

a la *angustia*, al *sentimiento trágico*, o la *nausea*, como estructuras básicas de la condición humana. Por el contrario, Zubiri entiende que la angustia no es más que el síntoma de la situación *patológica* y de *desmoralización* en la que se encuentra el hombre actual. Considera Zubiri que esta situación de *desmoralización* se debe a la pérdida de *fruencia* en la realidad, es decir, a la incapacidad en la que se sitúa el hombre actual de apropiarse de las posibilidades adecuadas en su empeño por realizarse y hacerse persona. Es decir, ha perdido el sentido de la realidad, dedicándose a perseguir y apropiarse de realidades que no le hacen feliz ni le ayudan a realizarse. Una segunda causa de tal crisis consiste en no saber estar en el presente, escapándose hacia el futuro. Una tercera razón de la crisis se halla en la incapacidad del hombre actual de apoyarse en la verdad real, tendencia que le hace medir y preferir las diversas teorías por su utilidad y no tanto por su verdad, esto es, por su adecuación a la realidad. Por tanto, se halla sin fundamento, sin apoyarse debidamente en la realidad. Esta pérdida de fundamento, presentada como un progreso por la postmodernidad, supone la denominada *muerte de Dios*, la pérdida de la consciencia de la esencial religación del ser humano al poder de lo real, que le empuja a la pregunta por la realidad de Dios como fundamento de lo que hay. Ante esta crisis de la modernidad, explicitada por estos síntomas, Zubiri no se muestra pesimista sino que nos indica como remedio atenernos a la realidad y recuperar la voluntad de verdad real.

Aunque puedan sonar a soluciones demasiado abstractas y teóricas, estos planteamientos nos están mostrando, como indica Ó. Barroso, «la pertinencia de su (de Zubiri) filosofía en el actual debate en torno a la Modernidad» (p. 19), en la medida en que forman una unidad inseparable una buena teoría de la realidad con una correcta orientación de la praxis moral de nuestras acciones. Si el hombre tiene que hacerse y realizarse como per-

sona, tanto en su dimensión personal como social e histórica, tendrá que contar con una adecuada teoría sobre la realidad, puesto que sólo atenido a ella puede y tiene que realizarse. Aquí se sitúa, por tanto, lo más valioso de los esfuerzos del libro de Ó. Barroso: hacer plausible y clara la estrecha relación en el sistema zubiriano entre de la dimensión teórica y práctica de su pensamiento, cosa que no siempre se ha tenido en cuenta ni se ha explicitado suficientemente. Nos hallamos, pues, ante una excelente aportación teórica, que deja al mismo tiempo apuntadas y en embrión interesantes reflexiones fructíferas que esperamos vaya el autor explicitando en posteriores publicaciones.—CARLOS BEORLEGUI, *Universidad de Deusto, Bilbao*.

RIVERA ROSALES, JACINTO - LÓPEZ SÁENZ, M.^a
DEL CARMEN (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (Madrid, UNED, 2002). 337 pp., 24 × 17 cm., ISBN: 84-362-4802-3.

Las reflexiones filosóficas sobre el cuerpo tienen cada vez mayor cabida en los análisis antropológicos, y son un síntoma de una nueva orientación en el estudio del ser humano, en la medida en que lo corpóreo, dentro de la filosofía del hombre, había quedado postergado y minusvalorado hasta el siglo xx. Si en el planteamiento antropológico de Descartes el hombre se definía sobre todo por su consciencia, *res cogitans*, considerando al cuerpo como algo complementario y secundario, la percepción que el hombre actual tiene de sí mismo pasa por considerar al cuerpo como elemento central y esencial de su propio definición y autocomprensión. Somos una realidad *psico-orgánica*; no sólo *tenemos* cuerpo, sino que *somos* cuerpo, y no somos nada al margen del mismo.

El conjunto de estudios que se recogen en este interesante y valioso libro muestra precisamente el modo como ha ido evolucionando en la historia de la filosofía el interés y la valoración de los filósofos hacia

la realidad corpórea. Son fruto del curso de verano de 1997, organizado por la UNED, entidad editora del texto. La *Presentación*, firmada por los dos coordinadores del volumen, pone el telón de fondo histórico al resto de los trabajos, haciendo referencia a la importancia de la temática corpórea en los griegos, en los medievales y en Descartes, en contraste con el cual se sitúa teoría del cuerpo de Spinoza, objeto del primero de los estudios, realizado por Fco. J. Martínez. El filósofo judío, frente al dualismo cartesiano, construye su filosofía sobre un monismo sustancial, fruto de su reacción frente al barroco, que le hace evolucionar desde una postura inicial, cercana al espíritu renacentista, hacia una postura materialista y naturalista, ahondando en el mecanicismo iniciado por Hobbes y Descartes. Frente al dualismo cartesiano (*res cogitans* y *res extensa*), Spinoza considera que las dos dimensiones cartesianas, el pensamiento y la extensión, son dos atributos de la única sustancia existente, Dios o la Naturaleza. Así, el alma y el cuerpo humanos son la expresión en lo humano de las dos caras o dimensiones de esa única realidad existente.

En el segundo artículo, J. Rivera Rosales estudia la idea del cuerpo en Kant, Fichte y Schelling. En el estudio de Kant, el autor va recorriendo las tres *Críticas* kantianas, mostrando la evolución que el filósofo de Königsberg fue experimentando en su concepción sobre el cuerpo. El problema con el que se enfrentó Kant fue cómo conjugar el cuerpo sensible, sometido a las leyes de la naturaleza, y el mundo de lo anímico, constituido por la teleología de la libertad. Kant no era partidario de una concepción dualista, sino que trató siempre de buscar una síntesis entre ambos dominios, tarea a la que se dedicó en la *Crítica del Juicio*, tratando de unir y conjugar mecanismo y finalidad. Estas preocupaciones las continuarán tanto Fichte como Schelling. Fichte, a través de su método reflexivo sintético-genético, «trata de deducir el cuerpo propio como condi-

ción trascendental necesaria para la subjetividad o autoconciencia, para su acción en el mundo material y para su significatividad en el ámbito racional-material del derecho» (p. 48). Es precisamente a través del cuerpo como para Fichte se da la relación entre libertad y mundo, sujeto y objeto, el Yo y el No-Yo. Mediante el cuerpo articulado es como la libertad actúa en toda la naturaleza. Este Yo de Fichte se transformará más adelante en Schelling en un absoluto, abarcador de todas las cosas, acercándose de este modo al pensamiento spinoziano. Así, «unir la sustancia de Spinoza con la subjetividad trascendental de Fichte será entonces el programa de Schelling y también el del propio Hegel: que la sustancia devenga sujeto» (p. 60). En consecuencia, la subjetividad será la *natura naturans*, el principio activo, creador y ordenador de los objetos del mundo, que en el cuerpo humano se transformará en libertad reflexiva y racional, y en el conjunto del mundo supondrá el alma del mundo.

Manuel Suances Marcos comienza su capítulo sobre Schopenhauer afirmando que «Schopenhauer es el filósofo del cuerpo. Antes que él, nadie, con tanta clarividencia, ha hecho del cuerpo de cada uno el foco y la condición indispensable de toda investigación filosófica» (p. 77). Así, Schopenhauer desbanca a la mente de la primera preocupación filosófica para poner en su lugar al cuerpo, en la medida en que advierte que el cuerpo constituye el instrumento del conocimiento («el mundo es mi representación»), y la llave que da acceso a la esencia del mundo, que para Schopenhauer es la voluntad. Y también en el ámbito de la moral y de la estética el cuerpo constituye la pieza clave de ambos dominios, puesto que constituye la mediación para entrar en el ámbito de la compasión (origen de la moralidad) y de la belleza.

También en Nietzsche la reflexión sobre el cuerpo es un aspecto central de su filosofía, como lo indica el estudio de

Diego Sánchez Meca. El cuerpo significa para Nietzsche hacer referencia a «una estructura semántica identificable como base hermenéutica para una teoría y una crítica de la cultura» (p. 107). Frente a la tendencia a entender el pensamiento de Nietzsche en clave biológica, considera Sánchez Meca que su idea del cuerpo está más bien centrada en percibirlo como hilo conductor para comprender la lógica del crecimiento y la decadencia de la voluntad de poder, que es tanto como interpretar de modo genealógico el conjunto de las construcciones culturales del ser humano.

Uno de los filósofos que más atención ha mostrado a la realidad corpórea de lo humano ha sido sin duda Husserl. La referencia al tema fue recurrente, pero Javier San Martín, en su análisis de la teoría fenomenológica del cuerpo realizada por Husserl, se centra en el estudio exhaustivo del tomo II de su libro *Ideas*. Husserl advierte tres perspectivas en el ser humano: como cuerpo material (*Körper*), como realidad somático-anímica (*Leib*), y como capa personal o espiritual. Husserl es, pues, el iniciador de esta doble perspectiva de nuestra realidad corpórea: el *extra-cuerpo*, como realidad objetiva (tener cuerpo), y el *intra-cuerpo* o cuerpo sentido (ser cuerpo). Y el conjunto de sus reflexiones irán encaminadas a mostrar la diferencia entre ambas realidades y perspectivas, así como a conseguir su conjugación y complementariedad. El cuerpo es una realidad psicofísica, que sólo en la reflexión abstracta podemos separar.

La reflexión sobre el cuerpo constituye igualmente un tema central de la filosofía de Sartre, como se advierte en el estudio de Amparo Ariño Verdú. A pesar de la fuerte influencia de la fenomenología, la concepción antropológica sartreana es radicalmente dualista, al separar tajantemente la conciencia, como realidad *para-sí*, del cuerpo, realidad *en-sí*. El cuerpo es lo informe, dominado y orientado por la conciencia, poseedora de libertad plena. La experiencia del cuerpo se realiza en Sar-

tre por tres caminos convergentes. En primer lugar, a través de la conciencia, que lo vive como cuerpo propio; a través de los otros, como objeto de su conocimiento; y, por último, en cuanto percibido por mí mismo como siendo conocido por el otro en tanto que otro. En los tres aspectos quedará patente su concepción dualista.

A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty es quien más se esforzó en mostrar la unidad indisoluble de lo humano, unidad que la vivimos en una doble experiencia de nosotros mismos, como vemos en el trabajo de M.^a Carmen López Sáenz. Si no es aceptable el mecanicismo, que reduce al ser humano a su corporalidad biológica, no sirven como alternativa ni el vitalismo ni el intelectualismo, porque entre el ser humano y el mundo, entre el pensamiento y la materia, no se da exclusión sino simbiosis. La conciencia forma una estructura con su propio cuerpo, y sólo desde él puede entenderse y justificarse.

No menor centralidad tiene la presencia de lo corpóreo en la teoría psicoanalítica. Dolores Castrillo Miret estudia en su aportación la concepción del cuerpo en Freud y en Lacan. El psicoanálisis parte de la diferente forma como se relaciona lo psíquico y lo biológico en el hombre y en los animales. En el ser humano, el cuerpo es el resultado de la influencia en el mismo de la estructura psíquica, de tal modo que esa estructura psíquica es vista en clave lingüística. Freud estudiará la relación entre la psique y el cuerpo, y el modo como la psique nos habla a través del cuerpo, a través de la disyunción entre ambos manifestada en el síndrome histérico. La perspectiva lacaniana del cuerpo representa una profundización original de la perspectiva freudiana. Así, en Lacan, el cuerpo aparece, en primer lugar, como una imagen, en la medida en que no se nace con un cuerpo, sino que el cuerpo es una construcción del propio individuo. El cuerpo, en segundo lugar, está marcado por el lenguaje, puesto que está organizado y alterado por lo simbólico. Y en tercer

lugar, el cuerpo es para Lacan la sede del goce, y será precisamente en la incapacidad de vivir el goce natural donde Lacan sitúa el origen de las diversas patologías psíquicas, como goces sustitutorios.

También en la filosofía de Foucault la reflexión sobre el cuerpo constituye un tema medular. El objetivo central de su pensamiento, nos indica en su aportación R. A. Sánchez Godoy, es la ontología histórica de nosotros mismos. Para ello, Foucault realiza una arqueología y una genealogía del sujeto, indicando en ambos casos las estructuras de dominación en medio de las cuales se desarrolla dicha ontología histórica. Para Foucault está claro que nuestros cuerpos son el lugar privilegiado de las prácticas de los poderes de dominación. De tal forma que, aunque no tenga una teoría explícita de lo corpóreo, el cuerpo está siempre presente en sus análisis, centrándose los mismos en tres aspectos: la formación de los dominios del conocimiento, la genealogía de los procedimientos normativos, y la gestación de las relaciones consigo mismo.

El capítulo escrito por A. Núñez y T. Oñate se centra a su vez en el estudio del «cuerpo-mente-mente-cuerpo en la filosofía de Gilles Deleuze». En una primera parte, las autoras hacen un recorrido por los diversos escritos de Deleuze para entresacar su teoría del cuerpo, presentando en la segunda la peculiar perspectiva, una *ontología inmanente*, desde la que Deleuze intenta definir y referirse al cuerpo y a la mente en clave de síntesis disyuntivas, desde una crítica a la postura dualista de la tradición metafísica occidental.

En «Cuerpo de mujer y violencia simbólica: una realidad universal», nos presenta M.^a Luz Pintos Peñaranda, desde una perspectiva feminista, un interesantísimo análisis de la centralidad del cuerpo en la existencia humana, a la vez que nos hace ver «la asimétrica e injusta relación entre los géneros «femenino» y «masculino» y entre sus respectivos papeles en la socie-

dad; relación que tiene como principal eje posibilitador *el cuerpo humano*» (p. 291).

El libro se cierra con un trabajo de Félix Duque, titulado *El cuerpo residual (Aproximación a la crítica de la sensación pura)*, en el que muestra en qué medida en la tarea que nuestro cuerpo realiza de mediar con el mundo que se nos presenta ante nosotros, haciéndonoslo sensible y comprensible a través del ejercicio de lo que los griegos llamaban «aíscesis» (sensación o percepción), se habría dado en la historia de la filosofía una relegación, no inocente e inocua, de la acepción primera (*sensación*) a favor de la segunda (*percepción*, inteligencia, comprensión), con las negativas consecuencias, según Duque, que tal preterición habría traído tanto para nuestra teoría del conocimiento, como para nuestra concepción antropológica y ontológica.

Hay que reconocer, tras el recorrido por los diferentes trabajos que acabamos de reseñar, que el presente volumen constituye un espléndida colección de trabajos, realizados con gran rigor y profundidad por especialistas en el tema, y que nos muestran la importancia de la reflexión corpórea en los diversos filósofos estudiados, a la vez que nos indican la progresiva centralidad que la dimensión corpórea va teniendo en la concepción antropológica occidental. Y constituye, no cabe duda, una buena aportación a esta temática filosófica de no poca importancia en el horizonte de los estudios antropológicos del momento actual.—CARLOS BEORLEGUI, *Universidad de Deusto, Bilbao*.

Dictionnaire de Port-Royal [Élaboré sous la direction de Jean Lesaulnier et Antony McKenna. Honoré Champion («Dictionnaires et références», 11), París, 2004]. 1.176 pp.¹.

La presente obra representa quizá la contribución más importante sobre la his-

¹ Esta reseña ha sido realizada en el marco de un trabajo de investigación efectuado con la ayuda y colaboración de la Fundación Caja Madrid.