

Recensions

JAUME CASALS (1992). *L'experiment d'Aristòtil*. Barcelona: Edicions 62.

A la figura del experimentador se atribuyen como características ineludibles la osadía, un cierto valor para enfrentarse a la ortodoxia, y un alto grado de intuición para descubrir lo nuevo allí donde los otros no ven nada digno de interés. Pero si no quiere volar por los aires, debe el experimentador añadir a estas virtudes otra no menos esencial: la *prudencia*. En el caso del experimento filosófico, la prudencia tiene un significado preciso: no decir más que lo pensado. En todo momento se puede sostener cualquier locura y ensayar esa originalidad que aparta de la tradición, pero más difícil es que tal ejercicio no sea mero juego verbal que pasa sin dejar rastro, como tampoco queda en mi boca huella alguna de casos cuando digo «caballo».

Como sabe el alquimista, toda transmutación de la materia, en este caso del lenguaje, debe llevar pareja la transmutación del espíritu. De otra forma el experimento podrá ser literario, académico, teatral o de cualquier índole, pero jamás filosófico. El libro de Casals, *L'experiment D'Aristòtil*, observa la regla y mide las palabras. Basta para corroborarlo con leer el tercer capítulo, denominado «Metafísica», donde se refleja un tormentoso y seguramente para su autor atormentado esfuerzo por pensar qué pueda entenderse por

metafísica en Aristóteles. También como signo de prudencia cabe interpretar el procedimiento que solapa la propia experiencia bajo el relato de experimentos ajenos, aunque en este caso el valor de la virtud sea secundario y su significado vaya ligado a circunstancias actuales y límites provisionales, o quizás a un principio táctico: avanzar en guerrilla y con indumentaria de camuflaje. En realidad se está fabricando el *experimento metafísico de Casals*, bien que de forma implícita y tras el tratamiento explícito de Aristóteles y Montaigne, pues de ambos habla el libro a pesar de su título en singular.

Creía Aristóteles que el deseo de saber está incardinado en la naturaleza del hombre. Por tanto, la pregunta, ¿para qué saber?, en la medida en que abrevia, pero al mismo tiempo disfraza el convencimiento de que *sólo es saber aquello que sirve para...* no puede formularse sino por aquél que está separado de lo mejor de sí mismo. El ejercicio de conocer es puro cuando su práctica tiene como condición genética el deseo de saber mismo, mientras cualquier otro interés ajeno permanece dormido; cuando el instinto de conocer afirma su independencia con respecto a los demás instintos, y en ese momento la mayor parte de las instancias que determinan al hombre quedan en suspenso. O sea, entregarse al deseo de saber supone para el hombre la actualización de su libertad y, en consecuencia, la rea-

lización de su peculiaridad. El movimiento espiritual que corresponde a este deseo consiste en ligar el objeto considerado —que se presenta aislado— a sus causas, como la conclusión se liga a sus premisas. Pero entonces esta tendencia a saber, sin los límites que las necesidades concretas le señalan, llevará hasta la pregunta por la raíz última de las cosas y a plantear la gran cuestión: ¿Qué son la estatua, el árbol y el gato considerados simplemente como cosas, y no en tanto son precisamente estatua, árbol o gato? ¿Qué es el ser en tanto ser?

La pregunta encierra sin duda una ambigüedad profunda, por cuanto abre dos direcciones diversas a la demanda de una respuesta: *hacia Dios*, si aquello que se busca, causa o razón última, es el fundamento suficiente de todo lo que existe; *hacia el corazón de la cosa misma*, si lo que se persigue es un principio de inherencia, el suelo sobre el que se apoyan, «como en otro», la multiplicidad de determinaciones. La escolástica, movida seguramente por impulsos externos al puro deseo de saber, compaginó ambas vías, la teológica y la metafísica, pero a condición de supeditar la segunda a la primera. Casals, por el contrario, somete hasta tal punto la filosofía primera o teología a la metafísica, que aquella deja prácticamente de ser objetivo de la pregunta por el ser. La convergencia de ambas sólo sería viable si se piensa en un Dios-Naturaleza, forma o esencia de todas las cosas. Pero este Dios poco tiene que ver con un objeto particular, aunque divino, con una concepción teísta, y ya no digamos con un Dios uno y trino, etc. Lo destacable aquí es la invención aristotélica de una ciencia que tiene por objeto el puro «en sí» anterior a cualquier determinación. Ahora bien, si el objeto de tal ciencia es previo a cualquier determinación, queda entonces indeterminado, y por lo tanto la ciencia anunciada permanece tan indeterminada como su objeto, como una ciencia límite siempre buscada, pero cuyo

ejercicio actual consiste en aproximaciones y tanteos con respecto a un objeto que sólo puede definir indirectamente por la función que desempeña en tanto reducto último de consistencia o suelo para la inherencia. Es preciso que sea, aunque no sepamos decir qué es. Aristóteles identificó el resultado de su investigación con la *ousia*, con la substancia o esencia individual. Y su experimento, que comenzó con la constitución de una ciencia imposible, acaba ofreciendo como logro principal *la toma de conciencia de la substancia*.

El movimiento natural de la metafísica, una vez creada tal ciencia, exige desbordar la substancia que se levanta como un obstáculo a sus aspiraciones de absoluta profundidad y claridad. Porque, en efecto, la substancia individual es aquello que está al comienzo de cualquier división, pero es indivisible, permite cualquier examen, pero en sí no se puede examinar, es principio de intelección, pero ella misma es ininteligible. La propia filosofía nos sitúa más allá de la substancia, en un punto de vista desde el cual el individuo se nos ofrece como unidad múltiple, en lugar de unidad simple, como resultado complejo, en vez de principio indeterminado. Montaigne, dejándose llevar por el curso natural de la filosofía, fue el primero en adoptar un punto de vista desde el que captó la multiplicidad original en la unidad del individuo, hasta el extremo de ver a éste último como resultado complejo, en vez de principio simple e indeterminado. Su experimento consiste precisamente en construirse a sí mismo, en producir una substancia, el yo, utilizando procedimientos literarios. En el principio no está la substancia, el yo, sino una multiplicidad de pasiones, afectos, deseos y decisiones que se penetran unos a otros. La relación escrita de estos elementos es igual a la unidad de un relato: conforma la unidad individual a la que se llama libro. Pero para que se cumpliera esta aparente tautología, *que la composición de un libro desembocase en un libro*

irreductiblemente compuesto, invirtió Montaigne la relación de expresión entre el autor y su libro, de manera que el yo substancial se forjara a imagen del libro, en vez de ser éste reflejo del yo. Ya no es el autor quien reconoce en el libro el despliegue de su identidad, por el contrario, *Les Essais*, como si se mirasen en un espejo, contemplan en Montaigne su imagen ¿Y qué resta de la imagen si el original, la diversidad relatada, no comparece ante el espejo? La sustancia ha perdido consistencia: su estatuto es ahora derivado, segundo. Es resultado, y no comienzo; conclusión, y no premisa. Su posición en la tónica de la predicación ha variado hasta el punto de permutar su lugar con «lo diverso»; y como la sombra pertenece a su dueño, así la sustancia se predica de lo múltiple, y es en él y por él.

Resulta evidente el carácter profundamente antiaristotélico del pensamiento montainiano: la adopción, como principio, del punto de vista de una sustancia anterior a cualquier determinación debió parecerle fundar lo vivo en la muerte. Casals repasa los contornos de la distancia entre Aristóteles y Montaigne, pero reclama para el procedimiento diferenciador la vena más profunda de la *repetición*. En ambos se repite la pureza del experimento, que consiste en comenzar a pensar; por eso, aunque tan distantes, pertenecen al mismo «tipo» de filósofo. Galileo presumía, o al menos hubiera podido hacerlo, ante sus rivales aristotélicos de ser él quien poseía el auténtico talante de Aristóteles, puesto que, a pesar de refutar su cosmología, era el único dispuesto a enfocar el catalejo al cielo, como sin duda hubiera hecho el griego. Consideraba que un mismo y poderoso impulso les empujaba a la observación. Ahora que contar a los demás lo que uno ve a través del catalejo no es pecado —reconforta saberlo—, se propone Casals, como el viejo Galileo, repetir el gesto de Aristóteles y volver a mirar lo más lejos posible en dirección a los prin-

cipios, o sea, en dirección al ser en tanto ser. La prudencia aconseja iniciar la tarea como si ésta consistiese en reelaborar el aristotelismo; pero cuando por tal práctica se entiende «suprimir la categoría de sustancia», o bien «que las expresiones que significan relación, lugar, tiempo, posición... signifiquen también sustancia», o, en fin, «que la sustancia encuentre su sentido en lo que la configure», ¿no habrá que buscar las afinidades en la repetición de una actitud, de un proyecto, del lado de eso que Casals llama «producción de un experimento puro», antes que en la fidelidad al contenido original de quien lo manipula? Nuestro autor señala a Montaigne como artífice de este cambio, interpretándolo como progreso, profundización o momento ulterior, y se arroga a sí mismo el único mérito de su revelación. Aquello que en *Les Essais* está implícito, ha de explicitarse. Sin embargo, debe desecharse la idea de que es una intuición lo que constituye la esencia virtual de una filosofía concreta, de manera que su actualización en la representación depende sólo del grado de claridad y distinción que alcanza en el pensamiento. La elaboración filosófica no consiste en el paso de lo virtual a lo actual, de la intuición a la representación, por más laborioso que se conciba este tránsito, sino en un paciente proceso de producción en cuyo curso la modificación del material se acompaña de la transformación de quien lo trata, de manera que lo esencial no precede en el pensamiento a una operación de explicitación, sino que se origina y culmina en un proceso en el que están implicados el contenido de la idea y el sujeto que la concibe. De ahí que el experimento de Casals, en la medida justamente en que pretende repetir aquel de sus mayores, de Aristóteles y Montaigne, no puede detenerse en las indudables ventajas que proporciona comparar a éstos entre sí. El autor mismo reconoce el carácter prologal de su libro, pero ello debería significar, antes que ponerse a construir importantes

e imponentes tratados eruditos sobre Aristóteles y Montaigne, someter el estudio de tales filósofos al interés por la formulación de una lógica que abrace la multiplicidad respetando su carácter irreductible a la unidad. A la par de tal formulación, debe ir el cambio en la manera de ver las cosas de este mundo, la variación de la percepción. Sin duda, no resulta sencillo caracterizar los objetos por la diversidad de sus avatares, por sus afecciones y afectos, en lugar de definirlos por género y especie: situarse en la perspectiva del encuentro, en vez de identificar y determinar por criterios más o menos emparentados con la herencia. Para comprobarlo, basta con recurrir a un juego de adivinanzas cuyas reglas excluyan considerar la pertenencia esencial a un grupo a partir de macro-caracteres: raza, nacionalidad, lengua, religión... Las preguntas podrían ser de este tipo: ¿En qué se parecen, o en qué se diferencian, un caniche y un mastín napolitano? ¿Y Menahem Begin y Anna Frank?

Francisco Bengoechea

REMI BRAGUE (1992). *Europa, la via romana*. Traducció Jordi Galí. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions. Col·lecció Realitats i Tensions.

L'autor és professor de filosofia a la Universitat de París (Panteó-Sorbona) i es presenta com: «francès, catòlic, filòsof de formació i universitari d'ofici». L'assaig s'inclou dins de la perspectiva de la unió europea pensada des de la seva òptica que ja ell mateix en autodefinir-se ha explicat. La tesi de l'obra és que la romanitat rau a la base d'allò que s'anomena Europa considerat més com una actitud que no pas com una entitat purament geogràfica. «Dir que som romans és exactament el contrari d'identificar-se amb un avantpassat de prestigi (...). És reconèixer que (...) no hem inventat res, però que hem

sabut transmetre (...) un corrent que venia de més amunt». La tesi és defensada al llarg dels vuit capítols i un epíleg escrits en un estil molt clar i gens erudit: 1. Les divisions constitutives. 2. La romanitat com a model. 3. La romanitat religiosa; Europa i el judaisme. 4. La romanitat cultural: Europa i l'helenisme. 5. L'apropiació de l'estranger. 6. Per una higiene del que és propi. 7. L'església romana. 8. Conclusió: ¿Europa és romana, encara?

L'autor comença assenyalant les divisions que han constituït dialècticament el nostre continent: nord/sud, imperi romà/bàrbar, cristianisme romà/cristianisme ortodox, catolicisme/protestantisme, etc. Roma realitza una primera unificació política i cultural, però cal veure que la seva cultura té un tret que és característic de tot l'uropeu: la secundarietat. És prou conegut que la cultura romana no és res més que l'apropiació i transmissió de la cultura hel·lenística. La mateixa nota de secundarietat es troba també en el cristianisme romà respecte al judaisme, el Nou Testament respecte a l'Antiga Aliança. És a l'Edat Mitjana quan Europa esdevé gairebé un tot a través del Sacre Imperi, però la Modernitat va desfer-la en estats fragmentaris. Quant a l'aspecte cultural, l'Europa medieval va ser molt influenciada per dues grans cultures: la jueva i la musulmana. Precisament la cultura hel·lènica vingué a través de les traduccions dels àrabs. El paper d'Europa ha estat el de rebre i transmetre una cultura. Aquesta transmissió a l'època de les colonitzacions l'estengué a altres terres, cosa que fou motiu per reflexionar sobre si mateixa tot comparant-se amb les altres. L'escriptor assenyalava després l'important paper que ha jugat l'Església catòlica romana en la unificació i transmissió cultural —catòlic vol dir universal, és per això que ha volgut estendre's per tot el món en traspasar el marc purament europeu. El cristianisme romà, a diferència d'altres religions, ha propugnat la sepa-