



RECENSIONES

— STIRNER, Max. *Escritos menores*. Selección, traducción, prólogo y notas: Luis Andrés Bredlow. Logroño: Pepitas de Calabaza, abril de 2013

Escritos menores retoma el título de la obra editada en 1914 por Mackay, primera recopilación de textos de Max Stirner. Y ya desde aquellas fechas pseudónimos y anónimos variados aportan misterio a la obra real de Johann Caspar Schmidt bajo su pseudónimo de Max Stirner. A diferencia de aquella selección de Mackay, la editorial Pepitas de Calabaza y Luis Andrés Bredlow publican nueve artículos, nueve *escritos menores*, que, con mayor seguridad, sí fueron escritos por Max Stirner, y que además, a excepción de uno de ellos, permanecían prácticamente inéditos en lengua española. Estos textos son considerados menores con respecto a su obra de mayor transcendencia: *El Único y su propiedad*, de 1844. De hecho, la selección presenta escritos de tres épocas dentro del pensamiento de Stirner que giran en torno a esa obra. El objetivo principal de esta edición: ayudar a sacar del olvido a este pensador del XIX alemán mostrando directamente su palabra en su contexto. Para ello además Bredlow

aporta una breve introducción a la vida y obra de Stirner y anotaciones valiosas a pie de página.

Max Stirner (Bayreuth, 1806-1856) fue pensador de una década, la de 1840 (al parecer en 1852 tan sólo contribuye a una parte de *Historia de la reacción*), y de un solo libro. Perteneció a los jóvenes hegelianos *Los libres*, junto a quienes escribe sus primeros artículos desde un contexto ateo pero pro-estatal (abanderado por Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach). De esta época *Escritos menores* reproduce cuatro artículos de 1842: *El falso principio de nuestra educación, o humanismo y realismo*, editado en español ya en alguna ocasión; *Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa*; *Arte y religión*; y *La libertad de oír*. En estos cuatro textos, aunque Bredlow subraye el acercamiento que predomina con respecto al Estado, puede también adivinarse una embrionaria preocupación *personalista* de Stirner, una visión político-social que trata de no negar la voluntad particular de cada uno de los miembros de la sociedad. En *El falso principio...* por ejemplo nos habla de *egolatría* con la confianza y consecuencia con que lo hará en *El Único* dos años más tarde.

Desde 1843 se suma a la crítica contra

el Estado (iniciada por Marx y Edgar Bauer) en reacción al cierre de la revista *Rheinische Zeitung*, base de acción de *Los libres*. En este segundo periodo publica *El Único y su propiedad*. En él Stirner lleva al extremo las posiciones de sus compañeros, fundándose en *mí*, en *ti*, o sea, en el *Único* o en el *egoísmo*. Con ello tacha de nuevos dioses, abocados igualmente a oprimir al ser humano, a conceptos abstractos o fantasmales recién idolatrados como los de Rey, Patria e incluso Humanidad y Yo. Las reacciones no se hicieron esperar: la obra fue rápidamente prohibida en varios Estados alemanes; por otro lado, *Los libres* se disolvieron en varios bandos, y los comunistas (vía Hess), los intelectuales de la *crítica pura* (vía Szeliga) y los que profesaban la religión de la Humanidad (vía el propio Feuerbach) atacaron dura y, en más de un momento, ciegamente el libro de Stirner, quien respondió a los tres en un sosegado y amplio artículo, *Los recensores de Stirner*, reiterando y desarrollando algunas de las ideas de *El Único*. Este artículo sobre sus *recensores* firmado por M. St. (*sic*), un auténtico epílogo y prolongación de la obra central de este pensador, destaca por encima de todos los *escritos menores*. La indeterminación conceptual *del Único*, a quien Stirner compara con un nombre propio, como

quien se llama fulanito o menganito, queda patente en repetidas ocasiones; y, por ejemplo, (páginas 94 y 95) nos dice que «no se puede edificar ningún sistema filosófico a partir de él [del Único] tomándolo como un *principio*, como se ha hecho a partir del Ser, del Pensamiento o del Yo: con el Único, todo *desarrollo conceptual* se acaba». También subraya la inversión moral que supone su concepto de egoísmo, donde actuar con desinterés sería una especie de irresponsabilidad con respecto al mundo que no asumimos como nuestro si lo dejamos en manos de conceptos abstractos fantasmagóricos. E incluso, por hablar de otro de los términos que Stirner desarrolla, la *propiedad del Único* es expuesta con simpleza como *mundo del Único*, similar, por ejemplo, a la *circunstancia* orteguiana.

Tras este momento álgido dentro de la sociedad e intelectualidad alemanas del XIX, Stirner pasa unos años de silencio debido en parte a su obra, no tanto a consecuencia de las reacciones, sino por la situación económica a la que le condujo: meses antes de publicar *El Único* abandonó su puesto de profesor en un colegio femenino de buena familia al atisbar que lo despedirían por sus ideas. Según parece no erró en su previsión. Montó junto a su esposa un negocio en

Berlín que fracasó y los arrastró a la miseria al punto de dejarlos totalmente endeudados y, por iniciativa de su esposa, separados. Así Stirner malvivió hasta su muerte en 1856. Durante esos años, de 1844, año de publicación de *El Único*, al 1856, tan sólo realiza alguna traducción y, en 1848, durante la revolución prusiana, firma algún artículo. De ellos este libro recoge tan sólo cuatro: *El mandato revocable*; *Imperio y Estado*; *Deficiencia del sistema industrial*; y *El bazar*. En ellos se refiere al Estado en un tono suave y reformista. Se especula sobre si este cambio de tono se debe a una evolución deliberada de su pensamiento, a una sutil petición de indulgencia social que le sacara de la miseria, a un miedo a las consecuencias violentas de la revolución, o, quién sabe, a que, como algunos han llegado a opinar, *El Único y su propiedad* no era más que una gran burla y que por tanto el verdadero Stirner habría de ser identificado con el autor de menor impacto que suscitarían los artículos previos y posteriores a su obra mayor.

En suma, *Escritos menores* nos ayuda a dibujar una imagen completa de Max Stirner, consiguiendo que su voz pueda resonar y actualizarse desde este momento por sí misma.

— CARROLL, Sean B. *Brave genius. A scientist, a philosopher, and their daring adventures from the french resistance to the Nobel Prize*. New York: Crown Publishers, septiembre de 2013

Sean B. Carroll nos presenta en este libro la biografía conjunta de Jacques-Lucien Monod (1910-1976) y Albert Camus (1913-1960). Por un lado tenemos a un científico reconocido por su trabajo en el campo de la microbiología que pasará a la historia por sus descubrimientos sobre el control genético de la enzima y la síntesis de virus. Por el otro, un humanista polifacético reconocido por el conjunto de una obra que pone de relieve los problemas que se plantean en la conciencia de los hombres de mediados del siglo XX. Estos fueron los calificativos que utilizara la Academia Sueca para referirse a sendos premiados con el Nobel. La finalidad que persigue esta obra, *Brave Genius*, por tanto, no es otra que la de poner de manifiesto los lazos que unieron a

estos dos hombres, a priori, bastante alejados. Y resulta más sorprendente aún la necesidad de una obra como ésta cuanto más se asume tras su lectura la intensa amistad, admiración e influencia que se suscitó entre ambos.

Como este libro muestra, aunque la relación de ambos viene marcada por sus papeles en la Resistencia, no se conocieron hasta septiembre de 1948, a través de Jean Bloch-Michel (página 288), trabando una intensa amistad desde el primer momento y no ya sólo por su pasado resistente sino por su presente antisoviético o, más concretamente, antistalinista. El tema candente por aquel entonces era el lysenkoísmo pseudocientífico soviético. Monod acababa de reflejar su opinión al respecto en el periódico *Combat* (en ese momento Camus ya no pertenecía a su Redacción). En portada se leía una de las valoraciones de Monod: «La victoire de Lyssenko n'a aucun caractère scientifique» (imagen en página 287). Como es de recibo pensar, dicho tema fue conversado entre ambos. De hecho, Carroll analiza en pocas páginas (310-313) cómo Camus en *El hombre rebelde* trata la doctrina de Lysenko para culminar su crítica del científicismo marxista de la Unión Soviética. El lysenkoísmo, para Camus, evidencia la negativa irracional a aceptar las modernas teorías

científicas del azar y la necesidad de teorías deterministas en un marxismo ciego. La sombra de Monod es innegable en esta cuestión.

A la inversa, la influencia de Camus en la obra de un científico como Monod se va a manifestar explícitamente en su libro de ideas, considerado en su época como un best-seller, *El azar y la necesidad, ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Dicha obra se abría con dos epígrafes: una cita de Demócrito que da título a la obra, y los dos últimos párrafos de *El mito de Sísifo*. Carroll trata de exponer la cercanía entre ambas obras (*Sísifo y Azar y necesidad*) como si se tratase de una prolongación de la una a la otra desde una perspectiva científica. De hecho, esta prolongación se percibe en el título taxativo del Capítulo 35 de *Brave Genius: Chance and necessity: Sisyphus returns*.

Así, la obra de Carroll se ocupa en un primer momento de narrar las vidas paralelas de estos dos personajes históricos desde 1940: El primer apartado *The Fall* se centra en el comienzo de la segunda guerra mundial; *The long road of freedom* en la ocupación y resistencia francesas; *Secrets of life* en los años de la liberación y del comienzo de la guerra fría. En esta época se efectúa el inicio

de la relación entre ambos. El siguiente apartado, *Nobel thoughts and noble deeds*, se centra en el pos-stalinismo hasta la muerte de ambos. Y el epílogo *French lessons* «examina cómo, tras la muerte de Camus, Monod adopta parte de la actitud de su amigo a través de sus compromisos públicos y de sus escritos» (página 13). En todo momento el recorrido histórico y biográfico realizado por Carroll trata de ser equilibrado, y trata de ocultar el campo del que procede, el de la biología. Sin embargo, la perspectiva filosófica o simplemente más humanista puede echarse en falta en más de una ocasión. La profundidad y sencillez con que explica los avances y polémicas científicos de la época son mucho más abundantes y solventes en comparación con el desarrollo de los juicios morales o filosóficos. Quizá por ello, como también por la misma división de capítulos, por la cual dedica cuatro capítulos a Monod tras la muerte de Camus, quizá por ello, decimos, esta obra pase a veces más por ser la biografía de un científico que ha sido influido por un humanista que una biografía conjunta simplemente equilibrada.

Quizá haya que destacar la particular ordenación de las notas. Ubicadas en uno de los apartados finales, junto a un glosario y una bibliografía extensas de

notoria utilidad, las notas no se refieren con numeración alguna en el cuerpo de texto. En este apartado se cita la página y, o bien el comienzo de frase, o bien la idea del texto, y, a continuación, la referencia o el comentario del autor. Resulta extraño, por último, no saber en un primer momento, durante la lectura del texto, cuándo y sobre qué el autor ofrecerá notas críticas.

De todos modos, este trabajo abre perspectivas interesantes, al tiempo que rescata esta historia de verdadera amistad y admiración en tiempos tan bárbaros. En este sentido Carroll recoge diversas declaraciones inestimables: en la página dos se pueden leer varias frases de Camus sobre Monod: «I have known only one true genius: Jacques Monod»; o, tras recibir el Nobel de literatura: «I, who feel solidarity with many men, feel friendship with only a few. You are one of these, my dear Monod, with a constancy and sincerity that I must tell you at least once». Monod, por su parte, ante la muerte de Camus lamentó que ésta «has been a terrible blow for her friends. Those who knew him well knew that he had not yet produced his greatest work», como el propio Camus comentaba efectivamente a sus amistades mientras trabajaba en su particular *Guerra y Paz*, como se refería en sus

diarios a su novela *Le premier homme*.

Alberto HERRERA PINO

— CUESTA ABAD, José Manuel.
Estética, técnica e ideología.
Universidad de Salamanca, 2 de
Octubre del 2014. [Conferencia]

¿Autonomía de lo estético?¹

José Manuel Cuesta Abad se presentó como un ensayista y no como un filósofo en tanto que no es un “filósofo profesional” pero que sí comparte inquietudes intelectuales. Él es profesor de Teoría de la Literatura, no obstante todo buen teórico de la literatura — pienso— en realidad hace filosofía.

La conferencia que dio el pasado 2 de octubre en la Universidad de Salamanca tenía el título de *Estética, técnica e ideología* y fue un encuentro de verdadero calado filosófico.

1 Agradecer a J.M. C. Abad por permitirme reseñar su conferencia y también a Antonio Notario por prestarme la grabación de la misma, material que ha servido de apoyo a los apuntes recogidos para la elaboración de este escrito.

En esta reseña no me propongo esclarecer todo lo expuesto por J. M. C. Abad pero sí resaltar ciertos planteamientos que él llevó a cabo. Es por ello que este escrito esté encabezado por la cuestión acerca de la autonomía de lo estético.

Como bien nos indicó J. M. C. Abad, la estética filosófica a partir de la llamada modernidad comienza a adquirir cierta autonomía. Este *estatus* de *ciencia* autónoma se va consolidando a partir del siglo XVIII y se justifica, sobre todo, por la segmentación del conocimiento.

Al igual que ha sucedido con todo el *corpus* científico y el mundo del trabajo donde ha aumentado la especialización y los departamentos estanco, ocurrió también con la estética filosófica.

Es por ello que J. M. C. Abad nos condujo a que nos planteásemos por la autonomía de la estética.

Para acercarnos al punto neurálgico de la cuestión sobre la autonomía de la estética nos recordó Abad una de sus preguntas frecuentes y que a su vez son fundamentales en el ámbito de la estética filosófica y es: ¿Qué es el placer?

En este sentido nos introdujo en la

cuestión acerca de la autonomía de la estética. ¿Realmente puede la estética responder a esta cuestión desde su supuesta autonomía?

Pues bien, sería el criticismo kantiano el que colaboró en la posibilidad de la autonomía de esta disciplina, por lo menos en su justificación teórica, ya que el puente entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* sería la *Crítica del juicio*, donde está desarrollado el planteamiento estético. No obstante, cuarenta años antes Alexander G. Baumgarten publicaba su *Aesthetica*, siendo considerada la primera obra que tratara de manera exclusiva dicha temática. Aún así, la pregunta acerca del placer es más antigua. Ya Aristóteles en el libro VI de su *Ética a Nicómaco* se preguntaba acerca de la teorización del placer como bien señaló Abad y el estagirita respondería que la cuestión acerca del placer es cuestión del filósofo político.

Pues bien, si el placer es una cuestión estética y ésta a su vez es objeto del filósofo político, ¿qué relación tiene la estética con la política?

Esta pregunta nos conduce, por tanto, a la cuestión sobre la autonomía de la estética. Es así como Abad nos recordó que es a partir de los años 50 del

pasado siglo, sobre todo, cuando más se teorizó sobre esta cuestión. Las relaciones de la estética con la ideología, la estética con la política y la política con la estética fueron tratadas por autores como H. Marcuse en *La dimensión estética*, Th. Adorno a través de su *Teoría Estética*, Hannah Arendt por sus lecciones sobre la filosofía política de Kant, Hans Robert Jauss por su *Pequeña apología de la experiencia estética* y un largo etcétera. Ello se resume en la estetización de la política y la politización de la estética.

Para Abad habría dos claros referentes de principios del s.XX respecto a esta cuestión y son: Benedetto Croce y Carl Schmitt.

Croce en su ensayo *Las dos ciencias mundanas: la estética y la economía* vendría a sostener que en un mundo totalmente inmanente como en el que vivimos tenemos dos esferas: el mundo objetivo de la experiencia y la esfera suprasubjetiva de la moral es decir, el mundo del espíritu. En esta escisión entre la naturaleza y la no naturaleza hace falta una mediación para no caer en una esquizofrenia insoportable. Esta mediación se realiza por la economía y la estética como ciencias. La economía porque es la ciencia de lo útil y conveniente. Y la estética porque es la ciencia del placer.

Por otro lado, Carl Schmitt en el apéndice *La era de las neutralizaciones y de las despolizaciones* de *El concepto de lo político* nos indica que la transición que se produjo del moralismo del XVIII al economicismo del XIX fue posible gracias a la introducción de la estética en todos los dominios del espíritu.

Según estos dos diagnósticos que nos presentó Abad, el de Croce y el de Schmitt, la estética forma parte de la economía tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista sustancial. Es por ello que la cuestión por la autonomía de la estética queda contestada así como también pone en cuestión la supuesta neutralidad de la propia estética.

En este sentido Abad nos introduce en la *Crítica del juicio* de Kant ya que esta crítica está enfocada a la capacidad de juzgar y ésta, a su vez, está en estrecha relación con la sensación cuya base es el placer o displeasure. Lo que nos planteaba, por tanto, Abad era lo siguiente: si según Aristóteles el objeto del filósofo político es el placer y el objeto de la *Crítica del juicio* de Kant es la capacidad de juzgar, desde un punto de vista genealógico la *Crítica del juicio* es un tratado de política o por lo menos una sección de la filosofía

política.

Al respecto Abad quería señalar la cuestión que introduce Kant en el párrafo IX de la *Crítica del juicio*, que trata sobre si el placer es anterior o posterior al juicio que hacemos sobre la cosa. Y Abad nos recordaba que para Kant el placer es consecuencia o es posterior del juicio, ya que la base del juicio es la facultad universal de comunicación del estado espiritual, es decir, la capacidad de comunicar el sentimiento. En este sentido, es la pulsión a comunicar lo que da placer. De ahí se sigue que si siento placer es porque veo algo que previamente ya había experimentado y es la comunicación del recuerdo lo que me da el placer. El placer consiste en la repetibilidad y comunicabilidad de un sentimiento-representación ya sido. Es así que en la estética kantiana lo que nos encontramos, nos dice Abad, es un subjetivismo liberal ya que el placer consiste en la capacidad de comunicar el estado interno, por tanto, lo que se comunica es nada. No se comunica nada más que la intercambiabilidad abstracta de esa tendencia a comunicar el placer.

Es por ello que Abad nos presenta la *Crítica del juicio* como una justificación o una legitimación del subjetivismo liberal en tanto en cuanto tratado del

placer dado que la importancia no recae en el objeto sino en el intercambio de experiencias. Lo que se da en el liberalismo es realmente eso, un intercambio de elementos abstractos donde el valor no recae precisamente en dichos objetos sino en las abstracciones, que es realmente lo que se intercambia.

Sea o no la *Crítica del juicio* una justificación o legitimación del subjetivismo liberal como nos presentó Abad, lo que sí podemos llegar a afirmar es que nos encontramos con una mediación estética continua en cualquier esfera de nuestra vida cotidiana. Desde las llamadas primeras necesidades hasta las más superfluas, convirtiéndolo todo en producto de consumo.

En este sentido considero que la reflexión de Abad acerca de la autonomía de la estética filosófica pasa por plantearse su objeto de estudio, que nos recalcó que es el placer o la sensación. Y en tanto que ese es su objeto de estudio éste no puede quedar delimitado por una disciplina denominada “estética”, pero de ser así,

la estética tampoco sería autónoma en su proceder dado el carácter mediador de lo estético. Es en este sentido como interpreto el “rescate” que hizo sobre Aristóteles, el cual consideraba al placer el objeto de estudio del filósofo político.

Por ello considero que la legitimidad de la disciplina denominada “estética filosófica” ha de ser pensada en función de su objeto de estudio. Y sea o no legítima la autonomía de la disciplina *estética filosófica* cabe preguntarse ¿cómo hemos de pensar nuestra mediación estética con el mundo?

Porque, como ya decía Platón, llegamos a confundir en ocasiones la cosmética con la gimnástica, y es claro que en una sociedad de consumo como la nuestra hemos de prestar más atención a las apariencias, ya que si detrás de un objeto tienes un buen trabajo de marketing puede que el “producto” sólo se elija por la fachada. Por ello me pregunto, ¿autonomía de lo estético?

Francisco Javier CORTÉS SÁNCHEZ
