

*recensioni*

Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris 2000, pp. 374.



Cet ouvrage se trouve sur la ligne de développement d'une pensée propre, qui a placé Michel Henry parmi les auteurs du courant de la phénoménologie le plus en vue en France, ces dernières années. Nous en avons ici, peut-être, l'expression la plus accomplie. Il s'agit d'un essai original, longuement mûri, qui présente au moins un double mérite. D'une part, Henry fait un vigoureux plaidoyer en faveur d'une idée devenue l'un des principaux défis de la pensée philosophique après Descartes: l'idée de vie. D'autre part, il procède à une intéressante critique de la phénoménologie classique, de Husserl à Merleau-Ponty en passant par Heidegger. Toutefois, cela ne va pas sans problème et les solutions proposées ne sont pas toujours évidentes.

Notre auteur dénonce, pour l'essentiel, la «confusion» husserlienne entre l'intentionnalité et l'impression, au lieu qu'elles devraient être préservées et traitées dans leur distinction. Il critique l'apparaître pur entendu comme *Vor-Stellung*, chez Kant (intuitions pures et catégories de l'entendement) et chez Husserl (intentionnalité comme conscience de) qui manquent le réel lui-même, tel qu'il est atteint dans le vécu, sensation ou impression (la *noematische Farbe* se distingue de la *Empfindungsfarbe*).

Pour Henry, cette réduction vient de loin; elle remonterait à Descartes lui-même qui, après avoir reconnu l'originalité de l'impression comme *cogitatio*, laisse insuffisamment exploitée cette intuition. Descartes a écarté finalement l'affectivité radicale comme pur apparaître, c'est-à-dire la *cogitatio* comme pathos, car il l'a rattachée au corps disqualifié comme le hors de soi d'une *res extensa*, alors même qu'elle résiste à l'épreuve de l'hypothèse du malin génie mieux que la *cogitatio* comme vision. Notre auteur estime que Descartes s'est coupé de la sorte de la possibilité de développer l'heureuse intuition de la réalité poignante de l'affectivité (par exemple, la passion toujours réelle de la tristesse ou autre crainte au milieu même de l'irréalité du cauchemar) en rapportant finalement celle-ci à l'au

dehors du corps, qui n'a pas droit de cité dans l'activité du soi, dans la *cogitatio* qui est pur apparaître, fondement même du réel. Or Husserl, estime-t-il, va encore plus loin, en érigeant la *clara et distincta perceptio* en fondement de la *cogitatio*, en principe phénoménologique du réel, s'obligeant du même coup à substituer la multiplicité opaque et évanescence des *cogitationes* singulières, des impressions, par la forme ou l'essence (abstraite) de la vie en général, la manquant elle-même comme *factum* et en ce qu'elle a d'originnaire. La réduction méthodologique conduit ainsi à une réduction thématique. Pour s'assurer d'une *clara et distincta perceptio*, les impressions singulières sont remplacées par l'essence de la vie; un mode d'apparaître spécifique est ainsi supprimé sous couvert d'une simple distinction d'objets, à confier exclusivement au *voir*, qui est désormais le seul mode d'apparaître reconnu. Par contre, l'auto-impressionnalité de la chair dans la vie, qui n'est jamais donnée que dans le présent vivant, la vie transcendante, est alors manquée comme telle. La phénoménologie classique s'efforcera vainement de la saisir dans l'horizon du monde où nos sensations ne se trouvent jamais et dans le flux du temps où elles deviennent sans cesse irréelles.

Henry assume alors le défi d'élucider ce mode d'apparaître de l'auto-impressionnalité de la chair, la vie comme apparaître originnaire, dans une philosophie de la chair, et même dans une phénoménologie de l'incarnation qu'il s'efforce de formuler, avec la nette conscience d'effectuer ainsi un renversement de la phénoménologie classique. Mais il le fera en assumant sans réserve le principe phénoménologique de l'exploration du réel du point de vue du sujet transcendantal. Un peu comme Emmanuel Lévinas, Michel Henry critique le Husserl des *Méditations Cartésiennes* et veut remonter jusqu'à Descartes lui-même. Mais il maintient résolument la méthode héritée du maître de Göttingen; c'est de l'intérieur qu'il cherche à critiquer la phénoménologie de façon à porter un peu plus loin le mode classique de la faire, même quand il croit opérer un véritable retournement: *cogito ergo sum*, autant d'apparaître, autant d'être, soutient-il encore. Seulement pour Henry, il n'y a pas de phénoménalité que dans l'apparaître de la *clara et distincta perceptio* d'une vision dans l'horizon du monde. Il distingue ainsi une autre phénoménalité qui tient de l'invisible et fonde le visible. En effet, la certitude d'une évidence donnée ne s'éprouve que dans l'ipséité d'un ego qui est en vie, ainsi qu'on peut le déduire de l'irrécusable tristesse que l'on éprouve au réveil en sursaut d'un cauchemar; une remarque judicieuse de Descartes au § 26 des *Passions de l'âme*, timidement développée dans la «deuxième méditation» mais, en fin de compte, insuffisamment exploitée, au dire d'Henry.

Au début, soutient-t-il, nous ne trouvons pas une évidence de vision mais une certitude, qui s'éprouve non pas dans l'évidence, laquelle n'est conquise qu'au terme d'un procès de doute, mais dans l'existence comme chair, antérieure à la pensée qui vient à soi comme un mode de la vie, antérieure à une vision fondée sur ce qui n'est pas accessible comme vision. L'erreur de Husserl fut, semble-t-il, d'espérer résoudre la difficulté de la pensabilité de la vie transcendante en traduisant celle-ci en termes d'essence, en termes d'idéalité, manquant du même coup sa spécificité phénoménologique. Toute phénoménalité n'est pas intention-

nalité. Toute conscience n'est pas conscience de. La vie est une *cogitatio* sans *cogitatum*, un mode originaire de phénoménalité, mutuellement opposée à la *cogitatio* comme vision.

Henry a le mérite de montrer, de l'intérieur, les limites de la phénoménologie. Mais il est douteux que la prétention de surmonter ces limites puisse réussir en partant des présupposés purement phénoménologiques. En plaçant la phénoménalité au point de départ de la pensée, il y a encore chez lui du reste de cette absorption de la philosophie dans l'épistémologie scientifique qu'il a pourtant décelée et critiquée comme une perte supplémentaire sur le chemin de réduction thématique qui va de Descartes à Husserl, au moment où Galilée conduit à cet important glissement – qui est passé dans la culture, à la faveur du triomphe de la civilisation scientifique: le corps n'est jamais que corps scientifique. «La décision galiléenne – nous explique l'auteur – d'instaurer une connaissance géométrique de l'univers matériel ne procède pas seulement à la fondation de la science moderne. Sur le plan de la réalité, et non plus de la connaissance, elle opère la substitution au corps sensible d'un corps jusque-là inconnu, *le corps scientifique*» (p. 141). L'auto-révélation de la vie dans l'épreuve de la chair est alors systématiquement disqualifiée ou tout simplement ignorée par la mise au dehors du monde dans la lumière du sujet transcendantal qui cherche à voir. La réduction *géométrique* du monde par Galilée est comparée à l'analyse eidétique de Husserl, qui a aussi réduit la vie et ne la comprend plus tel que nous la vivons – tel que nous l'éprouvons – mais sous la forme de l'image pâle de son corrélat noématique.

Henry veut justement récupérer la spécificité – l'originalité – de la vie. En phénoménologie classique, les présuppositions demeurent totalement indéterminées. Par contre, «le renversement de la phénoménologie est le mouvement de la pensée qui comprend ce qui vient avant elle: cette auto-donation de la Vie absolue en laquelle elle advient elle-même en soi. Le renversement de la phénoménologie pense la préséance de la Vie sur la pensée. La pensée de la préséance de la vie sur la pensée peut bien être le fait d'une pensée – de celle que nous développons maintenant – elle n'est cependant possible que parce que, dans l'ordre de la réalité et par conséquent de la réflexion philosophique elle-même, la vie s'est d'ores et déjà révélée à soi» (p. 136). «La pensée ne connaît pas la vie en la pensant. Connaître la vie, c'est le fait de la vie et d'elle seule» renchérit-il (p. 135). Mais puisqu'il ne saurait jamais y avoir d'être que dans l'apparaître, il faut admettre alors qu'il y a un double apparaître, même si l'apparaître de la vie se distingue radicalement de l'apparaître du monde.

Toutefois, pensons-nous, si une phénoménalité précède une phénoménalité, fussent-elles d'ordres différents, nous ne ferons que tourner en rond. C'est peut-être le cas de rappeler ce mot d'Aristote: *Vivere viventibus esse*. Quant à Plotin par exemple, il distingue trois niveaux: être, vie et pensée. La pensée est un mode de la vie. Or s'il faut admettre, avec Henry lui-même, que la vie est ce qui est au fondement de tout phénomène, il y a lieu de dire que l'être en tant que vie n'est précisément pas visible dans la phénoménalisation du phénomène. Notre

auteur serait encore d'accord, croyons-nous. Mais on peut aller plus loin en soutenant que l'intuition de l'être (vivant) n'est précisément pas un apparaître. Sans crainte de le réduire à un pur impensable en le rejetant ainsi hors du domaine philosophique. Au contraire, nous le concevons alors – par-delà l'apparaître – comme le présumé toujours à nouveau manqué par les inévitables prétentions de la réflexion à l'enfermer totalement dans une pensée, par les propositions que nous formulons mais que, d'autre part et sans dessèchement aucun, il stimule et ouvre encore à une richesse noétique spécifique, qui garde un rapport étroit avec notre situation dans le monde – l'épreuve de la chair dont parle justement Henry – car elle a une portée morale en général.

Cependant, notre auteur ne se satisfait précisément pas de présupposés grecs. Il ne se satisfait pas du dualisme d'un Logos qui se trouverait toujours hors du monde ni de celui d'un homme dont une moitié seulement – l'âme – peut prétendre se sauver en *s'abîmant* avec le *noûs* dans la contemplation alors que l'autre moitié – le corps – n'a guère de possibilité de participer à cette élévation. Il fait alors intervenir la thèse principale du christianisme, qui se trouve être en réalité son inspiration dès le début: «Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous» (Jn 1, 14). Henry distingue d'emblée la chair du corps. Il ne suffit pas de distinguer le corps-objet du corps-sujet. Le corps est dans le monde alors que la chair est le soi dans le pathos de la vie. Notre auteur s'appuie sur la conception juive de l'homme tout entier comme chair contre le dualisme grec. Mais, en un sens, il la récuse aussi en tant qu'elle se limite à désigner l'identité de celui chez qui le salut n'advient que de l'extérieur, pour souligner l'originalité du christianisme qui proclame le salut par la chair, par la venue du Logos dans la chair: une thèse incroyablement audacieuse, répète-t-il: une affirmation manifestement folle en contexte grec; une prétention vraiment scandaleuse pour la croyance juive.

Or c'est à partir d'ici que Henry se livre à une suite de surinterprétations. Il y a d'abord la définition de l'homme comme chair dans le judaïsme, contre le dualisme grec (il faudrait peut-être dire platonicien, quand on sait les difficultés de l'aristotélisme à affirmer l'immortalité de l'âme). En effet, dans le contexte ascético-religieux du judaïsme, l'homme tout entier est désigné comme chair pour souligner la fragilité de notre condition face au Tout-puissant et non certes pour nier les distinctions. Il n'est pas étonnant que Henry reprenne la vieille accusation d'hellénisation de la foi dans les formules des grands conciles œcuméniques alors qu'il soutient que la parole de Jean, citée plus haut, signifie tout simplement que le Verbe est désormais chair, et rien que cela, semble-t-il. Toutefois, s'il en est ainsi, il faudrait soupçonner aussi de dualisme des formules telle celle de saint Léon le grand, quand il affirme du Christ: *totus in suis et totus in nostris* (c'est nous qui introduisons ce précis exemple). L'allusion à l'idée de personne, qui fut pour les Pères l'explication de l'union sans confusion des deux natures strictement distinctes dans une même identité numérique, ne sert à Henry que pour renchérir l'accusation d'un insuffisant dépassement de l'univers conceptuel grec et de son ontologie. «Il n'y a rien de tel chez Jean» répète-t-il, avec autorité. Et il en arrive même à identifier chair et esprit (cf. § 48), en contradiction ouver-

te avec des affirmations explicites rapportées précisément dans l'Évangile selon saint Jean. En fait, il ne fait plus vraiment attention à la notion de pré-existence que comporte celle de l'Incarnation du Christ : pour notre auteur, la déification en quoi le salut consiste se joue, en fin de compte, sur l'auto-révélation de la chair car le Logos lui-même n'est plus que chair.

Finalement, avec Henry, il n'est plus possible de faire la part entre la génération éternelle du Fils et la création de l'homme, ni entre l'abaissement du Fils dans l'Incarnation et l'élévation de l'homme par la grâce. La distinction entre la nature et la grâce disparaît pour laisser place à une sorte d'auto-sublimation de l'homme, qui a enfin découvert sa condition naturellement divine – par droit de naissance, par génération. L'immanence radicale que développe notre auteur rend franchement problématique son affirmation de l'altérité comme altérité, puisque le monde, le hors de soi du monde est réputé inaccessible et d'autant que le soi ne peut proprement prendre la place de l'autre. En outre, il devient mal aisé de comprendre une notion aussi importante pour le judaïsme et le christianisme que la notion de péché. «Le saut dans le péché» comme résolution possible de l'angoisse ontologique n'est qu'une pure possibilité, autrement dit une possibilité comme une autre, à l'égard de laquelle nous ne sommes pas proprement outillés pour effectuer quelque chose comme une évaluation morale; le vertige qu'implique la situation en solitaire sur la crête du temps étant notre possibilité la plus propre.

C'est une gnose qui nous est proposée. Une gnose qui a du panthéisme comme de l'émanationisme. L'Archi-intelligibilité johannique est une gnose, et Henry l'admet sans ambages. L'auteur n'a guère cure des distinctions. Il ne distingue pas philosophie et théologie non plus, puis il déclare, tout bonnement: «Le christianisme, il faut le reconnaître, est une Archi-gnose» (p. 372). Il est vrai que la dernière phrase du livre apporte cette nuance que «l'Archi-gnose est la gnose des simples» (p. 374). Toutefois, l'absorption de la créature dans le processus de génération éternelle intra-trinitaire symétrique à l'absorption du Verbe dans la chair, empêchant la distinction du niveau propre de la grâce, ne garantit plus son universalité en tant que salut offert par la libéralité de Dieu, à travers l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus. Dans ces conditions, quoi qu'on en dise, le salut se trouve réduit à une certaine connaissance initiatique dont l'efficacité repose entièrement dans les pouvoirs propres du sujet, l'initié privilégié, simple soit-il, pour qui se découvre le secret d'une divinisation d'ores et déjà à l'œuvre en lui.

Si Michel Henry a le mérite de réussir une critique intéressante de la phénoménologie en attirant vigoureusement l'attention sur la condition de possibilité du phénomène même, c'est-à-dire sur la vie – réclame d'autant plus importante que la civilisation rationaliste dominante en piétine la dignité – il reste que, en fin de compte, il nous livre un essai un peu éclectique, en particulier à partir du moment où il développe sa philosophie de l'Incarnation. D'autre part, il tombe lui aussi, nous semble-t-il, dans une certaine confusion, qui n'admet pas de distinction des niveaux de la réalité; l'extériorité – le hors de soi – étant déclarée d'emblée irréalité, à partir des présupposés exclusivement phénoménologiques,

puisque non seulement elle n'est pas comme telle une cogitatio au sens de l'intentionnalité mais elle n'est pas non plus, évidemment, une *cogitatio* sans *cogitatum*. Elle n'est pas tout simplement un apparaître (dans le champ de *vision* ou, même avec l'élargissement thématique introduit par notre auteur, dans le domaine de l'épreuve affective du sujet transcendantal qui *vit*): elle vient avant toute *cogitatio*.

Ainsi donc, l'expectative suscitée de nous porter plus loin que la phénoménologie husserlienne reste au moins en partie déçue. Car Henry ne nous permet pas de franchir le seuil des présupposés essentiels de la phénoménologie, où l'être se trouve réduit à l'apparaître et la métaphysique à l'*ontologie* phénoménologique.

Paulin SABUY

Vittorio HÖSLE (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Collegium Philosophicum, Bd. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 222.



La sorte della metafisica si presenta paradossale negli ultimi decenni del secondo millennio e nei primi anni del nuovo secolo. Se, da un parte, è ancora assodato in non pochi ambienti culturali e filosofici che essa abbia perso definitivamente il suo diritto di cittadinanza, dall'altra parte, in contesti non meno significativi del pensiero contemporaneo, si è ripresentata la questione della sua rilevanza, legittimità e, addirittura, del suo carattere ineluttabile. Il volume curato da V. Höhle offre un interessante contributo al dibattito intorno alla possibilità e alla necessità della metafisica; vi sono raccolti otto interventi sulle sfide rivolte ad essa e sulle opportunità che le si potrebbero dischiudere nel panorama attuale.

Il presente libro pubblica i risultati del Convegno interdisciplinare organizzato dal "Collegium Philosophicum" del *Forschungsinstitut für Philosophie* di Hannover nel giugno 2001. Con questo quarto volume si continua la serie di pubblicazioni dei convegni del suddetto istituto. L'interdisciplinarietà si manifesta nelle diverse prospettive in cui l'argomento è considerato nei vari saggi riuniti.

Il volume si apre con le riflessioni di K.O. Apel, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie* (pp. 1-29) e con il testo di R. Schönberger (professore presso l'università di Regensburg), *Das Verstehen und seine Grenze. Über die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysikkritik* (pp. 31-57). I primi due contributi permettono di introdursi nella tematica discussa e di coglierne la portata e l'orizzonte che la inquadra. Apel riprende la sua ermeneutica delle trasformazioni del paradigma della filosofia prima nella modernità e nel secolo XX, indicando che, a suo avviso, la filosofia prima come metafisica trascendente — primo paradigma — è stata sostituita dalla filosofia trascendentale della soggettività kantiana (*Transzendentalphilosophie des Bewusstseinssubjekts*) come secondo paradigma e, in seguito, da una filosofia in cui l'istanza trascendentale è costituita dal linguaggio (*Transzendentalphilosophie der Sprache*), come terzo paradigma della filosofia prima.

Le riflessioni di Apel segnalano il rilievo delle trasformazioni rilevate, giacché corrispondono all'istanza ultima, oltre la quale non si può procedere e su cui poggia ogni pensare e ogni agire responsabile. Apel, da parte sua, ritiene che il paradigma linguistico, che eleva a orizzonte definitivo — e quindi normativo — il linguaggio storico, rende problematico l'uso responsabile e critico del *logos*, nella misura in cui riconduce la comprensibilità dell'essere al linguaggio culturalmente determinato in cui il pensiero si trova. Sia in una visione ermeneutica, in cui il linguaggio delimitasse totalmente la comprensione dell'essere (con la corrispondente *Übermacht der Seinsgeschichte über den Logos*), sia in un contesto decostruttivista o neopragmatico (Derrida, Rorty), in cui ogni discorso fosse possibile soltanto all'interno del gioco interattivo con l'evento storico della cultura, l'istanza di verità perde spessore e capacità di controllo teoretico e pratico. Apel propone, anziché un ritorno a una metafisica della "cosa in sé", di recuperare le linee di forza del pragmatismo di Peirce, per sviluppare un *sinnkritischer Realismus*, che permetta una logica della ricerca sotto la guida di un concetto di verità non impositiva ma consensuale (e tuttavia verità).

Da parte sua, Schönberger si sofferma a considerare se, nonostante le critiche che si sono succedute alla metafisica, essa corrisponda a un'esigenza, la cui inevitabilità emerge quando si percepiscono due problemi: la delucidazione dei presupposti presenti in ogni pensare e agire umani, non tematizzati in altri ambiti del pensiero; e la necessità d'integrare in un quadro coerente e affidabile, sia i risultati delle diverse scienze, sia le impostazioni pratiche. Riprendere queste due sfide, chiarisce l'autore, non significa dimenticare la finitezza del pensiero umano, proponendo un concetto definitivo e assoluto. La finitezza non significa, nemmeno, l'impossibilità di confrontarsi con tali tematiche; così come la critica a un certo modo di intendere storicamente la metafisica non costituisce di per sé una critica alla metafisica *tout court*.

Il dibattito così introdotto mette nella giusta luce gli altri contributi: V. Höhle (Università di Notre Dame, Stati Uniti), *Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik. Betrachtungen in kritischem Anschluss an Schopenhauer* (pp. 59-97); T. Buchheim (Università di Monaco di Baviera), *Was sind metaphysische Fragen?* (pp. 99-115); M. Olivetti (Università di Roma "La Sapienza"), *Metaphysik, Intersubjektivität, Theologie* (pp. 117-131); P. Koslowski (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), *Metaphysik und Philosophie der Offenbarung* (pp. 133-162); W. Schweidler (Università di Bochum), *Induktion als Lebensform. Zum Zusammenhang von Lebensart und Sein* (pp. 163-196); M. Lutz-Bachmann (Università di Francoforte sul Meno), *Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik* (pp. 197-213).

Il volume, benché evidentemente non esaustivo, offre un interessante contributo alla discussione intorno alla metafisica, sia in sede di filosofia teoretica, sia per quanto riguarda il suo valore nell'ambito della filosofia pratica e della filosofia della religione.

Luis ROMERA



Salvador PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo* [Colección Filosófica, 166], Eunsa, Pamplona 2001, pp. 478.



Tras la edición del cuarto y último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*, una obra que representa un hito importante en la trayectoria filosófica de su autor, Leonardo Polo se ha dedicado a la redacción de la que considera la parte culminante de su proyecto filosófico: la *Antropología trascendental*. Como fruto de este trabajo, en 1999 vio la luz la primera parte de la empresa, que aborda el estudio de la persona humana. En él el autor propone una ampliación del orden trascendental, pues sostiene que los trascendentales que corresponden al ser humano son distintos de los del ser no personal.

La filosofía de Polo, y en especial la Antropología trascendental, es una de las propuestas filosóficas más ambiciosas y rigurosas del pensamiento contemporáneo. De todos modos, las aportaciones verdaderamente novedosas, en filosofía, como en todos los ámbitos, no siempre son fáciles de comprender, pues, al desbordar los antiguos esquemas, escapan al intento de reducirlas a las categorías acuñadas para orientarse en la historia de la filosofía. Por otra parte, comprender estas aportaciones y las virtualidades que encierran suele exigir un estudio reposado, algo que sólo se suele conceder a las obras que han alcanzado reconocimiento. Estos problemas afectan, en mi opinión, a la obra de que hablamos: un libro en el que se condensan observaciones y desarrollos cuyo alcance no resulta a veces fácil de valorar sin un conocimiento suficiente de la trayectoria intelectual de su autor.

En mi opinión, el presente libro constituye una inmejorable ayuda para realizar esta tarea de acercamiento. Su autor, Salvador Piá, es seguramente la persona más autorizada para hablar sobre la antropología de Leonardo Polo, pues le ha ayudado a lo largo de toda la redacción definitiva. De esta manera, no sólo ha podido asistir al nacimiento del texto, sino que ha podido comprobar cuáles son los problemas con que el autor se enfrentaba y aportar sus propios puntos de vis-

ta. A este contacto habitual se debe, sin duda, tanto la profunda sintonía con el pensador que estudia como la altura intelectual que, a pesar de la juventud de su autor, posee el trabajo que nos ofrece.

Por otra parte, su intención no es la de la mera glosa. Esto queda claro desde el inicio de la introducción del libro, que comienza con una frase del aún inédito segundo tomo de la *Antropología trascendental*: «Los temas buscados por la libertad no se agotan nunca (...). Triste cosa sería que la libertad se acabara o que los discípulos incurrieran en repetición». Esta convicción ha sido el acicate para hacer una aportación original que pretende completar la obra poliana. De todos modos, esto no quiere decir que el libro presuponga la lectura de la obra de Polo, pues su contribución pretende ser, al mismo tiempo que una continuación de lo alcanzado por Polo, una ganancia en claridad expositiva. En este sentido, el libro se sostiene por sí mismo, y a lo que invita es a ser pensado con calma y a confrontarlo con la obra en que se apoya.

La aportación central de Salvador Piá es de carácter metódico. En esta preocupación por el método demuestra también el influjo de su maestro. Toda la obra de Polo se vertebra en torno al aprovechamiento de un método, que denomina el *abandono de límite mental*, y que consiste en abandonar la suposición que introduce en sus temas el pensamiento objetivo. Por otra parte, la exigencia de que el método sea congruente con el tema que estudia, es uno de los hilos conductores del *Curso de teoría del conocimiento*, y es el modo en que Polo ajusta cuentas con el pensamiento de otros autores.

Es preciso advertir que esta preocupación por el método no incurre en la denuncia de anteponer la epistemología a las otras partes de la filosofía. El método no es tratado por Polo al margen de los temas que alumbra. En otras palabras, no podemos estudiar los actos intelectuales antes de haberlos ejercido. Pero esto no es óbice para afirmar que la preocupación por el método es esencial a la filosofía, y que, en mi opinión, es uno de los rasgos que la diferencia, tanto a ella como a todas las ciencias que en ella encuentran su origen, de otras modalidades sapienciales. En otras palabras, no basta con saber, sino que el filósofo precisa saber cómo se sabe.

Según Polo, la antropología trascendental señala el máximo rendimiento de su investigación, pues «el método que la ha conducido –es decir, el abandono del límite mental– no da más de sí». Lo que Salvador Piá propone es un método que, sin anular lo alcanzado por el anterior, permite proseguir en el estudio de la persona humana. Se trata del método de las dualidades.

El método de las dualidades se basa en algo que el abandono del límite mental alumbra. Según Polo, el acto de ser humano, es decir, la persona, no se puede estudiar como el acto de ser del universo. Por eso el estudio de la persona exige un método distinto –en concreto, una forma distinta de abandonar la suposición–. Un estudio adecuado del acto de ser humano revela que existe un acto de ser distinto del que estudia la metafísica. En concreto, el acto de ser humano no se limita a existir, sino que coexiste. Pero la co-existencia no es algo que se le añade desde fuera, porque, de entrada, la persona coexiste respecto de sí: «Para el hom-

bre, ser segundo es intrínseco. Si el realismo metafísico se amplía con el realismo antropológico, el monismo es excluido. No tan sólo de la metafísica, sino primariamente de la antropología, porque el ser humano es ser segundo, ante todo, respecto de sí; y no sólo respecto de los actos de ser extramentales» (*Antropología*, I, 142, nota 144).

Precisamente porque el hombre es dual hacia dentro, puede serlo hacia fuera. Ahora bien, lo que pretende ante todo Salvador Piá es estudiar cómo se da esa dualidad interior al acto de ser humano. Esto desemboca necesariamente en un estudio trascendental. Para Polo los trascendentales metafísicos no son conceptos sino actos, y estudiar su conversión no se puede reducir a una identificación lógica entre conceptos, sino que exige el estudio de su mutua actividad. Así pues, la distinción de la antropología respecto de la metafísica estriba en que los trascendentales antropológicos y su conversión son distintos.

La obra de Salvador Piá se estructura en dos partes. La primera se titula *Planteamiento del carácter dual del hombre*. En ella se ponen las bases para entender el estudio de los trascendentales que se pretende abordar. En él se aborda la comparación entre lo que Polo denomina mismidad y la identidad. La mismidad constituye el carácter del objeto pensado y no se encuentra en modo alguno en lo real. Si la realidad se entiende como mismidad, su condición creatural se oculta y, de este modo, no cabe la consideración de su acto de ser. La identidad en cambio es real, es más, se trata de un primer principio metafísico, que Polo denomina también Origen: es el modo en que aparece Dios en la metafísica.

Si Dios se caracteriza por la identidad, toda criatura, en la medida en que es distinta de Dios, es inidéntica, y en primer lugar consigo misma. Puesto que la persona es criatura segunda, el autor estudia en primer lugar el acto de ser extramental, es decir, el del universo. Polo prefiere reservar para su estudio el término de metafísica. Por otra parte, su tesis es que la metafísica se puede axiomatizar. Pero los axiomas de la metafísica no son proposiciones, sino primeros principios reales: el de identidad, el de no contradicción y el de causalidad trascendental. Una aportación de Salvador Piá en este punto es su intento de aclarar uno de los puntos más difíciles de la metafísica de Polo, que ha dado lugar a diversas exposiciones e interpretaciones: el principio de causalidad trascendental.

Tras una breve exposición de la metafísica de Polo, se pasa a abordar la carencia de identidad en la criatura humana. Para eso se recorren las dos interpretaciones que han dominado el pensamiento moderno. El pensamiento tradicional entiende la persona desde la categoría de sustancia. En cambio, el pensamiento moderno defiende que la persona no puede reducirse a sustancia, porque quiere hacer hincapié en su índole activa. En último extremo, este intento se explica por la importancia que se concede a la libertad. Los pensadores modernos, consideran insuficiente entenderla como una mera propiedad de la voluntad y pretenden convertirla en fundamento. Para ellos, entender al hombre como sustancia conduce a un fijismo que recorta el alcance de su iniciativa, pues ésta nunca le puede afectar en su núcleo. Además, si el hombre es radicalmente libre, no puede estar subordinado a un primer principio externo, sino que debe ser una acción espontánea.

nea y originaria. La solución moderna estriba en supeditar el acto a la potencia y en sostener que el hombre es primero como potencia. Polo considera que en este intento no se alcanza un estudio adecuado del sujeto humano porque se le aplican las categorías metafísicas y, además, de un modo distorsionado. En último extremo, el ser de la metafísica tradicional es fundamento, pero, para intentar desligar al sujeto de un fundamento externo, la libertad acaba entendiéndose como fundamento. Se trata de una simple simetrización, que, además de perder muchos de los logros de la metafísica tradicional, no alcanza una aproximación adecuada a la persona humana, y una consideración acertada de la libertad.

El segundo capítulo se dedica a estudiar el ser humano como co-existencia y la distinción real del ser con la esencia como dualidad. En él se subraya la imposibilidad de alcanzar la co-existencia desde la mismidad. En el tercer capítulo, se afronta la aportación fundamental del autor, que va a ser el hilo conductor de la segunda parte del trabajo: el carácter temático-metódico de la dualidad. Para el autor, la dualidad como característica del ser humano, que se descubre abandonando el límite mental, ofrece la guía para prolongar los hallazgos que dicho método posibilita. Esto se traduce en una axiomática, que consta de axiomas temáticos y de axiomas metódicos.

Este punto, por otra parte central, puede ser polémico. Es cierto que la axiomática es importante para Polo. Su teoría del conocimiento se presenta como una axiomática del conocimiento humano. Y su metafísica, como hemos visto, es también axiomática. Pero, ¿cabe axiomatizar el estudio del ser humano? ¿Se puede aspirar a axiomatizar la libertad? De hecho Polo, a la hora de hablar de los trascendentales humanos no los considera axiomas de la antropología. Pero también es cierto que negar cualquier tipo de axiomática en el estudio del hombre significa resignarse necesariamente a la falta de rigor. En mi opinión, la axiomática que propone el autor se distingue suficientemente de la metafísica, y revela que el axioma no tiene un solo sentido. Por otra parte, los axiomas que nos ofrece no pretenden clausurar el estudio de lo humano, pues no engloban el tema que estudia, sino que tan sólo ofrecen un criterio para avanzar en su conocimiento. Esto muestra el carácter realista del método. El modo en que el hombre es creado, tal como se conoce desde el abandono del límite mental, es como ser dual. El método de las dualidades sólo pretende aprovechar este hallazgo para progresar en el conocimiento de las dualidades humanas. Pero las dualidades no se deducen de los axiomas, sino que aparecen al confrontarse con la realidad.

La segunda parte del trabajo se titula *Las dualidades trascendentales*, y en ella se expone lo que mediante el abandono del límite mental y su prolongación con el método de las dualidades se puede alcanzar de los trascendentales personales.

Como hemos dicho, los trascendentales no son para Polo conceptos sino actos. Este descubrimiento es posibilitado por el método, que consiste en eliminar la suposición que introduce el pensar al objetivar la realidad. A esta suposición responde tanto la concepción del ente parmenídea como, por ejemplo, la concepción de la sustancia como un en sí estático y cerrado. La suposición, por otra par-

te, es un límite para conocer las distinciones de la realidad. En este sentido, como bien advierte Piá, la distinción es un tema prioritario en Polo, que, por otra parte, lo conecta con la tradición aristotélica. Incluso se puede decir que la distinción es para él primera, puesto que el ser de la criatura no se puede discernir de su distinción respecto del creador, y no cabe reducir el ser de la criatura y el del creador a una totalidad que los incluya en virtud de algo común, a no ser en su calidad de objetos pensados. Pero en este caso estaríamos confundiendo su carácter de pensados con su actividad existencial.

Conviene advertir que, al hablar de distinción, Polo no se refiere a la diferencia, que, para él, corresponde a lo cualitativo y no a lo trascendental. Por eso, al decir que la criatura es distinta del creador, no pretende afirmar que Dios sea el totalmente Otro de la criatura, algo que, por otra parte, implica determinar a Dios por referencia a la criatura y, por tanto, imposibilita comprender a Dios como Dios y el modo en que la criatura depende de él.

En este sentido, una de las tesis centrales de Polo es que no cabe un único modo de distinguirse de Dios. Uno es el modo en que lo hace el universo, que es a modo de fundamento o primer principio, y otro el de la persona, que es, en expresión de Polo, criatura segunda, y que se caracteriza como co-existencia, y por tener, en virtud de ello, intimidad. El estudio de esa intimidad es el estudio de los trascendentales personales: el carácter de *además*, la libertad, el intelecto y el amar personal. A su vez, esa apertura íntima explica la apertura hacia fuera –hacia los demás hombres y hacia el universo material– y la apertura trascendente.

A lo largo del estudio, se aborda, entre otros temas, un estudio de la libertad que presenta una alternativa a la concepción moderna sin renunciar a la radicalidad que ésta invoca para ella y una presentación del conocimiento de sí que pretende rectificar la concepción de la autoconciencia. En este recorrido, Salvador Piá, además de poner orden y desarrollar algunos de los temas de la antropología de Polo, presenta también su propia tesis a propósito de la distinción: que aparte de las distinciones entre actos de ser, se puede establecer otro tipo de distinciones todavía mayores que son las distinciones intra-trascendentales.

Resulta difícil dar cuenta brevemente de una obra tan rica. De todos modos, espero que esta somera exposición permita vislumbrar su interés. Aunque no faltan en ella puntos que exigen un desarrollo más pormenorizado y otros que darán lugar a la discusión, su ambición y su rigor hacen de ella una importante aportación a la filosofía, y ofrece la ocasión de pensar renovadamente los temas perennes de la antropología.

José Ignacio MURILLO

Amalia QUEVEDO, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 269.



Non è facile trovare libri in cui uno studioso della filosofia spieghi senza pretese il pensiero di altri autori, specie se costoro sono contemporanei. La saggistica sulla postmodernità ha reso ancora più difficile la comprensione di un fenomeno culturale e filosofico che è in se stesso articolato e «atomizzato». L'autrice di *De Foucault a Derrida* presenta una descrizione attenta e precisa dei profili intellettuali degli autori studiati che sarà utile a chiunque voglia avere una idea completa delle correnti che confluiscono nel loro pensiero. Nello scritto si intravede l'interesse per arrivare al nocciolo delle posizioni intellettuali e si offrono al lettore le coordinate biografiche indispensabili per capire le diverse proposte filosofiche, mantenendo un equilibrio notevole per non indugiare eccessivamente sulle polemiche suscitate dagli autori o sui loro problemi personali. Senza appesantire le pagine del libro, Quevedo offre completi riferimenti bibliografici e riprende nel testo quasi tutte le osservazioni di rilievo, lasciando un apparato critico leggero senza far perdere di rigore l'esposizione. Lo stile è così chiaro e diretto che fa sembrare semplice la spiegazione di concetti e mentalità filosofiche assai complesse.

Nelle quattordici pagine dell'*Introduzione* si passano in rassegna alcuni termini fondamentali, come lo sviluppo del termine *postmoderno* e della mentalità che riflette e promuove. La tematica dello strutturalismo di de Saussure – le origini delle basi della lingua, il cui sistema è considerato permanente – si rinnova con l'introduzione del dinamismo, della mancanza di stabilità: i significati e gli usi del linguaggio diventano in questo modo relativi e mutevoli. Tale instabilità permeerà tutte le analisi sociali, politiche e morali intraprese dai postmoderni: è il rifiuto di ogni tipo di «assolutismo» (cfr. pp. 21-23).

Non mancano i riferimenti ad altri precedenti filosofici e si offrono alcuni cenni sui critici del pensiero postmoderno come Steiner (*Vere presenze*), Daniel Bell e Habermas, fra i quali si sarebbe potuto menzionare Charles Taylor.

Foucault (1926-1984) è presentato come la figura più poliedrica e tormentata del panorama postmoderno. La complessità del suo pensiero – erede della fenomenologia, di Nietzsche, di Freud, del marxismo... – si abbina a una personalità conflittuale, e a uno stile storico-sociale di fare filosofia. In questo modo, il pensiero di Foucault nelle sue prime opere è la storia del modo di considerare la follia e di agire davanti ad essa (cfr. pp. 32-34). Lo stile storico o «archeologico» è fondamentalmente una rilettura dei pregiudizi che si trovano alla base dei modi di capire i fenomeni lungo la storia: non esistono parametri fissi o precisi, tutto dipende dalle mentalità delle diverse epoche. La stessa critica passa alla medicina in generale (*Naissance de la clinique*, 1963). Il metodo si allarga alla valutazione delle scienze umane: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966). Il compito è quello di trovare le premesse o *a priori* storico (*episteme*, una sorta di inconscio collettivo) che ha condizionato in ognuno dei tre periodi fondamentali (Rinascimento, età classica, età moderna) la strutturazione degli schemi percettivi, culturali e valorativi. Le spiegazioni dell'autrice fanno vedere la capacità di Foucault di spiegare i suoi modelli con una narrazione semplificata della storia delle culture, fino ad arrivare alla «morte dell'uomo»: l'uomo non è altro che un effetto del linguaggio, del desiderio e dell'inconscio (p. 65): psicanalisi, linguistica ed etnologia sono le «controsienze» che smascherano questo costruito a tre diversi livelli. Verso il 1970 si dà in Foucault una svolta più decisamente politica, in cui la sua archeologia diventa una genealogia del potere, di chiara evocazione nietzscheana. A partire dal 1976 avvia la pubblicazione della sua *Histoire de la sexualité*, che rimase incompiuta.

Quevedo non nasconde nei commenti critici un problema fondamentale di ogni sistema relativistico e al quale diede non poca importanza Foucault: la necessità di presentarsi come veritiero e oggettivo, malgrado il rifiuto di una nozione di verità o di oggettività.

Il capitolo III è dedicato a Deleuze (1925-1995) e Guattari (1930-1992). Nel 1972 pubblicarono insieme l'*Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, una critica alle istituzioni che reprimono il desiderio e sono produttrici di personalità fasciste. La loro proposta fondamentale è di promuovere una liberazione del desiderio capace di capovolgere l'identità e la stabilità presenti, per generare esseri erranti e desideranti in continuo processo di divenire e di autotrasformazione (cfr. pp. 109-110). Benché i pregi letterari di Deleuze e Guattari siano inferiori a quelli di Foucault, anche loro fanno sfoggio di abilità nell'ideare giochi linguistici, in cui sovvertono le distinzioni fra arte e filosofia, e creano un vocabolario innovativo per descrivere i loro concetti.

Deleuze si presenta come interprete di Nietzsche in *Nietzsche et la philosophie* (1962): la critica di Nietzsche è la unica veramente radicale e, spazzando via la dialettica totalizzante di Hegel, offre una filosofia della differenza, del divenire e dei valori basata sulle forze naturali e biologiche, una filosofia della volontà – a colpi di martello – contro la filosofia dell'essere. Le opere successive, secondo Quevedo, ripropongono lo stesso pensiero ma senza appoggiarsi ad altri autori e in uno stile accattivante.

Guattari dal canto suo si dedica piuttosto all'analisi dei sistemi micropolitici delle associazioni cercando di descrivere i diversi livelli di manipolazione del potere all'interno delle istituzioni tramite le proposte di Marx e Freud.

A Lyotard (1924-1998) è dedicato il quarto capitolo. Marx, Freud, Nietzsche e gli scambi con Deleuze e Guattari sono i protagonisti delle sue prime opere. La sua posizione però è particolare in quanto incentrata sugli effetti dei testi, più che sull'atteggiamento teoretico davanti al testo stesso. Le sensazioni stanno alla base di una nuova estetica trasgressiva che fa dell'arte un'arma contro la teoria, e nella quale sono accolti con entusiasmo tutti i desideri e tutte le forze sia positive che negative. È l'eco dei movimenti del 1968.

Amalia Quevedo presenta la svolta nietzscheana di *Économie libidinale* (1974) come il tentativo di fare la critica più aggressiva e radicale possibile e al contempo offrire una teoria innovativa. L'esaltazione degli effetti testuali sui significati, la valorizzazione del corpo e del desiderio sono gli strumenti di questa teoria «della disperazione e della liberazione» (p. 145). Lyotard farà una critica esplicita della sua proposta e si impegnerà nella sperimentazione di nuove forme di espressione filosofica e discorsiva, nelle quali il desiderio lascia il posto principale al linguaggio. La politica è presentata piuttosto come retorica, uno stile di argomentazione volutamente sofisticato determinato dagli interessi immediati. Lyotard si distingue dagli altri autori postmoderni per l'attenzione che presta al rinnovamento della giustizia politica, che secondo lui dovrà provenire dalle piccole istituzioni e non dalla trasformazione delle macrostrutture di potere.

Lyotard aveva usato per la prima volta il termine «postmoderno» in *Au Juste* (1979) nel senso di «pagan»: assenza di regole, criteri e principi, il che rende indispensabile la sperimentazione, la produzione di nuovi discorsi e valori. Nello stesso anno pubblica *La condition postmoderne*, un'opera programmatica contro gli ideali della modernità, innanzitutto il razionalismo e lo strumentalismo. L'Illuminismo e tutti i tentativi di razionalizzare i processi storici devono essere sottoposti ad un severo esame.

Lyotard si occupa di questioni morali in una continua evoluzione delle sue posizioni linguistiche: *Le différend* (1983) è un tentativo di giustificare la ragione dopo Auschwitz. Kant e Wittgenstein sono gli interlocutori di quest'opera, considerata da Quevedo la più filosofica e più difficile di Lyotard.

Più un sociologo che un filosofo, Baudrillard (1929) è comunque un rappresentante a pieno titolo del pensiero postmoderno. È di lui che si occupa il capitolo V dell'opera. I suoi sforzi per caratterizzare la postmodernità come un'epoca a sé stante, le sue critiche ai nuovi sistemi di comunicazione e alla società consumistica sono passaggi irrinunciabili nello studio del movimento postmoderno. La sua tematizzazione delle simbologie del potere creata nel campo mediatico, le quali rendono sempre meno chiara la distinzione fra il reale e l'irreale lo allontanano da Foucault, secondo il quale dopo il secolo XIX non erano state create nuove tecniche per l'esercizio del potere.

L'ultimo capitolo è dedicato a Jacques Derrida (1930). All'inizio della sua formazione filosofica c'è il conflitto fra lo studio sistematico di Husserl e il desiderio



di mettere in dubbio il metodo accademico di fare filosofia, il che non gli impedisce di fare una brillante carriera universitaria. Nel 1967 pubblica tre opere che lo contraddistinguono come il nuovo pensatore post-strutturalista (dopo Foucault): *De la grammatologie*, *L'Écriture et la différence* e *La Voix et le Phénomène*.

Derrida si presenta come un grande critico dei movimenti contemporanei: le autorità governative e scolastiche, le identità nazionali, il femminismo, le rivendicazioni delle minoranze... La sua tattica critica è stata paragonata a quella dei virus, che entrano in possesso dei codici di funzionamento degli organismi per modificarli *a radice*. D'altra parte il virus è «indecidibile» perché non è né un essere vivente né un essere inerte: questi esseri intermedi o indecidibili mettono a repentaglio un mondo che ripone la sua confidenza in distinzioni nette e precise.

*La pharmacie de Platon* è una originale interpretazione della storia della metafisica che va da Platone fino a Hegel, pur avendo una matrice heideggeriana nella sua presentazione del *logos*: la voce (*phoné*) così come è presentata nel *Fedro* costituisce la fondazione del *logocentrismo* come *fonocentrismo*, e la scrittura è soltanto un palliativo per la debolezza della nostra memoria. Il linguaggio scritto conserva inoltre un margine di indecidibilità nei confronti di ciò che vuole indicare. Distacco, ritardo e opacità nei confronti della realtà, ecco le caratteristiche fondamentali della scrittura.

Derrida studia in parallelo lo strutturalismo e la fenomenologia, in un'epoca in cui i due movimenti erano considerati come opposti. La sua esplorazione segue il principio del virus: entra nel midollo delle loro argomentazioni per distruggerle dalla base. Heidegger e Saussure, malgrado i loro tentativi, sono rimasti rinchiusi all'interno del sistema che volevano distruggere. Altrettanto è capitato a Foucault. La critica antimetafisica di Derrida si sviluppa dunque nei limiti o ai margini del discorso filosofico per poterlo oltrepassare: non si tratta di chiudere i libri di filosofia, ma di continuare a leggerli in un modo preciso.

In questo modo la «decostruzione» non sarà una mera distruzione, ma un disordinare e riordinare a piacimento (come il virus), smontare e ri-montare i testi e le opere filosofiche. L'analisi atomistica della modernità non sa riconoscere i collegamenti fra le parti per poterle riutilizzare.

Quevedo considera Derrida il più profondo dei filosofi esaminati e pensa che la sua critica, inafferrabile com'è, meriti di essere rivisitata in un altro studio più approfondito: infatti, il suo impianto così decisamente corrosivo ce lo mostra come il più grande successore di Nietzsche e, paradossalmente, come il più profondo e metafisico dei filosofi dell'ermeneutica.

Accennavo all'inizio di questa presentazione alla scorrevolezza dell'opera di Amalia Quevedo. A chi sa quanto sia faticoso sviluppare in maniera chiara e ordinata il pensiero dei grandi autori non passerà inosservato il grande sforzo che comporta un libro del genere. La sua lettura sarà gradita ai docenti che devono spiegare con rigore e profondità aspetti fondamentali della filosofia contemporanea e soddisferà il lettore che, non essendo specialista di filosofia, si sia trovato a far fronte a una tematica tanto complessa e contorta da sconsigliarne un'esplorazione solitaria.

Juan Andrés MERCADO