

NANCY, JEAN-LUC, *Un pensamiento finito* (Rubí, Barcelona, Anthropos, 2002). XXI + 181 pp.

Traducido del francés por Juan Carlos Moreno Romo, el volumen reúne seis artículos, cinco de los cuales fueron publicados con anterioridad, entre 1984 y 1989. En el primero, que es el último de los escritos (1990) y da título al volumen, Nancy propone una reflexión sobre el sentido «tomado absolutamente», reflexión que, según él, es «la menos compartida de todas las cosas del mundo». Será el sentido de la vida, del hombre, del mundo, de la historia, de la existencia. En realidad, dice, el pensamiento no se ocupa de otra cosa. Si hay pensamiento es porque hay sentido. El concepto de pensamiento finito es un pensamiento que está terminado para nosotros, se lo ha llevado el naufragio del sentido. Aquí va a incluir el acabamiento y el cierre de las posibilidades de significación de Occidente (Dios, historia, hombre, sujeto, sentido). Y, sin embargo, de lo que se debe tratar hoy en la filosofía es del «fin polimorfo y proliferante del sentido», porque es ahí donde tenemos alguna oportunidad de pensar cómo nos llega un sentido. La actitud que se descubre en este propósito es muy actual, es la propia de un filósofo de nuestro tiempo, obligadamente ecléctico y casi de vuelta de todo, pero que ha visto que el pensamiento finito, acabado, sin renunciar a la verdad, a la universalidad y al sentido, «no puede pensar sino tocando idénticamente a su propio límite y a su singularidad». Se puede decir que busca en esta finitud del pensamiento el límite de todo el sentido. Utiliza un tipo de lenguaje que se ha hecho familiar a los filósofos después de Sartre o Heidegger, apto tanto para la sutileza fenomenológica o la genialidad como para la subjetividad incommunicable. Se asumen con naturalidad expresiones como la «apertura del à-soi» y el «ser arrojado» (de la existencia), pero sus análisis descomponen tales expresiones. Así, al analizar el «être-à-soi» se fija en cada uno de los elementos de esta expresión, que, según el autor, es lo que nos da el sentido. Este estilo complica algo su discurso. Jean-Luc Nancy explicita en algún momento la continua distorsión del lenguaje que esta filosofía conlleva, la cual es un pensamiento permanentemente rebelde, que hace violencia a las palabras, «de las que él es la violencia». Este y otros términos, siendo conocidos, adquieren sutiles referencias a particulares modos de ver o percibir que los constituye en términos peculiares. De esta forma encontramos el ya tradicional «à soi», desmembrado e su «à», su «soi», cuyo sentido es un tanto ambiguo, ya que designa tanto el «sí mismo» del «sentido» como toda constitución del «sí» entendida como identidad, o como subjetividad, o como propiedad. En conjunto, el ensayo abarca muchos aspectos del pensamiento finito tratados muy brevemente, por lo que resulta el escrito menos consistente.

Otros ensayos de los recogidos en este volumen resultan más sugestivos. En *Lo insacriticable*, por ejemplo, encontramos un curioso análisis de algo que ha practicado la humanidad entera: el sacrificio. El sacrificio antiguo sufre una ruptura mimética en Occidente. El nuevo contenido del sacrificio de Occidente está representado por Sócrates y Cristo. La ontoteología determina los caracteres esenciales de esta transformación: es un autosacrificio, un sacrificio único; se presenta «como la verdad desvelada de todos los sacrificios» y prototipo de lo sacrificial, por lo que es él mismo la superación del sacrificio. Es infinito. Se convierte en sacrificio espiritual que ya no es sacrificio sino en sentido figurado. En este sentido recoge la idea de Hegel: «es la reconciliación consigo misma de la esencia infinita», e, igualmente, el paso de Hegel del sacrificio religioso al sacrificio guerrero. Apela a Nietzsche, a Marx, que expresan el sacrificio de la historia para explicar la fascinación que el hombre siente por el sacrificio, o a Himler (holocausto de Shoah) como expresión del sacrificio negativo. Al centrarse en aspectos fundamentales de la «mimesis sacrificial», se ven ocasionales críticas de Freud o Girard y un cierto seguimiento de Bataille. También en este ensayo apuntan múltiples cuestiones, imposibles de desarrollar en tan corto espacio, pero la oscuridad a que esto da lugar no priva de gran interés a todo el escrito, que propicia en el lector un intenso ejercicio hermenéutico. Otros ensayos son *Lo escrito*, que sigue también el hilo de una reflexión sobre Bataille; *La decisión de existencia*,

a partir del concepto de «decisión» y «apertura» en *Ser y tiempo*, de Heidegger; *La ofrenda sublime*, bella disquisición sobre lo sublime en el arte, abundando en los textos de Kant al respecto; *El corazón de las cosas*, una reflexión fenomenológica sobre «la cosa», que utiliza la «cosa en sí» kantiana y la coseidad en tanto que pura esencia (Hegel) junto al mero «estar ahí». Finalmente, quiero señalar que todos los ensayos parten de enfoques originales y sugestivos. La traducción ofrece galicismos y algunos términos y giros no muy ortodoxos en castellano, algunos de los cuales no sé si serán forzados por el original francés. Creo que la traducción, sin juzgar sobre su fidelidad a los contenidos del texto, contribuye algo a la oscuridad del discurso.—ENRIQUE BORREGO.

DOLBY MÚGICA, M.^a DEL CARMEN, *El hombre imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. Colección de pensamiento medieval y renacentista, n.º 26 (EUNSA, Pamplona, 2002). 258 pp.

Segunda edición, puesta al día, de la obra publicada en 1993. El libro trata del hombre como imagen de Dios a lo largo de toda la elaboración filosófica y teológica de San Agustín. El tema se gesta en San Agustín desde sus primeros contactos con el círculo neoplatónico de Milán, que le hace comprender la existencia de realidades espirituales y le aporta la recta comprensión del versículo del *Génesis* (1,26), en el que se habla del hombre como imagen de Dios. En contraposición a la postura maniquea, San Agustín descubrirá que la imagen de Dios hay que buscarla en aquello que el hombre tiene de espiritual, su mente, lo más elevado del alma. Esta es la tarea que emprende y culmina en su obra *De Trinitate*, en la que describe la verdadera imagen del Dios trinitario en el hombre y en la que realiza unas bellas y profundas comparaciones entre la Trinidad de Dios y la imagen de esta trinidad en el hombre. San Agustín logra así una perfecta síntesis entre la filosofía platónica y el cristianismo. Esta concepción agustiniana es una aportación a la antropología filosófica, pues proporciona una profunda visión del hombre como ser personal, visto desde Dios. Elaborado desde una visión metafísica, este estudio puede ser útil para unificar desde una perspectiva más elevada las múltiples conocimientos que sobre el hombre nos aportan continuamente las otras ciencias.—J. P.

HENRY, MICHEL, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001). 350 pp.

Como aparece en la solapa del libro: «El propósito de este libro ha sido ahondar en la encarnación, para iluminar nuestra carnalidad.» Quien lo lea no podrá menos de asombrarse hasta qué profundidades ha conseguido, de verdad, ahondar en la encarnación. Y verá también cómo se realiza ese ahondamiento, con análisis filosóficos exhaustivos, exactos, rigurosos, coherentes que ofrecen una visión sublime «para iluminar nuestra carnalidad». Así consigue, de hecho, «el filósofo francés indaga(r) de nuevo en la entraña cristiana tratando de esclarecer lo que todo hombre es». Para ello, Michel Henry recurre a una inversión de la fenomenología: «Asistimos entonces a la inversión de la fenomenología gracias a la cual se deshacen sus múltiples aporías... Al oponer al aparecer ek-stático del mundo, que domina el desarrollo del pensamiento occidental a partir de Grecia, un modo de aparecer más originario, la auto-revelación inmanente de la vida en su pathos invisible, la fenomenología de la vida propone a la investigación tareas por completo nuevas» (119). Nada extraño que con este modo y método nuevo se nos ofrezca una visión también nueva del hombre, definido ya, no como animal racional, sino como «carne». Se trata, por tanto, de partir, no del Logos, de la Razón, sino del Logos de la Vida. Y para esa elucidación sistemática, Michel Henry ofrece una ciencia correspondiente, la ciencia de una inversión de la fenomenología. Indagando en ella y con ella nos encontramos con una terminología renovada de propio cuño, adecuada a la nueva ciencia fenomenológica. Así se lo exige su