

1. **Miguel Vedda, La irrealidad de la desesperación. Estudio sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2011, 224 pp.**

Luis María Lorenzo (UNGS - Conicet)

El presente libro consiste en una recopilación de artículos a través de los cuales el autor busca poner de relieve el pensamiento de Kracauer y Benjamin. Ensayistas de estrechos vínculos personales, conjugaron también intereses intelectuales comunes. En este sentido, cabe remarcar que, como sostiene su escritor, este libro no tiene la pretensión de comparar y diferenciar el pensamiento de dichos autores –aunque muchas veces lo haga– sino principalmente mostrar la significación, el valor y la actualidad de sus reflexiones. Como traperos (*chiffonniers*) de su mundo contemporáneo ambos autores analizaron sagazmente su situación histórica. En breves palabras, se puede decir que lo hicieron desde una conjunción entre sus pasiones, utopías, el escepticismo y la ideología, abocándose tanto al mundo burgués como al materialismo histórico. En forma de síntesis cabe rescatar la imagen que el autor del libro nos presenta de Kracauer y Benjamin. Ambos son presentados como apasionados por el desenmascaramiento y escépticos por los saberes heredados y meramente reproducidos y la cultura burguesa y sus supuestos. Buscan que el intelectual se comprometa políticamente con su tiempo, que utilicen el pensamiento como un instrumento para la destrucción de todos los elementos míticos y los prejuicios. El presente libro es un muy buen intento por mostrar, a través de los nueve artículos que lo componen, como se conjugaron dichas visiones del mundo. A continuación se expondrán brevemente, lo más fielmente posible hacia los méritos del autor, los temas que recorren transversalmente dichos artículos.

Uno de los temas centrales es mostrar el lugar que Kracauer y Benjamin les asignaron a los intelectuales dentro del mundo burgués. Nuestros ensayistas dibujan al mundo burgués como desencantado, un mundo de la superficie donde se lleva una vida «espiritualmente desamparada». Ambos reniegan del intelectual de escritorio o de aquellos que se encuentran inmovilizados por los sistemas. En contrasentido el intelectual es concebido como un outsider, un *Außenseiter*, un exiliado o un extraterritorial. Desde esta condición de distanciamiento puede el intelectual comprender mejor al mundo burgués y al sujeto moderno, revelando el individualismo y el relativismo que encierran a la vida moderna. Para Kracauer el intelectual de la Modernidad tardía debe permanecer en estado de alerta sobre su mundo y sobre sí mismo, revisando siempre todo los prejuicios. Es un pensador materialista, no un mero contemplador sino que forma parte de la vida pública y busca generar una ruptura del *status quo*. Así Kracauer le asigna una responsabilidad histórica en los tiempos de crisis, ya no es un simple revolucionario de escritorio ni un burgués que pretende acomodarse dentro del orden preestablecido, sino un pensador consciente de la crisis de su tiempo, que reconoce los estereotipos y se compromete en develar todos los preconceptos ocultos. En este sentido Benjamin postula la crisis de

la intelectualidad tradicional asociada a la crisis del concepto humanista de libertad altamente arraigado en la tradición burguesa. El nuevo intelectual debe constituirse como un desenmascarador de la conciencia moral burguesa, del individualismo, de los intereses burgueses, de la clausura en el interior. Más entusiasta que Kracauer, Benjamin anhela, como un deseo utópico, una nueva sociedad que lucha contra las injusticias y los conformismos. No obstante, ambos pretenden una nueva sociedad constituida a través de una nueva subjetividad, es decir, la recuperación del individuo como un ser activo y comprometido. Esta crítica de los intelectuales supone la crítica al mundo burgués, la cual puede ser vista desde los distintos análisis efectuados por Kracauer y Benjamin en torno a la fenomenología de la gran ciudad, las novelas y el rol emancipatorio de los cuentos de hadas y la fotografía.

De gran importancia es el artículo, que llamativamente no aparece en el índice, destinado a la fenomenología de las grandes ciudades efectuadas por Kracauer y Benjamin. Aquí se describe a las grandes ciudades como centros urbanos donde la realidad -a través de los fetiches- es vaciada de cualquier tipo de experiencia cotidiana. El habitante medio de las ciudades es un desamparado sobre cuyas espaldas se sustentan las bases de las grandes edificaciones. Allí la clase burguesa adormece su conciencia gracias a la representación del esplendor, una distracción o dispersión. Kracauer ve aquí el crecimiento de la burocracia y el racionalismo calculador y abstracto que disuelve todo tipo de experiencia cotidiana y comunitaria. Ese esplendor esconde las injusticias sociales pero termina por mostrar que en realidad es una máscara que encubre los sueños utópicos de una sociedad emancipada. El pensador como develador, como el «exiliado» -*outsider*- o incluso como «viajero» es aquel que puede leer estos jeroglíficos ocultos en las paredes de las grandes ciudades, quien mantiene los ojos abiertos y la mente despierta e historiza los espacios vaciados de sentido por la vida burguesa, aquellos bajo los cuales se encuentran los sueños utópicos de un pasado no concretizado. En este sentido en “Historia. Las últimas cosas antes de las últimas”, Kracauer ve al historiador como un explorador que mantiene la vista atenta para reunir nuevas experiencias. Los períodos históricos son concebidos como “estadios intermedios”, la antesala de las verdades últimas. Si bien Benjamin critica al historicismo por su empatía con los vencedores, Kracauer rescata como mérito del historicismo su intención de salvar el pasado del olvido al intentar buscar el *continuum*, recrear la génesis evitando cualquier fisura en la continuidad histórica. Para Kracauer lo fugitivo de la vida es su continuo movimiento el cual escapa a la conciencia humana, así que el intento de reconstruir este *continuum* es redimir el *Lebenswelt* de los peligros de la abstracción y el olvido. También rescata las «cualidades épicas» de la historia por el componente de libertad que ella encierra, dejando de lado la idea de una causalidad fuerte y el sometimiento a leyes universales. Como narración emancipadora y revolucionaria, los cuentos de hadas (*Kunstmärchen*) son presentados tanto por Kracauer como Benjamin como una defensa radical ante las potencias míticas. Para Kracauer es el desenmascaramiento de las ideologías y la irracionalidad de los saberes recibidos. Tiene un efecto liberador pues favorece el desarrollo de la razón autónoma en oposición a la razón instrumental y destructiva. Para Benjamin el *Kunstmärchen* pone su acento en el mundo infantil

y es visto como una importante «fuerza pedagógica», pues posibilitan el desarrollo y el despertar de la astucia. La infancia es la generadora de los contenidos utópicos que aguardan su desciframiento redentor; el despertar es la acción dada por la astucia de una razón emancipada que vuelve al pasado, esta es la acción del historiador y el pensador materialista. Así el *Märchen* posee un “hechizo liberador” pues enseña a los niños a hacer frente, con astucia e ingenio, a los poderes del mundo mítico. Como complemento de este análisis encontramos la indagación de Kracauer sobre las novelas modernas, enlazadas con la génesis y evolución del mundo burgués que conducen a una sociedad hostil. El héroe de la novela se ve forzado a emprender un sondeo desgraciado de los valores auténticos dentro de un mundo degradado. La nueva novela debe enfrentar con franqueza la nueva realidad. Así Ginster, la primera novela de Kracauer, es una autobiografía que encierra una crítica a la época y a la filosofía, busca mostrar el barbarismo en la normalidad de la vida cotidiana y no una situación extraordinaria. Es la negación del carácter –propio de la literatura burguesa. El protagonista es un paria (*outsider*) expuesto al desamparo de la vida y existencia humano bajo el capitalismo, su existencia gaseosa es un estar afuera, abierto, desdibujando las fronteras de lo propio y ajeno.

El último punto de análisis de la realidad es el dado a través de la fotografía. Para Kracauer, ella representa una forma fiel de acercamiento a la realidad, presenta una disposición anímica a captar las verdades propias de lo que se le posa frente a su lente. Para Benjamin la fotografía amplía la capacidad perceptiva del hombre, permite captar el «aura», la trama de tiempo y espacio irreplicable dada en una expresión. Es una experiencia de la lejanía que busca restitución. La técnica fotográfica a la que aspira Benjamin es el “fotomontaje” una combinación de imagen y texto que permite politizar al arte a través de su valor de desenmascaramiento de las estructuras de poder. Para Kracauer y Benjamin la fotografía capta el desencanto y el descontento del mundo moderno, que a la vez conlleva la expectativa por un «orden final justo», el final de la historia tendrá su *restitutio in integrum*, revela que nada de lo que ha existido, ni lo más insignificante, se pierde de forma definitiva. Aquí entran la figura del «redentor», «coleccionista» o «trapero». Aquellos que recorren la realidad degradada recolectando los desechos de la historia con vistas a encender una «chispa de esperanza». Es decir, de ese mundo burgués, caído, desencantado y fragmentado, nace la utopía de una nueva sociedad, una nueva comunidad que supere el individuo burgués y la desintegración del mundo. Es una utopía redentora, no como progreso en la historia sino como restitución íntegra al final de los tiempos.

Para finalizar es preciso darle lugar al título del libro el cual retoma una frase de Benjamin “la irrealidad de la desesperación”. Si bien el autor no hace explícito el significado de dicha frase, si se puede apreciar a lo largo de los distintos artículos que componen el presente libro como ella expresa la paradoja de la posibilidad de lo imposible. Expone la aparición del infortunio de la vida como muestra de su existencia, la esperanza sólo aparece en medio de la desesperanza. Pronuncia la persistencia de un sueño utópico que busca acomodar los trozos quebrados de las esperanzas incumplidas. Es utópico porque pretende la restitución de la vida, de aquellas experiencias quebradas. La ideología burguesa es una ideología de la

desesperanza, del desamparo y del sin sentido. Un mito fundado en falsas apariencias que debe ser desenmascarado. Así, tanto Kracauer como Benjamin, apuntan a la vigencia de la «desesperanza esperanzadora». La desesperanza muestra el sufrimiento de las víctimas del capitalismo y los pone, por medio de la esperanza, en el centro de la historia.

2. ***Sócrates y los Socráticos, Cartas, Estudio preliminar, traducción y notas de Claudia Mársico, Buenos Aires, Miluno, 2012, 232 pp.***

Julia Rabanal (UBA)

Partiendo de la concepción derrideana de la carta como representación de la literatura misma, Claudia Mársico propone paladear en el género de ficción epistolar una experiencia lúdica, que conjura una serie de elementos, desplazados por la tradición, que pueden otorgar una perspectiva íntima al margen de los relatos históricos como también de las obras filosóficas o literarias. En este marco, su objetivo es analizar las cartas de Sócrates y los socráticos valiéndose como estrategia de la zona de tensión dialógica, que performa el rescate de figuras silenciadas por la tradición, reconfigurándose aquellas dentro del género novelesco, aunque más precisamente como *fanfiction*, en tanto se apropian de ciertos componentes de un relato complejo, en vistas a recrear situaciones entre personajes famosos. Por medio de esta metodología, podemos dar cuenta de la importancia de estas cartas como ampliación de la práctica de la escritura, puesto que anteceden y atestiguan el origen de los diálogos socráticos y de su constitución como género literario.

El cuerpo que constituye el estudio preliminar en este volumen tiene la intención, en palabras de Mársico, de ser tratado como “una guía para husmear”. Aquí, se observan una serie de cuestiones formales concernientes al tratamiento del género epistolar. Bajo la problemática que pone en cuestión qué textos han de considerados cartas y cuáles no, Mársico deja de lado la tipología tradicional para dar lugar a la “fenomenología epistolar” de M. Tripp, y considera que las cartas de Sócrates y los socráticos se corresponden con la categoría de cartas ficcionales que suponen personajes históricos, así como también el amplio espectro de actividades que pueden desarrollarse en ellas, a ser difusión de noticias, testimonios teóricos, etc., oficializan las relaciones entre Sócrates y sus discípulos.

Las cartas tuvieron como ámbito de redacción a la Segunda Sofística, que mostraba un gran gusto por la retórica clásica. El *corpus* está compuesto por 35 cartas, las cuales han sido puestas a prueba por su autenticidad, lo que dio lugar al problema de su autoría, generando dos tipos de lecturas posibles, la unitarista y la multiplicista. Destacamos aquí como representante de la primera a B. Fiore, quien defiende la tesis de una vinculación con las cartas cínicas y las cartas heraclíticas, siendo las cartas del grupo socrático parte del programa de difusión de aquellas. Para Mársico, una lectura unitarista es difícil de sostener, y argumenta que existe la posibilidad de que fuera una

redacción colectiva producto de ejercicios a los que se sometían los alumnos.

Si bien al observar las propuestas del variopinto grupo de socráticos se hace difícil pensar en un origen común, reflexiona Mársico a partir de una cita de San Agustín, aún así el “rasgo familiar” wittgenstaneano persiste en ellas, reuniéndolas bajo la figura del gran inspirador, Sócrates. No es entonces un camino erróneo tomar estas recreaciones literarias de las relaciones entre los iniciadores de las distintas escuelas como una manera de profundizar en los orígenes del pensamiento de la antigüedad y de las estructuras que legó a la filosofía posterior. Más aún, aquel grupo de inspiración socrática de la época helenística contaba, para su interés, con una multiplicidad de testimonios que les dieron acceso a una visión amplia de los distintos actores que componían el entramado subyacente a las cartas, donde se relacionaban no siempre de un modo filosófico. Así, Mársico plantea solicitar las estructuras, a la manera derrideana, a partir de las zonas de tensión dialógica.

El imaginario socrático está compuesto por el maestro, los socráticos mayores, Platón y Jenofonte, los llamados socráticos menores, Euclides de Mégara, Aristipo de Cirene, Antístenes, Esquines, Fedón de Elis y Simón el zapatero, quien es aprobado, en tanto formaba parte del círculo de Sócrates y desaprobado al mismo tiempo, por su pobreza. Mársico nos provee de una exposición biográfica de estos, donde destaca su ocupación profesional, vínculos políticos y teoría del conocimiento, entre otras cosas. Pero también otros que no han sido parte de la producción teórica, pero aun así, son parte constituyente del proceso de formación de ésta, a ser, Querefonte, Critón y Eutidemo. Finalmente, también encontramos a la «segunda generación», Espeusipo y Jenócrates.

Por último, Mársico aborda la relación de las cartas con los diálogos socráticos, los cuales pueden pensarse como «práctica endosocrática», que recoge recuerdos y relatos de conversaciones, donde podía tener lugar la improvisación. Las cartas ofrecen testimonio de ello, en tanto que después de la muerte de Sócrates, muchos socráticos abandonaron Atenas, y aquellos que regresaron, sintieron el aire antisocrático que se respiraba, acompañado por el panfleto de Polícrates, que defendía la condena a Sócrates y rememoraba la acusación de Anito. Puede que éste fuera el clima más propicio para que los socráticos se explayaran a través de la redacción de diálogos.

Sin dejar de lado los aspectos sociales e históricos que atraviesan los diálogos, Claudia Mársico ha logrado trascender el terreno teórico de estos autores, colocando, a modo de migajas de pan, las pistas para develar el secreto que esconden estas cartas. La abundante bibliografía, la precisión y el detalle con las que están confeccionadas las notas al pie, que concentran gran cantidad de datos de los autores y lectores de las cartas, las referencias a la tecnología de nuestros tiempos en estrecha relación con los métodos de la antigüedad, entre otras cosas, dan como resultado un trabajo impecable, atento y sobre todo, exhaustivo, para aquel interesado en la filosofía antigua, en tanto desea conocer otros posibles autores no tan renombrados como Platón o explorar otra vía de acceso a la de los tratados o diálogos. Pero también significa una manera distinta de abordar el género epistolar, en el intento de romper con las estructuras inamovibles de la literatura, para llevarla más allá de los límites establecidos por el cumplimiento o no de un grupo de características que debe cumplir o no.

Destacamos la presencia de la dinámica de las zonas de tensión dialógica en estas cartas, remarcando el hecho principal de constituir el antecedente de los diálogos socráticos. Y no podemos dejar de remarcar que es la primera traducción al castellano que se realiza de las cartas, a excepción de la carta XXVIII, traducida por F. Pina Polo y S. Panzram.

3. ***Susan Neiman, El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía, trad. Garrido, Méjico, Fondo de Cultura Económico, 20112, 445 pp.***

Juan José Rodríguez (UBA)

El texto de la profesora Neiman fue publicado durante el clímax del asombro y terror generalizado que sacudió a buena parte de Occidente hacia principios del año 2002, a meses de los atentados terroristas contra el *World Trade Center* y el Pentágono. Su indagación y recorrido por las fuentes más reconocidas de la modernidad apunta no tanto a explicar la naturaleza especulativa del mal como a develar los orígenes y respuestas filosófico – psicológicas que, tanto episodios históricos como quiebres epistemológicos, suscitaron entre los siglos XVIII y XX (15-9).

Al respecto, y según fines clasificatorios más adecuados a la problemática que la división racionalismo – empirismo (32-3), agrupa a los autores en dos grupos: quienes buscan un orden subyacente para explicar las apariencias por un lado, y quienes, al contrario, insisten en afrontar la realidad sin más. De otro modo: o existe una mejor y más cierta realidad fundamento de las apariencias o tal realidad es una ilusión a superar (20,37, 38). La diferencia o supuesta diferencia entre apariencia y realidad es abordada por la autora como un caso de la tensión entre ser y deber ser que caracterizaría al dualismo moderno, tensión que alcanza su *máximum* en el kantismo y comienza a ser superada, con excepciones, desde Hegel (30-2).

Siguiendo con el desarrollo de su introducción, Neiman afirma que el problema del mal es el del mundo como un todo, en referencia a su valor, de modo que el tratamiento de este tema sería crucial, argumenta, para dilucidar el vínculo entre ética y metafísica en la modernidad (32-3). A la par se elabora una distinción entre mal moral y metafísico a mediados del siglo XVIII, los pensadores se debaten entre quienes buscan hacerlo inteligible para salvar al mundo, como Rousseau y Arendt y aquellos que, como Voltaire, optan por no hacerlo y condenar al mundo “tal como va” (32-3).

Como representantes del primer grupo de autores, en el primer capítulo (“*Fuego desde el cielo*”) se indaga en la obra de Leibniz, Pope, Rousseau, Kant, Hegel y Marx. Oportunamente es colocada una referencia a Alfonso X rey de Castilla negando que Dios haya creado el mundo con bondad y perfección (42). Un ser humano común, según el rey, munido con tiempo y relativo ingenio, hubiera creado un mejor producto (44). Contra tal posición, reaccionan los paladines de la creación.

La obra de Leibniz puede leerse en el texto como una radicalización de cierta forma

de determinismo. Siguiendo a Descartes, ve una clara vinculación entre pecado y sufrimiento (52). Al mismo tiempo, la introducción de un mal inherente a lo creado bajo la forma de un mal metafísico no inculpa a Dios, pues aún Él está limitado por los principios de la forma: no contradicción (lógica) y de lo mejor (moral) (56-7). Leibniz, al decir de Neiman, busca ganar tiempo para que nuestra comprensión se complete, de modo que lleguemos a ver cómo lo que es, es lo mejor posible (55). Advertimos aquí una curiosa relación entre la Revolución Científica y el argumento del diseño: *la ciencia probará la relación, oculta aún, entre felicidad y virtud* (59-60). No obstante argumenta, contra Bayle, que una explicación tal es quizás demasiado ambiciosa: equivale a una explicación completa de todos los fenómenos (60).

Rousseau, por su parte, es llamado por Kant “*el Newton de la mente*” (68); ¿podría tratarse de una explicación como la que Bayle demandaba a Leibniz? En absoluto. Rousseau no radicaliza el racionalismo leibniziano sino que restringe el dominio del problema del mal. Los males naturales como los terremotos no son fenómenos morales como premios o castigos, sino simples hechos mecánicos que obedecen a legalidades generales (70-1). El mal moral es el único que debe investigarse filosóficamente; para ello, es menester un análisis histórico – antropológico de la especie humana (74) que revelará, según Rousseau, cómo su origen es histórico y producto de decisiones contingentes. Como consecuencia, el mal puede ser erradicado pues la naturaleza humana es *dinámica* (76-7). ¿Cuál sería según Neiman la innovación que Rousseau aportó al tratamiento del problema? Sostener que el problema del mal requiere una solución política: debemos ocuparnos de los males de que somos responsables, Dios se ocupará del resto (Fe) (90, 92).

El dualismo de la primera modernidad y el intento llevado al paroxismo de resolverlo caracterizan el pensamiento de Kant sobre el tema. El hombre o el mundo debieron ser creados de forma menos vulnerable: nosotros tenemos propósitos, el mundo no, y eso no tiene ningún significado (93-4). Luego, virtud y felicidad no tienen relación alguna, pues un mundo moral debiera ser transparente a las exigencias de la razón (humana). Tal inadecuación no puede ser clarificada sin querer, por ello, ser Dios (96-7). La finitud de lo humano es el hecho decisivo respecto al conocimiento en general y el punto de partida de la reflexión moral. La libertad que define a la razón práctica consiste, precisamente, en que actuamos sin suficiente conocimiento. Si nuestro conocimiento fuera total, el esfuerzo por conseguir una conducta moral (decencia) desaparecería (101-5). Postular como una certeza que Dios recompensará la virtud con una felicidad ultraterrena (teodicea) es un intento de “engatusar” a Dios (106). En este sentido, actuar moralmente implica, muchas veces, actuar *pese a la experiencia* (107). El imperativo categórico nos ofrecería, de este modo, una posibilidad de imaginar que volvemos a realizar la creación, esta vez moral, del mundo: nos diviniza. Sin embargo, el dualismo emerge en Kant cuando reconoce con honestidad que *el deseo de rebasar nuestros límites es tan esencial para lo humano como el reconocimiento de que no podemos hacerlo* (119); no estamos en armonía con el mundo más que a través de nosotros mismos.

Hegel, según la autora, retoma sin miramientos la teodicea que Kant había prohibido: divinizar al hombre (125). La filosofía nos muestra que lo real es como debe ser,

puesto que se realiza en la historia universal, cuya comprensión es tarea de la filosofía de la historia: aquí el espíritu se reconcilia con lo negativo (naturaleza) (127). La razón, que ha de superar esta enajenación, es una sola y por ende divina. Rechazar estas tesis, para Hegel, implica renunciar a las esperanzas de influir en el mundo, pero ello es inadmisibile: la filosofía no tiene más designio que eliminar la contingencia. La voluntad en Kant es un fraude pues su objeto no es uno mismo sino el mundo (130-1). La verdadera voluntad consiste en el intento de anular la contingencia: “armados con el concepto de razón no debemos atemorizarnos ante ninguna materia”. En conclusión, argumenta Neiman, el propósito del conocimiento es *despojar al mundo objetivo de toda su extrañeza*, la razón por tanto no considera más que el fin universal. La filosofía de Hegel señalaría el fin de lo humano en tanto rechazo a aceptar lo dado (145).

Finalmente Neiman se ocupa de Marx, último filósofo que encaró de alguna manera una teodicea, negándose a aceptar lo dado como evidencia (147). Para Marx y Engels, la crítica de la religión, no obstante, constituye la primera premisa de toda crítica. En tanto trascendente, busca disimular nuestra responsabilidad frente al mundo y sus miserias (148-150). Sin embargo, lo que la ciencia ha venido a establecer para siempre es que el sufrimiento o la redención están en nuestras manos (149-151). El comunismo resulta entonces la conclusión de la filosofía alemana pues: a) el hombre ha de tomar el lugar de Dios; b) las ideas abstractas quedan en la mera intención (Kant) y c) el esclavo/trabajo son las fuerzas del cambio (*Fenomenología del espíritu*) (152). De este modo concluye Marx que las cuestiones que conducen a la filosofía son fundamentales para lo humano y, por ser reales requieren soluciones también reales, no sólo racionales (153).

En el segundo capítulo (“*Condenar al arquitecto*”) se retoman algunas ideas de Bayle, Voltaire, Hume, y Schopenhauer. Según la autora, el *Diccionario histórico – crítico* de Bayle puede considerarse la materia prima para la crítica escéptica de las teodiceas. Una buena teoría, sostiene Bayle, consta de ideas claras y de una utilidad para explicar la experiencia. El maniqueísmo es la única doctrina que cumple ambos requisitos, si nos interesa el sentido de lo real (164); la presentación del nudo fatal de Epicuro y la obligación de conciliar a Dios con el mal así lo atestiguan (165). Seguidamente rechaza la doctrina agustiniana de que el sufrimiento constituye un castigo del pecado pues entonces, ¿por qué permitió Dios que pequemos tan siquiera? No a causa de la libertad sin duda, pues un donante generoso no obsequia maldiciones (167-9). Así Bayle desemboca en una mezcla de escepticismo y fideísmo, pues si el conocimiento racional es imposible la tolerancia religiosa y la moderación política son virtudes (172-75). Al mismo tiempo, es posible conservar la fe en Dios reconociendo que se encuentra en contradicción con la experiencia y la razón aunque quizás no sea posible la fe en la razón misma (176).

Voltaire sostiene, prosiguiendo en la línea bayleana contra Leibniz, que el hombre tiene derecho a lamentarse e indagar en las causas del mal aun suponiendo que contribuye necesariamente al bien general (187). Las quejas surgen de emociones nobles, no impías como sostenía Pope, y son el único acicate para la mejora del mundo (184-6). Advertimos en Voltaire la presencia del elemento negativo que luego tematizó Hegel:

hay en el mundo contingencia y mal (77, 88, 89). Para el autor, el mundo esconde la relación entre mal moral y natural aunque, como Rousseau, considera que los morales son con mucho los más apremiantes (192). Ahora bien, *contra Rousseau*, considera que estos no son producto de hechos contingentes sino de ciertos principios de lo humano; es por ello que se aferra al mito de la caída (corrupción) como mejor explicación de la experiencia moral. No obstante su pesimismo, Voltaire vuelve en coincidir con Rousseau en su proclama política: el mundo ha de ser cambiado, no por la impotente razón (199) sino por el trabajo y la moderación como se presentan al final de *Cándido* (198).

Hume por su parte, constituye un punto de llegada para las reflexiones escépticas y ateas que comenzaron por lo menos con Bayle. Al criticar *in extenso* el argumento del diseño, destruye los cimientos de la religión natural (202-8). Su limitación de los conceptos de causa e inducción, junto a la consideración de que un efecto dado autoriza a postular una causa sólo equivalente pero no mayor en potencia, demuestran tanto que el diseño no puede ser alabado como que parece más una obra de muchas deidades débiles y toscas (207-12). El universo tiene un diseño defectuoso, luego su causa carece de destreza general. En vano se argüiría que el cambio de un detalle empeora la obra pues lo que impugnamos es el diseño como un todo: condenamos al arquitecto (213). Osadamente además, responde al desafío de Alfonso de proyectar un mundo mejor señalando las causas del mal y sus soluciones (217-21): a) el dolor como motivación de la acción, ¿por qué no el placer?; b) dado que se constatan gran cantidad de accidentes irregulares, ¿por qué no hacer de ellos buenas obras?; c) mezquindad con que se reparten los dones: hacer un plan de creación menos vasto pero más generoso en particular; d) la naturaleza no logra sus fines sino a través de muchos perjuicios generales. Nada, no obstante, impide crear sin estos males (222). El pesimismo de Schopenhauer, finalmente, considera que el sufrimiento es la esencia de la existencia (257), sólo su modo es materia contingente. El principio de lo mejor de Leibniz se invierte: en un mundo que tiende a la destrucción, la nada sería preferible al ser (259). La existencia/vida es condenada a muerte desde el momento en que entra en escena, por ello es culpable. La única salida que ve Schopenhauer no será el suicidio sino la anulación del deseo que destruye la voluntad misma (261). Será Nietzsche quien, rompiendo con Schopenhauer, vea claramente el problema de que se trata aquí: la justificación de la vida misma que se lleva a cabo de forma inmanente (62 y nota 19).

El último capítulo ("*El fin de una ilusión*") que comentaremos se inicia con la idea de que el mal impulsa al pensamiento y la filosofía (264). No obstante lo cual, Nietzsche niega la existencia de un orden tras la apariencias al tiempo que denuncia el intento de encontrarlo como una negación de la vida. A la par combate la resignación y el nihilismo, problema surgido de la muerte de Dios (266). Nietzsche propondrá poner un *orden en las apariencias mismas*. A la cuestión lanzada por el autor de si la vida podría amarse (no sólo vivirse) incondicionalmente acompaña una reflexión sobre la psicología: si el mal es un problema de temperamento, la psicología es heredera de la metafísica, de modo que condenar al mundo deviene condenarse a uno mismo (267-74). Este autor nos obliga, sostiene Neiman, a sacar las últimas consecuencias

de la muerte de Dios: el hombre está sólo en sus propias manos. Un mundo de autoaniquilación sólo puede desecharlo un enfermo (cristianismo), mientras que el hombre poderoso, *Übermensch*, toma la vida como refutación del sufrimiento. Para salvar la vida del ideal que la condena, no vacila en *crear* su propio sentido, por eso suele ser un artista o un *político* (278-80). Al igual que como vimos en el caso de Hegel, Nietzsche planteará que si matamos a Dios no podemos tomar su lugar sin más: debemos someternos a un proceso de divinización; la salvación no es un asunto de enmiendas parciales: en ello consiste la subversión de todos los valores lee Neiman (282-3). El hombre vital que reemplazará al enfermo no se retrotrae del dolor a su causa sino se proyecta hacia sus consecuencias. El arte, como señalamos, *afirma*, produce genuina alegría no mera *katarsis* (Aristóteles) (289-90). Si imagináramos a nuestros ancestros en el momento de invención/descubrimiento del conocimiento, querríamos representárnoslos como orgullosos, valerosos (Prometeo), no avergonzados y confundidos (Caída) (291-2)

Freud por su parte retorna al pasado rastreando el origen de la neurosis de la providencia y lo halla en el temor infantil ante lo desconocido y en el sentimiento de pérdida. La teodicea es un derivado de esta idea extrapolada de lo paternal que es la providencia (292-4). La naturaleza fue antropomorizada y civilizada al mismo tiempo que se buscaba “influir” sobre ella (295). Puesto que el fin originario de los dioses se reveló fatuo, asumieron la tarea de compensar el sufrimiento que la civilización impone (moralidad) (296). Las causas de la desdicha – cuerpo sensible, mundo exterior y la acción de otros hombres – buscan enfrentarse desde dentro de la cultura. A través de ella la conciencia domina los impulsos violentos al precio de restringir la felicidad (300 y ss.). De este modo, el mundo se desanima al tiempo que se desdibujan las fronteras entre los males natural y moral (tendencia hacia la naturalización del mal contraria a la moralización primitiva de la naturaleza) (303). Para finalizar retomaremos el punto con que la autora cierra su texto (“*El principio de razón suficiente*”). Como conclusión más general, sostiene allí que la modernidad puede ser interpretada como un proceso de secularización de la noción de providencia, noción que surge de una necesidad racional de progreso (400). El principio regulativo de razón suficiente obliga hasta al mismo Dios a respetarlo y el hombre, a nuestro juicio, así se lo exige (404). La razón práctica demanda que el mundo como un todo tenga un sentido: la justicia. Asimismo caracteriza la idea hegeliana de que lo real debiera tornarse racional sugiriendo que caracteriza a la filosofía misma *no atenerse a los hechos* (407-9). Sin embargo parece sugerir desde un punto de vista kantiano, que la comprensión se detiene por escrúpulos morales (408). En este sentido nos parece que la autora recoge lo mejor de las tradiciones kantiana y hegeliana al final del texto cuando sostiene que la creencia de que el mundo debe ser racional es la base para hacerlo tal, mostrando que el progreso político se basa en presupuestos metafísicos. Y así concluye que mientras menores sean las expectativas de lo racional, menores serán las demandas a lo real (410-11).