

Esta segunda parte del estudio comienza con el análisis de los dos tipos de inteligencia o espíritu: el de *geometrie* y el de *finesse*. Este mismo espíritu de sutileza es el que impregna el mensaje pascaliano, más centrado en persuadirnos de la limitación de nuestra naturaleza y de la subordinación de toda cuestión a la tendencia inherente al ser humano de apropiarse de lo Infinito, que de demostrar los fundamentos metafísicos en los que se ha de apoyar el creyente. «Quien no lea con ese ánimo a Pascal no comprenderá sus intenciones ni el alcance de cada una de sus afirmaciones», nos dice la autora. Frente al sujeto cartesiano firme y capaz de fundamentar todo el árbol de las ciencias, encontramos un hombre contradictorio e inconstante que vive entre la vanidad de lo mundano y la tendencia a lo Absoluto, en una desproporción que genera en él una sensación de vértigo. Pero al tiempo la conciencia hace al hombre grande, superior a las demás criaturas, conciencia que debe ser la de su propia debilidad, la de su constitutiva desproporción ante lo Infinito. La única certeza accesible a esta conciencia es la de unos primeros principios que guían nuestra acción descubiertos por los sentimientos del corazón. La misma certeza que encontramos en el argumento de la apuesta, que nos permite soportar intelectualmente un «salto a la fe» que al menos sea razonable, aunque no demostrado. Ante un Dios que se esconde, el orden del corazón es el gozne sobre el que gira la posibilidad de que el hombre encuentre el horizonte de Infinitud que permita subrayar su grandeza. En un tercer momento el estudio se centra en el comentario del texto mismo de la *Conversación*, desvelando su estructura interna a modo de una utilísima guía de lectura.

En la línea de lo que nos ha mostrado la profesora Villar en sus últimos trabajos, con este estudio se nos desvela la importancia de lo irracional y del orden del corazón, facilitándonos una perspectiva alternativa desde la que leer el proceso de

creación del sujeto moderno e ilustrado. La lectura del texto de la *Conversación* y el estudio adjunto nos permiten, en este caso, un acceso al ámbito de aquellas razones del corazón que la razón no conoce, al ámbito del pensamiento trágico y del escrutinio de lo irracional en la naturaleza humana. Todo ello en un lenguaje sencillo y accesible, que despierta en el lector el interés por el autor, y posibilita al estudioso de Pascal acercarse a una magnífica traducción del texto.—FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO.

GONZÁLEZ GARCÍA, MOISÉS (Comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid 2006, 489 pp.

El enigma del dolor no cesa de interpelar al hombre en todos los tiempos y la Filosofía se ha enfrentado a él de diversos modos a lo largo de su historia. Acaso no exista un objeto filosófico más ineludible. En estos tiempos en los que proliferan los libros de divulgación filosófica, en los que se ofrece la vía filosófica como *consuelo* y autoayuda o incluso como terapia alternativa, el libro de reciente aparición *Filosofía y dolor*, se dirige desde el rigor al público, tanto especializado como general, con el afán de mostrar un recorrido por diferentes momentos especialmente significativos de la respuesta filosófica ante el desafío del dolor. Decía Nietzsche que podemos recurrir a la botica de los pensamientos del pasado para encontrar en ella remedios, venenos o excitantes para afrontar la inexcusable tarea de pensar por nosotros mismos. Como señala desde el prólogo Moisés González (compilador y alma del libro), las catástrofes naturales, las incesantes guerras o los atentados terroristas nos acercan cotidianamente al mal y al sufrimiento. Y qué decir de la presencia de ambos en nuestras propias vidas. Ofrecer la vía del pensamiento, intentar comprender lo inaceptable, es *lo que puede hacer la filosofía por el hombre*. Un hombre cuya existencia, herida por la autoconciencia, está abocada al dolor y la muerte. Pobre ser

humano, decía Schnitzler, destinado a «comprender lo incomprensible y soportar lo insoportable». Esa es la raíz de la miseria humana, pero a un tiempo la de su grandeza. El libro se abre con una serie de capítulos destinados a la presencia del dolor en el pensamiento oriental y la tradición griega. Mónica Cavallé se ocupa del *vedanta advaita* y la superación del sufrimiento (que no del dolor), a través del reconocimiento de la ignorancia que supone toda forma de dualismo. Santiago Escobar nos ofrece una aproximación a Al-Kindi, continuador del género de las *consolaciones filosóficas*. Juan Ignacio Morera de Guijarro dedica un capítulo a la aflicción en Grecia a través de figuras como Aquiles (y el interesante cambio que se da entre la valoración de la muerte entre la *Iliada* y la *Odisea*), Pandora y Orfeo, y otro más a una figura emblemática del dolor a través de todos los tiempos: Edipo. La tragedia de Edipo nos lleva al epicentro del dolor mismo, la existencia, puesto que no se trata de una tragedia de culpa y castigo, sino de revelación, de *anágnorisis* horrible, de desvelamiento de la verdad por insoportable que esta sea. Alicia Villar nos recuerda el debate de los ilustrados franceses provocado por el espantoso terremoto que asoló la ciudad de Lisboa. Hoy nos es difícil medir el impacto que este hecho tuvo en la conciencia de los intelectuales europeos. El tremendo fenómeno natural, que se saldó con miles de víctimas, supuso la ruina para la teodicea de Leibniz, trajo a primera línea el debate sobre el mal y apuntó directamente al corazón de la existencia y providencia divinas. Voltaire dio rienda suelta a su amargura en el *Poema sobre el terremoto de Lisboa* y Rousseau contestó enviándole una carta en la que hizo frente al pesimismo en favor de la esperanza: no nos podemos entregar a las lamentaciones derrotistas por fidelidad al sentimiento de humanidad. Moisés González nos aproxima a las figuras de Erasmo y Maquiavelo entre los que se da un vivo contraste. Frente a la

exaltación moral de la guerra, Erasmo fue excepcional en su tiempo por considerar incompatible el auténtico cristianismo, y el cultivo de las letras y las artes, con la guerra. Erasmo se implica a fondo en el rechazo de la doctrina de la guerra justa, ninguna guerra merece ese calificativo. En su lugar hace alabanzas de la resistencia pasiva, más propia del cristiano verdadero. Sin embargo, Maquiavelo consideró que la consecución y preservación de la paz exigen a veces el recurso a la violencia. El príncipe buscará la paz, «pero sabrá hacer la guerra» para defender a la República. Frente al utopismo, Maquiavelo exige que la política se atenga a su propio objeto y esté presidida por la eficacia de sus medios. Nosotros no somos hoy en absoluto ajenos a este debate. Clementina Cantillo se sumerge en la relación entre arte y dolor acercándonos a Kant y a la perspectiva romántica sobre el arte. Jacinto Rivera de Rosales nos conduce a la presencia del mal y la muerte en la filosofía hegeliana centrándose en los momentos de la naturaleza viviente y del individuo autoconsciente (especialmente en la dialéctica amo/esclavo). Dolor y muerte están presentes a lo largo de todo el sistema hegeliano, se podría decir que son su motor, pero con un significado diferente y adquiriendo formas diversas. Es el propio concepto el portador de la negatividad, dolor y muerte provienen de la realidad originaria pero su instalación en el seno de lo real no convierte a lo real en irracional (como sucede en Schopenhauer), puesto que ambos son instrumentos del acontecimiento de lo real en su ser y conocer. En Hegel límite y negatividad no son imaginarios, pero su realidad está orientada hacia una síntesis superior en la que alcanzarán su verdad. El camino hacia lo real y hacia el espíritu es doloroso y tortuoso, se dirige a la reconciliación y la satisfacción, pero es un viaje a través de la oscuridad. Hay un gran contraste en el tono y desde luego en el fondo al pasar el lector las páginas y tras Hegel, encontrarse con la expo-

sición que sobre Schopenhauer nos ofrece Manuel Suances. Para Schopenhauer el dolor y el mal se instalan en el seno mismo de lo real, no como un momento necesario, pero legitimado de alguna manera de la Totalidad, puesto que es la Totalidad misma la que es negativamente perversa, inconscientemente ciega e irracional. Nada puede el hombre contra un mal de dimensiones ontológicas, exigido por la escisión de la Unidad primordial. La Voluntad se devora a sí misma y el mayor espejismo de los hombres es creer que están destinados para la felicidad. Si a los muertos les preguntásemos si quisieran volver a la vida, dirían que no con la cabeza. Frente a este panorama desolador sólo caben dos salidas, una temporal (la contemplación estética) y otra definitiva: la autosupresión de la Voluntad, su autonegación, la compasión y la santidad de la renuncia. El dolor es el epicentro del psicoanálisis, su misma razón de ser. Enrique Salgado Fernández en el capítulo «Dolor y nihilismo» aborda alguna de las intempestivas aportaciones nietzscheanas, entre ellas la relación entre el nihilismo pasivo y la incapacidad para soportar el dolor (el fenómeno que Nietzsche llama el nuevo budismo europeo) y la necesidad de *transformar alquímicamente* el dolor si queremos salir del pesimismo schopenhaueriano. Afirmar la vida a pesar de todo su dolor y horror. De acercarnos a la reflexión freudiana sobre dolor, guerra y muerte se encarga Juan Ignacio Morera de Guisjarro, una reflexión influida tanto por Schopenhauer como por Nietzsche. El capítulo incluye el análisis sobre el sentido de la muerte en Freud y se cierra con las esperanzas puestas en la capacidad del Logos para armonizarse con Eros, el sueño de que Eros, modulado por Logos, sea capaz de desplegar sus poderes ante la guerra y la violencia. El testigo de ese desafío esperanzado fue recogido por Fromm, Bloch y Marcuse. De Marcuse, y de los profundos lazos entre represión, trabajo y dolor, se ocupa M.^a Carmen López Sáenz, que también firma el apartado dedicado al do-

lor y el existencialismo en el que confronta las figuras de Sartre y Merleau-Ponty. Agustín Serrano de Haro aborda la presencia del Holocausto en la obra de Hannah Arendt y E. Fackenheim. La historia del Holocausto se nos ha convertido en necesaria para el futuro, en el sentido de que el monstruoso acontecimiento encierra un nuevo conocimiento del hombre. Tras el abismo sigue abierta la necesidad de comprensión. Hannah Arendt recupera la doctrina kantiana del mal radical, pero para señalar que el Holocausto la rebasa con creces. La muerte industrial de los campos de exterminio constituyó un fenómeno nuevo, *no categorizable* dentro de las innumerables y constantes atrocidades humanas. Auschwitz no se puede reducir a la maldad del corazón o al egoísmo moral. El objetivo del exterminio fue en gran medida autónomo e independiente del desarrollo de la guerra, no fue algo utilitario sino un fin en sí mismo. Arendt nos recuerda las tres etapas de la destrucción del hombre: la muerte de la persona jurídica, la muerte del hombre como persona moral y finalmente la muerte de la condición humana, por la que, expulsados de la especie, las víctimas fueron reducidas al estado de «muertos vivientes» y tratados como materia orgánica para ser procesada. Emil Fackenheim nos plantea la necesidad de recoger el desafío lanzado por el Holocausto a la Filosofía, un desafío que ésta aún no ha aceptado, y el paradigma lo encontraríamos en ese Heidegger incapaz de conmoverse («La Segunda Guerra Mundial no ha cambiado nada») hundido hasta el cuello en sus problemas ontológicos. Diego Sánchez Meca cierra la obra acercándonos a Lévinas, un pensador tan intempestivo como éticamente imprescindible. En el *otro*, y la aceptación de su semejanza y radical alteridad, se encuentra el centro de la reflexión de Lévinas. La experiencia de lo *otro* humano nos arroja a la aventura de lo humano compartido y de lo humano diferente. La filosofía de Lévinas es una llamada de atención a la

Filosofía occidental ebria de ontología y completamente autista. Críticamente Lévinas se desvincula de las raíces de la Historia de la Filosofía, que llegan hasta Grecia, para acudir al ámbito judaico y situarse en una posición filosófico-profética, denunciando los intentos de *reducir el otro al mismo* anulando las diferencias. La eliminación del otro como otro se encuentra en el foco del que provienen los horrores históricos, de los que los genocidios son el escándalo de los escándalos. En los mismos orígenes de la *ciudad* se encuentra la oposición nosotros/los otros. El sacrificio y el asesinato del prisionero o del extranjero aparecen vinculados a su fundación, como medios para canalizar las tendencias agresivas potencialmente destructivas del grupo, por eso la extrema apelación a un *nosotros imaginario*, auténtico fetiche social, es la raíz del totalitarismo. El pensamiento occidental es incapaz de abrirse a lo otro si no es como un *excursus* para intentar asimilarlo y dominarlo devorándolo. Nietzsche nos enseñó, quizá más que nadie, la belleza del viaje, la aventura y el riesgo. Para Levinas, el hombre más que un ser-en-el-mundo, arrojado entre los útiles, es un ser-con-los-otros, con ellos se relaciona y adquiere responsabilidades. Su Filosofía de la alteridad es una crítica de la ontología, hay que superar la una egología narcisista de la Filosofía occidental. Para trascender sus límites Levinas nos remite a la experiencia del otro, a su epifanía, ante quien soy responsable.— ENRIQUE SALGADO.

GARCÍA ROJO, JESÚS, *El sentido de la vida. Una pregunta necesaria* (Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2004), 322 pp.

La pregunta por el sentido de la vida ha sido una de las cuestiones más hondas y significativas con las que el ser humano se ha enfrentado siempre, aunque parecería que una de las características de las sociedades occidentales contemporáneas

es precisamente el olvido, o la ocultación premeditada, de esta inevitable cuestión. En la medida en que el ser humano se caracteriza por su capacidad de hacerse cuestión por todo lo que le rodea, y más en particular por aquello que más le concierne, esto es, el sentido de su vida y el significado de todo lo que hay, no podemos más que concluir que el hombre que oculta o ignora esta cuestión estaría huyendo de su realización más profunda, quedando remitido y condenado a una vida inauténtica, superficial.

El autor de este interesante libro, fruto de su tesis doctoral en teología, se confronta en profundidad con esta candente cuestión, analizando lo que sobre ella han escrito un abanico de autores contemporáneos. Parte de la tesis de que la cuestión sobre el sentido de la vida es algo que pertenece a la propia condición humana, de tal modo que su ignorancia o mal planteamiento conlleva consecuencias negativas para el propio ser humano. Al mismo tiempo, plantearse esta cuestión supone confrontarse con el fundamento último de la realidad y de la esencia de lo humano, por lo que dicha cuestión nos lleva inevitablemente al tema de Dios y de los diversos proyectos de salvación que plantean al ser humano las diversas religiones. De este modo, podemos entender que la crisis de fe en Dios y el eclipse de lo religioso en el ámbito de la cultura occidental lleve aparejado un dejar de lado esta pregunta, o un inmanentizar y superficializar tan importante cuestión.

En un mundo tan plural como es el nuestro, el abanico de posturas sobre la pregunta por el sentido de la vida no puede por menos que mostrarse particularmente amplio. A lo largo del siglo xx han sido las filosofías existencialistas las que más se han detenido en analizar esta cuestión, describiéndola desde tintes más bien dramáticos y negativos. A pesar de ello, el autor deja de lado la referencias al entorno existencialista, por considerarlo quizás suficientemente estudiado, y estructura el conjunto de autores que merecen su atención en tres