l'âme*, realizada por G. Rodis-lewis en 1988) e inglesas (en especial la obra de A. Levi *French moralists. The theory of passions*, de 1964) pero no españolas. Así, el presente trabajo puede considerarse una valiosa aportación a los estudios filosóficos en lengua castellana dedicados a esta temática y a este periodo, tanto para aquellos que desean estudiar con detenimiento las fuentes de la moral cartesiana como para aquellos que sientan interés por conocer los orígenes de la moral de nuestra época.

**Natanael F. Pacheco Cornejo**