

economía real, distorsiona el funcionamiento productivo, convirtiendo el valor en algo abstracto y definitivamente ajeno a las cosas y los hombres.

La economía, viene a decirnos Soros, no funciona para sí misma, sino para algo que está más allá de ella como estructura técnica: la sociedad humana. Si no equilibramos con ciertos controles la estampida del capital financiero, algunos países abandonarán la aldea global y ésta habrá de estallar en conjeturales fragmentos.

**Extrañamiento del mundo**, *Peter Sloterdijk*, traducción y prólogo de *Eduardo Gil Bera*, *Pre-Textos*, Valencia, 1998, 365 pp.

Desde que Nietzsche denunció airadamente el error de Sócrates, de escindir el pensamiento de la vida, vindicar al sujeto ante el mundo y hacerle socialmente responsable, como los pecados originales de la modernidad, ésta ha sido cuestionada radicalmente en varias ocasiones. La más famosa fue la de Heidegger, quien señala que el ser se olvida en la historia y pierde su carácter original, unitivo y sagrado.

Sloterdijk retoma la titánica tarea de repetir que hace dos o tres mil años nos equivocamos, al menos en Occidente, al distinguir lo nuevo de

lo viejo e instaurar el tiempo lineal de la historia, en vez de quedarnos en la feliz repetición cíclica de las verdades recibidas: armonía con la naturaleza, confianza en lo sagrado, práctica del trance, fervor por los santos, los héroes y los profetas.

Los males de la modernidad, para Sloterdijk, no tienen remedio, por lo que conviene cuestionarla de raíz y no criticarla; entre otras cosas, porque la crítica es ya en sí misma moderna. Hay que restaurar la unión del hombre y el mundo, hasta que la unidad provoque la desaparición del mundo en el hombre y viceversa. Así se supera, por medio del retorno, la situación de impertinencia del hombre en el mundo, donde es «el animal que no viene a cuento».

La empresa es gigantesca y, de movida, utópica. Como propuesta ideal, resulta respetable, pero llevada a cabo puede producir resultados odiosos. El gobierno de los elegidos, santos, héroes y profetas suele producir regímenes que proponen la unidad por medio de la totalización, o sea el totalitarismo. La resacralización de la vida es, normalmente, empresa de iglesias universales que imponen su repertorio de verdades recibidas, ahistóricas: la ortodoxia. Con lo que preparamos una nueva modernidad, la reacción contra el pensamiento único que se ignora como pensamiento.

**Teoría de la religión**, *Georges Bataille*, traducción de Fernando Savater, *Taurus*, Madrid, 1998, 129 pp.

Con fragmentos dejados por Bataille, Thadée Klossowski estableció este casi libro, donde el ensayista vuelve sobre y balancea una de las preocupaciones obsesivas de su grupo (Caillois, Dumézil), heredadas de la sociología francesa y cribadas por las decisivas relecturas hegelianas de Alexandre Kojève: lo sagrado y lo profano.

El hombre es capaz de religión porque tiene la facultad de lo discontinuo, frente a los animales, que están sometidos a la continuidad compacta e ignara. Por discontinuo, el hombre tiene algo de sagrado y de extraño para sí mismo. Las tres categorías se deslizan mutuamente en Bataille y conducen a otro tema obsesivo del autor: la gratuidad lúdica, el exceso libidinal, el lujo y el despilfarro que se asocian a los fenómenos religiosos. A medida que se aleja de sí mismo en la historia, el hombre intenta recuperar a través de la religión esa inmediatez que resulta propia de los dioses. Por ello, lo religioso es inherente a toda cultura, a la vez que, por medio del sacrificio (la destrucción que sacraliza) introduce en ella un factor de entropía, de desorden, de caótico retorno al origen, lo cual impone una restauración que se basa en otra idea religiosa: el orden inmanente del mundo, la inteligencia creadora de los dioses.

Fiesta, rito, religión y guerra son constantes en toda organización humana que han hecho pensar en su carácter ahistórico, arquetípico, quizás en su eternidad. En todas ellas hay la alteridad absoluta que Otto subraya como rasgo distintivo de lo sacro. Bataille, al igual que sus compañeros del Colegio de Sociología, se interroga ante tales constancias. Menos hábil como escritor que Caillois, menos casuístico y erudito que Dumézil, más filosófico, abstracto y germanizante, Bataille ofrece una sintética *hierología* o fenomenología de la religión, que se propone como fundamento y consecuencia del razonamiento sociológico.

**Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**, *Rüdiger Safranski*, traducción de José Planella Puchades, *Alianza*, Madrid, 1998, 503 pp.

La biografía de un creador corre el riesgo de caer en el psicologismo. Ejemplo: Schopenhauer era hijo de un suicida y su pesimismo y su misoginia provienen de tal circunstancia. Era el hijo de un muerto y no quería ser padre. Safranski evita este peligro y, como en obras anteriores dedicadas a Hoffmann y Heidegger, invierte el proceso: el pesimismo misógino de Schopenhauer explica el suicidio de su padre.

Pero biografar a un filósofo es biografar las ideas de una época, en

este caso un momento especialmente brillante de la cultura en lengua alemana: Goethe, el romanticismo, Wagner, Hegel, el idealismo, los discípulos de Kant, los hermanos Humboldt y suma y sigue. En medio de este entramado deslumbrante, Schopenhauer instala la luz negra de su nihilismo, donde caben la filosofía de la existencia, la religión del arte y el psicoanálisis, sin ir más lejos.

Safranski, con habilidad de narrador y autoridad de historiador de las ideas, va trazando estos itinerarios paralelos, que a veces se desvían, entrecruzan y entretejen. Así vemos cómo Schopenhauer se opone a Hegel con una relectura de Kant, y se asoma al budismo sin renunciar al lenguaje, aunque llevando la reflexión hasta los confines de lo inefable, donde la música es el único discurso de la verdad. También asistimos al proceso de conflicto con el mundo, que lo mantiene en la penumbra hasta sus últimos años, cuando se lo descubre y santifica, convirtiéndose en punto de referencia para los peregrinos que salen del romanticismo hacia el decadentismo. Nietzsche y Freud forman parte de esta larga caravana.

Admirado por lectores reticentes de filosofía, Schopenhauer es necesario e influyente, y abre un campo de la literatura filosófica que la independiza del tratamiento científico del sistema. El mundo es una obra de arte generada por un miste-

rioso querer y el filósofo, un artista que intenta responder al desafío del mundo.

**Para la poética,** *Henri Meschonnic, traducción de Diógenes Céspedes, Editora de Colores, Santo Domingo, 1996, 145 pp.*

¿Qué hace del estilo de un poeta que sea lenguaje único y, a la vez, lenguaje de todos? Este lugar enigmático que ocupa lo poético dentro del universo del lenguaje, viene preocupando a poetas y teóricos desde siempre, pero, en cuanto a nuestra actualidad, desde el simbolismo.

Meschonnic parte de la constatación mallarmeana: poético es el lenguaje cuando no se puede separar el fondo de la forma. Esto no constituye sólo una retórica, ni una suerte de lengua dentro de la Lengua (la «lengua mandarina» de Valéry) sino un valor, que se pone en práctica en el momento de la lectura, cuando al poeta se le añade el lector. La poesía es un mensaje que se altera con su práctica, o sea al ser leído.

Esta fluidez del discurso poético torna imposible su consideración científica. La parte más fuerte del texto de Meschonnic es, justamente, su polémica con el estructuralismo y otras posturas científicas que intentaron construir una ciencia de la poesía en los años sesenta. Lo único que consiguieron fue aplicar

los métodos de las distintas escuelas lingüísticas a la poesía, reduciendo y a veces, anulando, la peculiaridad señalada. La escritura poética se distingue por cierto valor añadido al lenguaje, y el valor no puede ser objeto de la ciencia, porque no se puede abstraer del objeto valioso, ni cuantificar. Si acaso, la filosofía puede discurrir sobre la idea de tal o cual valor, pero no sobre la mencionada obra valiosa.

Aparte de documentar la posición de Meschonnic, que no es propia ni, por ello, tampoco novedosa, el libro efectúa un denso recorrido bibliográfico que permite examinar el estado de la cuestión y la tropical floración de vocabularios, fenómenos muy característicos de la época aludida.

**Mujeres de la Biblia en la pintura del barroco**, Erika Bornay, *Cátedra*, Madrid, 1998, 223 pp.

A pesar de la rígida censura de la Contrarreforma, el barroco logró escapar a sus prohibiciones proponiendo una estética de la ambigüedad. A ello se suma la cachonda afición del clero aristocrático, especialmente el italiano, cuya devoción a las escenas jocundas y los bellos desnudos mezclaba, sin

excesivos reparos, a los santos como Dios manda con las criaturas paganas como los dioses mandan.

La figura de la mujer emergió de la oposición Eva-María, pecado-redención, y adquirió perfiles de fuerza y determinación que hoy parecen feministas. Las mujeres fuertes de la Biblia sirvieron de fundamento o excusa a tales apariciones y así el barroco trató con repetido mimo a Judit, Betsabé, Dalila, Débora, las Hijas de Lot, Susana, Esther, la mujer de Putifar, Tamar, Yael, Salomé, etc. Guerreras, resistentes doncellas, seductoras, incestuosas, violadoras de tabúes, vengadoras patrióticas, hábiles manejadoras políticas, un poco de todo tenían estas señoras, menos de sumisas representantes del segundo sexo.

Bornay hace notar estas cualidades ambivalentes y liberadoras de la iconografía barroca, y pasa una revista minuciosa a las fuentes documentales, profusa (aunque no siempre nítidamente) reproducidas en el texto, de modo que podemos ver y razonar paralelamente, por cuenta de la informada autora y por cuenta propia. El gusto por encontramos con tal población de bellas heroínas no es el menor placer que proporciona el volumen.

**B.M.**