

Taula (UIB)
núm. 37, 2002

RECENSIONS
BIBLIOGRÀFIQUES

GALMÉS, Á. (1999): *Ramon Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el Libro d'amic e Amat*. Quaderns Crema, Biblioteca General.

Malgrat no ser un llibre d'edició recent, és evident la importància d'aquesta obra i l'innegable interès que representa per a qualsevol especialista o simple estudiós de l'obra de Ramon Llull.

És més, gosarem dir que la present obra d'Álvaro Galmés resulta indispensable per a qualsevol persona que estigui interessada a voler entendre i, sobretot, conèixer a fons *El Llibre d'amic e Amat*.

Resulta evident que per conèixer a fons una obra no n'hi ha prou amb la simple lectura; al contrari, cal submergir-se en la vida de l'autor i la seva circumstància, en el context històric i cultural en el qual fou escrita.

I aquest és, precisament, el treball magistral dut a terme per l'autor de l'obra que comentam, catedràtic de Filologia Romànica de la Universitat Complutense de Madrid i membre de nombre de la Reial Acadèmia de la Història; autor també de nombrosos treballs sobre lingüística i literatures romàniques, entre els quals destaquen aquells que relacionen el món àrab amb el món romànic, així com també un gran nombre d'articles sobre la influència de la literatura àrab en les literatures francesa i italiana.

Comença l'autor del llibre narrat breument la personalitat de Ramon Llull, tot destacant el fet que fou el vertader creador del català científic i literari i que, juntament amb Alfons X el Savi, fou el primer d'escriure llibres de filosofia i de ciència en una llengua romànica.

Destaca també el fet que Ramon Llull arribà a assolir un profund coneixement de la llengua àrab, tot i que no arribà a dominar el llatí; i és precisament aquest profund coneixement de l'àrab que dona a Llull una significació especial i una indiscutible superioritat sobre molts dels

seus contemporanis, tot i que no es pot oblidar que, fins al segle XIII, el món islàmic ostentava dins l'àrea mediterrània la supremacia cultural i científica.

Galmés, tot fent palès de ser un bon coneixedor de la cultura àrab, la seva llengua, història i literatura, afirma que en una època en què els primers trets de les grans llengües modernes de l'Occident amb prou feines es dibuixen, Àrabia ja oferia en la seva poesia preislàmica, una literatura clàssica, lírica en la *casida*, composició poètica en la qual obligadament estava inclòs el *nasib* o poema amorós, i narrativa en els *Ayyam al-'arab* o *Jornades dels Àrabs*.

És molt important tenir en compte, continua l'autor del llibre, que d'una felicitat conjunció entre l'antiga castedat o amor *udrí*, el *nasib* de la *casida* clàssica, l'esperit iranià i, sobretot, les idees neoplatòniques nascudes al segle III a Alexandria, on mor Plotí l'any 270, i adoptades molt prest pels àrabs, neix l'esperit cortès. Uns quants segles abans de la lírica provençal, es codifica, doncs, en el món islàmic l'amor platònic, que es regeix per normes semblants en ambdós mons.

Més endavant, l'autor del llibre passa a analitzar els antecedents de l'obra i del pensament lul·lià, tot destacant l'activitat traductora de l'àrab en les escoles monacals catalanes, als segles X i XI, anteriors, doncs, a l'Escola de Traductors de Toledo, dels segles XII i XIII.

Per tant, l'activitat traductora i difusora de ciència i filosofia àrab de Ramon Llull el que fa és continuar una tradició secular catalana, si més no, elevada al capdamunt dels llibres més genials i subtils que jamai s'hagin escrit en català. Fou precisament, la personalitat extraordinària de Ramon Llull, continua

manifestant l'autor, la que produeix l'eclosió d'una vertadera prosa literària i artística, tot arribant a cotes mai superades. Ramon Llull atorga al català l'estatut de llengua de cultura, apta per expressar els més abstrusos problemes de la ciència o els més delicats matisos de la filosofia.

Per altra banda, és evident que en el camp de la poesia romp l'encís de la lírica trobadoresca. En aquest sentit, diu Galmés, cal tenir en compte la superioritat de Ramon Llull, fins i tot, respecte de l'escola alfonsina, que no aconseguí superar una situació similar en relació amb la lírica galaicoportuguesa.

Galmés analitza també el significat, l'estructura i la data de composició del *Llibre d'amic e Amat*. Pel que fa referència a aquest punt, l'autor afirma que fou escrit com a acció de gràcies durant el període de l'experiència de Miramar, entre Valldemossa i Deià, entre 1276 i 1278. En la solitud de Miramar, l'amic, el mateix Ramon Llull, esperonat per l'amor de Déu, i lliure ja de compromisos mundanals, es concentra plenament en la contemplació pròpia de l'ermità i de la perfecció del seu Amat.

Un tercer bloc temàtic està dedicat a tractar amb generositat la tradició àrab com a antecedent del *Llibre d'amic e Amat* i la metafísica de l'amor diví, com a elaboració mística de l'amor humà, tot afirmant que els termes «amic» i «Amat», tradueixen les veus àrabs *al-muhib wa-l-mahbub*, que representen un tecnicisme exclusiu de la poesia mística sufí acollit per Ramon Llull.

A la tradició musulmana, la masculinitat dels personatges, indica l'autor, serveix per distingir l'amor pur i l'amor místic de l'amor carnal o amor mesclat.

Aquesta concepció, diu Galmés, representa una herència platònica, o millor neoplatònica, a través de Plotí, que informa substancialment l'amor cortès i

l'amor místic entre els àrabs. Cal destacar que, en la tradició neoplatònica, la relació homosexual era considerada com a superior a l'heterosexual, en tant que no tenia res a veure amb l'aspecte carnal de la reproducció. Aquesta relació, concebuda com a purament espiritual, es presentava davant els sufís com la manera més apta per simbolitzar les experiències místiques entre l'ànima i Déu, tot sent precisament aquesta analogia, enriquida pel misticisme sufí, la que penetra en el camp del *Llibre d'amic e Amat*.

Posteriorment, permet accedir al lector a un món enormement atractiu, tot passant a estudiar el concepte d'enteniment i voluntat, i l'amor *nazar*. En aquest sentit, cita el lul·lista mallorquí Jordi Gayà, que observa unes constel·lacions conceptuais diferents de les establertes per la mística occidental, tot i que en la mística àrab, hereva de la teoria grega de les reminiscències gnòstiques, destaca de manera especial el concepte de memòria o del record, tal com veiem repetidament a Ramon Llull.

En el sufisme, afirma l'autor, la unió mística es troba basada en el record que s'articula en el *nazar* de la teoria sufí. Però *nazar* té com a primer significat «mirar», i l'expressió *nazar al-qalb*, «mirar amb el cor», realça el fet que el començament del pensament místic parteix d'una certa intuïció, fonamentada en el record, tot citant com a exemples a continuació alguns passatges significatius del *Llibre d'amic e Amat*, on aquesta figura és recollida.

De manera exhaustiva, l'autor dóna a conèixer, amb un minuciós examen de cada detall, les convergències existents entre el llibre de Ramon Llull i la més que evident influència sufí, en molts d'aspectes i conceptes, com per exemple: les senyes de l'amor, possessió i oblit, identitat de l'amic i de l'amat, l'amic com a espill de l'amat i viceversa; la paradoxa

de l'amor: mort en vida, el martiri d'amor, amor al no-ser, la follia d'amor, el coneixement de l'amat, etc.

Un cinquè bloc, també molt interessant, està dedicat a explicar l'analogia entre l'amor cortès en el món àrab, el seu codi poètic amorós, i el *Llibre d'amic e Amat*, tot afirmant que tots els motius temàtics de l'amor cortès existents en la lírica eròtica i mística dels àrabs apareixen al llibre de Ramon Llull, com l'obediència cega a l'amada, la sofrença joiosa, l'amor sense recompensa, o la mort d'amor, que són refinaments que no tenen cabuda en la ment d'un romà; a més de la necessitat de mantenir el secret d'amor, el cor pertorbador dels amants, la manifestació estrepitosa del dolor i el tema bàquic, freqüentment lligat al tema eròtic.

A continuació, tot demostrant posseir grans coneixements de filologia, A. Galmés estudia les peculiaritats lingüístiques en les obres de Ramon Llull en general, i en el *Llibre d'amic e Amat* en particular, per acabar amb unes conclusions molt encertades, al mateix temps que realitza una severa crítica a altres autors que, amb manca de rigor científic, han estudiat l'obra de Ramon Llull aquí comentada.

En definitiva, doncs, ens trobam davant la culminació d'un esforçat i laboriós treball, resultat de la gran ciència assolida per l'autor, exemple del rigor i amplitud que haurien de regir en tot moment els sempre difícils camins de qualsevol investigació.

Ramon Andreu

RUBIO, J. E. (1997): *Les bases del pensament de Ramon Llull*. València/Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

0 Temática.

1 Estructura.

2 Características generales.

0 *Les bases del pensament de Ramon Llull* es un libro que se enmarca dentro del renovado interés por la *Ars* luliana. Sin embargo, su objetivo no es el de realizar un análisis del *Ars* en su totalidad sino que, como su título indica, se ciñe al estudio de las primeras formulaciones que Ramón Llull hizo del mismo. Por este motivo, el autor ha tomado como eje conductor dos de las primeras obras del escolástico, el *Llibre de contemplació en Déu* y la *Art abreuçada d'atobar veritat*.

Estas dos obras son utilizadas para

fundamentar la tesis de base que recorrerá todo el libro: que la *Ars* luliana no es un sistema idéntico de principio a fin, centrándose en las etapas pre-artística y cuaternaria. Esta tesis viene a romper con la concepción clásica de un sistema cerrado y petrificado que, en muchos casos, ha actuado como definición del pensamiento luliano. De este modo, la *Ars* aparece como un sistema dinámico que se adapta a los continuos movimientos a los que estuvo sometida la vida de Ramón Llull.

1 El libro se divide en tres grandes bloques, precedidos por un prólogo y una introducción, acompañados de una

bibliografía. Después de situar su estudio en referencia al marco general de los estudios lulianos, el autor realiza con brevedad una relación de las declaraciones de principios que se aplican en este libro. Entre ellas destacan dos que, sin duda, condicionan el desarrollo posterior: [a] la ruptura con respecto a la consideración de que Ramón Llull es un autor o bien o loco o bien difícil y [b] la concepción del *Ars* como un sistema sujeto al cambio y a sucesivas modificaciones.

La primera parte está dedicada a un estudio exhaustivo del *Llibre de contemplació en Déu*, dividiéndose para ello en dos temas: [1] el *Llibre de contemplació* y su autor y [2] estructura y contenidos del *Llibre de contemplació*. Acompañan al primer tema una reflexión sobre el momento en que se escribe el *Llibre de contemplació* y su relación con la literatura de la época, ofreciendo como tesis central que esta obra de Ramón Llull no puede ser comprendida sin tener en cuenta dos tipos diferentes de contextualizaciones: la historiográfica, es decir, referente a los acontecimientos que suceden durante la vida del Dr. Iluminado; y la literaria, es decir, la ubicación de esta obra con respecto a las demás del mismo autor. Las páginas siguientes están dedicadas al análisis tanto del contexto histórico como del referencial dentro del *opus* luliano. Es destacable, dentro de este segundo apartado, la división y explicación de las cuatro etapas en que considera el autor que es divisible el desarrollo intelectual de Ramón Llull.

Una vez terminado el análisis del contexto, el autor procede al análisis del *Llibre de contemplación*. Esta investigación se inicia con la descripción de la estructura del libro, identificando cada parte, elaborando un índice y explicando los motivos y las consecuencias de esta

división. Le sigue una primera aproximación temática en la que se describen las líneas generales que fundamental la obra. J. E. Rubio señala cuatro bloques temáticos que permiten la articulación del libro: [a] la omnipresencia divina, [b] el pecado, [c] la demostrabilidad de los dogmas de la fe católica y [d] los atributos o dignidades divinas. Después de este análisis, el autor procede a un estudio de cada uno de los tres volúmenes que forman la obra de Ramón Llull, señalando en cada uno de ellos el tipo de estructura que se utiliza y el contenido que se adapta a ésta.

La segunda parte del libro está dedicada a un análisis general de la formulación cuaternaria del *Ars* luliano. Para ello, el autor inicia el estudio con una reflexión general sobre el estado del *Ars* durante el siglo XX, identificando y catalogando en líneas generales los tipos de afirmaciones que se han realizado sobre este sistema propio de Ramón Llull y los motivos y argumentos de las mismas. Esta sección termina con una declaración de principios del autor sobre lo cómo considera que debe ser entendido el *Ars*. A continuación se inicia un análisis pormenorizado del *Art abreuçada d'atobar veritat*, mediante [1] un estudio de su estructura y contenidos, en el que se incluye una descripción general de las seis figuras que conforman el *Ars* cuaternario; [2] una explicación del funcionamiento de los mecanismos del *Ars*, dividida, a su vez, en un análisis de la figura «S», de la suposición, la duda y la certificación y de la analogía elemental.

La tercera parte del libro se centra en el estudio del paso del *Llibre de contemplació* a l'*Art abreuçada d'atobar veritat*. Esta parte se inicia con un análisis del origen y funcionamiento de las figuras «A», «S», «T», «X» y «figura elemental», para continuar con la explicación del mecanismo del *Ars* ya desde un punto de

Este libro sirve, asimismo, para dibujar un Ramón Llull mucho más filosófico de lo que es tradicional creer. De hecho, los conceptos del *Ars* dejan de ser analizados –como sucede con una cantidad considerable de los estudios sobre Llull– como elementos ahistóricos y se reivindica de cada uno de ellos su pasado aristotélico y platónico cristianizado. Con ello se obtiene un *Ars* mucho más interesante de lo que es habitual y se extraen unas conclusiones que permiten comprender las reacciones de sus coetáneos y el amor y odio de los filósofos posteriores hacia el Dr. Iluminado.

1 Siguiendo esta idea, J. M. Ruíz Simón divide su discurso en dos grandes partes: [I] el arte de Ramón Llull y la ciencia sin «inventio» escolástica y [II] el arte y el sistema escolástico de las ciencias. En el primer bloque, se analizan las relaciones del *Ars* con la ciencia de su tiempo, describiendo desde las formas y las denominaciones bajo las cuales se ha concebido este sistema hasta la relación de la ciencia que propone Llull con la ciencia clásica y la filosofía moderna. Con ello, se intenta localizar el lugar del *Ars* dentro de dos tipos básicos de comprender las ciencias: «ars inveniendi» y «ars demonstrandi». Poniendo como punto clave en la primera a la dialéctica, se analizan los problemas que se generan de esta «ciencia» a causa de falta de certeza que produce el análisis de los fundamentos mismos de todas las demás. Asimismo, se plantea el problema de las formas de conocimiento que, basadas en la demostración, son incapaces de fundamentar sus propios principios.

Como resultado de esta primera parte, se concibe el *Ars* como un sistema intermedio entre el «ars demonstrandi» y el «ars inveniendi», tomando del primero la certeza con la que se llega a las conclusiones y del segundo la capacidad

de fundamentar los principios comunes a todas las ciencias, sin perder nunca de vista la división clásica de Aristóteles entre estos tipos de conocimiento y las posibilidades que se ofrecían dentro de la reflexión cristiana del siglo XIII. De este modo, el *Ars* se concibe como un sistema que, a pesar de utilizar la lógica y de sus semejanzas con tal ciencia, no forma parte ni de ella ni de la metafísica, su opuesto.

Por su parte, el segundo bloque está dedicado a un estudio más exhaustivo del *Ars*. El eje de esta sección lo forman tres bloques que se corresponden con el final de la primera parte, es decir, [I] las relaciones del *Ars* con la lógica del momento, [II] las relaciones del *Ars* con la metafísica y la teología y [III] un análisis general de las relaciones entre el *Ars* y las tres ciencias anteriores. Iniciándose con una introducción general a la lógica y el *Ars*, la primera sección contiene un análisis sobre las contradicciones aparentes que incluye el estudio de algunas obras de Ramón Llull, tales como el *Compendio logicae Algazelis* o el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, así como un estado del problema en relación con las inadecuaciones entre potencia y objeto, en la teoría de los puntos trascendentes y con lo que J. M. Ruíz Simón denomina la «falacia nueva». La primera parte consta asimismo de una segunda sección en la que se analiza el carácter inventivo y demostrativo del *Ars*, poniéndolo en relación con la dialéctica, las técnicas de deducción, el problema de los universales, el conocimiento *quia* y *propter quid*, la dialéctica platónica como base de la geometría antigua, la función inventiva de la hipótesis y los «lugares» del *Ars*. Sigue a esta segunda sección una tercera y última en la que se analiza el sistema de demostración *per aequiparantiam*.

El segundo bloque de esta segunda parte consiste en un análisis de los

problemas que se generan a partir de la teología y de la metafísica escolásticas y de las posibilidades del *Ars* como elemento supletorio de las mismas. Para ello se estudian conceptos importantes de la filosofía medieval como el de «sabiduría», así como se explica la forma en que Llull pretende establecer un puente entre la filosofía y la teología, obsesión que parece haber determinado gran parte de su obra. Asimismo se pone en relación el *Ars* con las demás propuestas del momento: las continuadoras del aristotelismo –sobre todo las promulgadas por Averroes– y las que continúan con el platonismo –formadas en base a las teorías de Agustín de Hipona y sus versiones bajomedievales. Se termina con la proposición de la Ramón Llull para constituir la teología como una ciencia al mismo nivel que las demás.

El tercer bloque está dedicado a un análisis general del problema de la fundamentación de los principios en base a la lógica y la metafísica, actuando a modo de conclusión de los puntos que se han estudiado hasta el momento. Volviendo a tomar el carácter más generalizador que caracterizaba la primera parte del libro, el autor analiza las relaciones del *Ars* y la lógica con las ciencias particulares y con los principios comunes para continuar con el mismo estudio pero substituyendo la lógica por la metafísica. El libro termina con una reflexión sobre la posibilidad de que Llull hubiera conseguido llegar la ciencia universal imposible de Aristóteles.

Acompañan a esta obra un apéndice que contiene las diferentes figuras que han conformado el *Ars* luliano y una explicación y contextualización de las mismas en los libros más importantes de Llull. Asimismo, el autor añade un índice de abreviaturas que completa una interesante bibliografía final tanto por su actualización como por el catálogo de ediciones de las obras del Dr. Iluminado que contiene.

2 Redactado en lengua catalana, este libro toma la estructura de una tesis doctoral –tal y como el mismo autor reconoce al inicio. Sin embargo, a pesar de lo que suele ser habitual en este género literario, el autor ha sabido darle el toque de especialización combinado con la voluntad de generalización no tan específica de este género que resulta muy agradable al lector. Es destacable del tipo de redacción la clara estructura que se sigue y la no repetitividad de las ideas.

Asimismo, este libro consta de un gran número de menciones a las obras originales de Llull y estudios sobre el *Ars* que permiten apoyar con solidez las tesis que aparecen. Con ello, se puede hablar de una obra sólida y bien argumentada a la vez que clara, explicativa y con un contenido innovador que permitirá a quien desconozca el *Ars* luliano acercarse a él al mismo tiempo que aportará nuevos datos al conjunto de estudios lulistas.

Antoni Bordoy

VEGA, A. (2002): *Ramón Llull y el secreto de la vida*. Ediciones Siruela, Madrid.

0 Sobre el tema.

1 Sobre la estructura.

2 Sobre la obra en general.

0 Nacido en el siglo XIII, Ramón Llull fue uno de los teólogos-filósofos más activos de su tiempo. En este libro, A. Vega ofrece una reinterpretación de su doctrina en términos generales a partir de la lectura de la *Vita coetanea*. Utilizando el agitado trasfondo de esta biografía, el autor describe los modos en que sus doctrinas se formaron y las intenciones subyacentes a cada una de ellas, analizando los temas más destacados: lenguaje, *Ars*, teoría del conocimiento o antropología, entre otros.

1 Dividida en siete partes, la obra de A. Vega intenta describir el desarrollo de las doctrinas de Ramón Llull en relación con sus procesos vitales. Siguiendo esta idea, en la primera parte describe cuatro fases de la vida del beato: «conversión», «formación», «contemplación» y «predicación», partiendo de la *Vita coetanea*. La segunda parte está dedicada a la interpretación de la doctrina del escolástico y, sobretudo, a la identificación de los símbolos que la acompañan (la «cristología», el «cuerpo de la contemplación» y el «descenso iluminado»). En esta sección se continua tomando la *Vita coetanea* como punto de partida, obra de la que el autor extrae las claves interpretativas de las doctrinas lulianas con la intención de ofrecer una nueva perspectiva temática.

La tercera parte está dedicada al análisis del lenguaje dentro del sistema luliano: «conversión y conversación», la «oración contemplativa», «lenguaje y destrucción» y el hablar de «los animales, los metales y las plantas». En ella se trata,

principalmente, las diferentes formas que adopta el lenguaje dentro de la obra luliana y la importancia de la relación entre *presentación del lenguaje* y *contenido del lenguaje*. El autor se permite incluso algunas menciones a filósofos posteriores al comparar el trabajo de Ramón Llull con el pensamiento de F. Nietzsche, filósofo alemán del siglo XIX famoso por sus doctrinas antimetafísicas.

Las cuatro siguientes secciones están dedicadas, por este orden, a un epílogo, titulado «hermenéutica del secreto», que contiene la justificación del uso de la *Vita coetanea* como clave interpretativa de todas las doctrinas lulianas; a una «selección de textos», en la que se incluyen fragmentos de los libros mencionados durante toda la obra; una «bibliografía» de las obras, tanto de Ramón Llull como sobre él, mencionadas a lo largo del libro; y una tabla cronológica que recoge los hechos más interesantes de la vida y del contexto del beato.

El contenido de cada una de las partes sigue una línea argumentativa clara que toma como eje central las declaraciones de Ramón Llull en la *Vita coetanea*. A. Vega separa en dos esta biografía para centrar su estudio en la parte que empieza tras las cinco apariciones de Cristo Crucificado, cuando Llull descubre que se siente vacío y decide dedicar toda su vida a llenar este espacio. En esta búsqueda en la que el beato afronta los problemas de la eternidad partiendo de su tiempo efímero, descubre el «secreto de la vida»: una «comprensión de la experiencia» interpretable como una «experiencia de la comprensión». Religión, lógica, teología y filosofía –según el autor– se entremezclan para generar nociones como

el *Ars* o la teoría de la contemplación, siempre orientadas por los dos objetivos básicos definidos al principio de la *Vita* –contemplar y predicar– a modo de una «filosofía de la acción».

2 La obra de A. Vega representa, sin duda, un agradecido intento de recuperar el Ramón Llull filosófico. No obstante y forma en que se presenta esta obra deja demasiados aspectos sin tratar. Basándose en una obra de carácter biográfico como forma de comprender las doctrinas lulianas, el autor parece olvidar todos los problemas que se derivan de este género literario del siglo XIII. Asimismo, al hecho de que las crónicas biográficas aparecidas a lo largo del siglo XIII y XIV contengan muchos elementos figurados, es necesario añadir que Ramón Llull escribe la *Vita coetanea* con la intención de justificar las acciones de su vida dentro de un marco socio-político determinado. En efecto, su biografía no es la consecuencia de su obra, sino que está escrita en función de las interpretaciones que pretenda dar a sus libros: en ciertos casos mal acogido, el beato intenta auto justificarse y eliminar las dudas que figuraban sobre él y su arte.

Al mismo tiempo, el libro respira un cierto aire anacrónico en el que se confunden las doctrinas y los conceptos del mundo griego, la Alta Edad Media y la filosofía moderna con los del lenguaje bajo medieval típico de los siglos XII-XIII e incluso el del propio autor. Si bien las comparaciones con Agustín de Hipona o el mismo F. Nietzsche resultan agradecidas, son demasiadas las confusiones terminológicas que se dejan entrever.

La correcta estructuración de los capítulos y las secciones contrasta con una sobredimensión de los fragmentos seleccionados a modo de anexo que, a su vez, no guardan una relación estricta con los temas desarrollados a lo largo del

libro. Asimismo, el conjunto global de las cuatro últimas secciones resulta confuso: una justificación del uso de la *Vita coetanea* ofrecida al lector que se ofrece al lector después de haber leído toda la obra; una descoordinación de los textos seleccionados en la que no se sigue un hilo conductor visible; y una cronología que, a pesar de ser necesaria, permite contextualizar tan sólo *a posteriori* las tesis que el libro sostiene. En consecuencia, aunque la intención que conduce al autor a redactar los epílogos es correcta, la estructura conduce a verla como un simple anexo dedicado a llenar espacios: de unas trescientas páginas que conforman el libro, el autor dedica tan sólo ciento treinta al contenido y más de ciento setenta páginas están dedicadas a anexos.

Sin embargo, cabe destacar la fidelidad a los textos lulianos y la gran cantidad de notas que, colocadas de forma correcta, no interrumpen la lectura del texto y, al contrario que los epílogos, resultan claras y precisas. En cuanto al texto, la considerable base filosófica que posee contrasta con la dificultad del lenguaje usado para expresarla y con las confusiones terminológicas y anacronismos conceptuales que pueden inducir al lector a perderse.

Ramón Llull y el secreto de la vida es un libro que se inicia con una idea correctamente elegida pero mal desarrollada. La escritura clara que caracteriza a este autor se ve oscurecida, en muchos casos, por las confusiones y anacronismos que utiliza en sus comparaciones. El lector no encontrará en esta obra ni una introducción válida al pensamiento de Ramón Llull ni una investigación filosófica de nivel.

Antoni Bordoy

SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph: *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag 2002 (Col: Hegel-Forschungen) (167 pp.).

Desde que Marx declarara que «lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final [...] es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de la enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo» (MEW Erg. I, 574 / OME 5, 417), han abundado los trabajos sobre el concepto de trabajo en Hegel, poniendo siempre de relieve la dialéctica que le es inmanente, y que a la vez es el modo de la autoproducción humana y del que resultan unas determinadas relaciones sociales y una determinada formación social. Si frecuentemente los trabajos han versado sobre la *Fenomenología del espíritu* y a veces, precisamente para marcar las diferencias, los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, sólo posteriormente se ha dirigido la atención a la *Filosofía del espíritu* (tal como la denomina nuestro autor, porque se reduce al estudio de la parte así titulada por Hegel) de 1805-06 o *Filosofía real*, tal como suele denominarse desde su primera edición por Hoffmeister en 1930, y tal como reza el título de la traducción castellana. Desde siempre se ha subrayado que dicho texto ofrece, dentro de su extrema sobriedad, característica de todas las obras hegelianas, un tono más abiertamente crítico con la sociedad capitalista. Quizás el tono destaque más debido al carácter más breve y esquemático, puesto que está presente prácticamente de modo idéntico en su obra de madurez de 1820, los *Fundamentos de la filosofía del derecho*,

aunque quede más diluido e incluso más racionalizado, más pensado, dando la impresión de más justificado.

La obra que presentamos es fundamentalmente un estudio del concepto del trabajo en la *Filosofía real*. Lo que sucede es que de la mano del concepto del trabajo el estudio se proyecta sobre toda la filosofía del espíritu, o por lo menos en lo que después se llamará el espíritu objetivo, de manera que viene a ser todo un estudio de toda la filosofía práctica –teniendo al trabajo como hilo conductor–, que posteriormente Hegel llamará Filosofía del Derecho. Porque para explicar el concepto del trabajo se hace necesario partir de la voluntad, de la estructura silogística de «lo volente», y llegar hasta la estructuración de la sociedad civil y las anotaciones sobre el «gobierno», es decir, lo que después será una amplia exposición sobre el Estado. El título de esta obra (*El concepto hegeliano del trabajo*), por tanto, no puede tomarse de manera restringida, sino que es estudiado como algo que afecta a toda la filosofía práctica, desde sus implicaciones subjetivas, económicas, sociales y hasta las políticas.

La obra está muy bien estructurada, dividida en una primera parte dedicada al concepto mismo del trabajo, entendido, según la definición hegeliana en esta obra como «la propia conversión inmanente en cosa» («*das disseitige sich zum Dinge machen*»); y en una segunda se intenta explicitar sus implicaciones sociales y especialmente la crítica social que conlleva.

El capítulo 1, que en principio podría parecer que apenas pertenece a la explicación del concepto del trabajo, se

muestra muy fecundo, porque se convertirá en una referencia continua que contradistinguirá el concepto hegeliano de otras interpretaciones, incluso de interpretaciones posteriores del mismo, y será determinante para la estructuración social. Este primer capítulo está dedicado a mostrar la estructura de la voluntad, la voluntad, o «lo volente», como dice Hegel, como un silogismo, cuyos términos son: lo universal es el fin, lo singular es el sí-mismo o sujeto agente, y el término medio es el impulso. Esta estructura revela una voluntad de «ponerse» o de «hacerse objeto» o «cosa», es decir de realizarse, darse realidad espacio-temporal, y ello de manera consciente (pp. 21. 23). Se empieza, por tanto, considerando la voluntad en su proceso de autorrealización, una de cuyas formas es el trabajo. El trabajo radica en la estructura de la voluntad y en la de la apetencia instintiva (p. 34). En este sentido este capítulo 1 expone «las premisas metafísicas» que subyacen a toda la filosofía práctica (p. 16).

Los dos capítulos siguientes tratan respectivamente del trabajo como actividad intencional, es decir, como una de aquellas actividades que de manera consciente y planificada se dirigen a la realización de un fin (capítulo 2); y del proceso de realización de una tal actividad intencional consistente en la posición de un fin y su realización (capítulo 3). El resultado procede de una actividad voluntaria propia, se consigue un objeto ya sabido por la consciencia (p. 16). Con ello se pueden descartar dos interpretaciones insuficientes del concepto hegeliano de trabajo: 1ª) el trabajo no consiste solamente en una producción poética de objetos, en una acción que termina en una producción de mercancías, sino que —además de la dimensión de autorrealización— implica que puede integrar por ejemplo el hoy llamado sector

servicios; 2ª) el trabajo no es una cosificación en el sentido de alienación, como suele interpretar la tradición marxista (G. Lukács, J. Habermas, A. Honneth) (pp. 39-40), ni una desnaturalización (A. Arndt), ni tampoco puede simplemente comprenderse como el simple paso del fin «de interior a exterior», como si la acción en general o el trabajo en particular no fuera más que la expresión de la consciencia, como hace E.M.Lange (pp. 40-46).

El capítulo 4 está dedicado al «medio del trabajo», a la herramienta, que ella misma es ya resultado de un proceso de trabajo anterior (y en este sentido tiene significado social, como acentuará posteriormente Lukács) y es el instrumento para conseguir el fin del trabajo: la satisfacción de lo apetecido. Hegel distingue entre herramienta y máquina, puesto que aquella sólo sirve para aligerar el trabajo del hombre, mientras que ésta puede incluso sustituirle, sobre todo cuando el hombre usa su astucia para aprovechar la fuerza de la naturaleza. De esta exposición quisiera destacar dos observaciones: 1ª) la máquina, en la medida que supera la deficiencia de la herramienta, consistente en su falta de unidad, da un proceso de producción que es la objetivación de la estructura de la consciencia trabajadora (p. 52); y 2ª) que la máquina a la que se refiere Hegel, aunque sin nombrarla, es la hiladera, en concreto la «spinning Jenny» (pp. 51-55).

La segunda parte, dedicada a la exposición del «trabajo en el contexto social», afronta dicha tarea distinguiendo —o mejor, siguiendo la distinción hegeliana— entre la perspectiva personal, del individuo, que ha de realizarse y ser reconocido socialmente (capítulo 5) y la perspectiva social (capítulo 6). La primera perspectiva se define por el reconocimiento, de manera que se denomina «el ser reconocido inmediato», cuyo sujeto o

resultado y protagonista es la persona, con lo que se da el paso del estado de naturaleza al de «ser reconocido». Dicho paso viene dado por la lucha a muerte, en la que el trabajo juega un papel importante. Ahí ya cabe distinguir dos clases de trabajo: el trabajo concreto, el dirigido a la satisfacción de necesidades, y el trabajo abstracto, dirigido a la producción de mercancías intercambiables, cuyo resultado, por tanto, no es de provecho inmediato para los productores, de modo que el trabajo se independiza respecto de las necesidades del particular (p. 67). Este trabajo se convierte en «totalmente mecánico», en el que es posible sustituir el trabajo humano por el no humano, puesto que consiste en la pura aplicación de la fuerza. Ciertamente que ello designa un fenómeno social, en el sentido de que en tal producción interviene la cooperación de una pluralidad de personas, pero que el trabajo se considere abstracto significa que se le considera todavía desde la perspectiva del singular. El trabajo abstracto conlleva el intercambio. En efecto, éste es el otro componente de la actividad social, por el que se da, según Hegel, un «retorno a la concreción». Para confirmar que el concepto de trabajo no implica alienación, el autor muestra interés en resaltar que para Hegel tanto el trabajo como el intercambio representan igualmente una «exteriorización» (*Entäusserung*) y, de momento, ninguno de los dos conlleva significación negativa (pp. 73-76). La calificación del trabajo y del intercambio como exteriorización significa que son una actividad intencional, por la que el individuo cubre de manera controlada sus necesidades; supone que los precios de los bienes son datos calculables; de hecho en este nivel del ser reconocido (perspectiva individual) se trata de una sociedad no capitalista. El trabajo y el intercambio son exteriorización que realiza un fin del

singular y con ello un medio para el sujeto.

La perspectiva de la sociedad civil (estudiada en el capítulo 6) presenta, en palabras de Hegel, «el desgarramiento superior de la voluntad». ¿En qué consiste dicho desgarramiento? El individuo trabaja no directamente para cubrir sus necesidades inmediatas, sino inserto dentro de una división de trabajo y de un intercambio de mercancías. De este modo se encuentra entregado a «lo general», a esta organización socio-económica, de la que necesita para cubrir sus necesidades, para tener un puesto de trabajo, para intercambiar, y para ser reconocido. «Pero lo general es su necesidad, que le sacrifica en su independencia jurídica», se ha vuelto dependiente del mercado, y éste no ofrece ninguna garantía ni estabilidad (p. 85). De este modo la libertad jurídica se ha convertido en necesidad, en no-libertad fáctica. Este es el hecho. Falta ver la razón, que nos dará al mismo tiempo el criterio normativo por el que Hegel critica la sociedad civil. El criterio normativo de la crítica a la sociedad económico-liberal es que el individuo no puede desplegarse como un sujeto autónomo, con capacidades socialmente valiosas, por lo que resulta ser sacrificado a lo universal que en principio debía servirle para ello (p. 95). Este sacrificio del sujeto al universal equivale a existir, según otra fórmula hegeliana muy traída por las interpretaciones posteriores, «a la manera de cosa». Del análisis hegeliano de la sociedad económico-liberal y su proceso de producción, del que resulta el sacrificio del individuo a lo universal, cabe destacar algunos aspectos, que no han perdido actualidad: 1) el aumento de producción, con lo que disminuye el valor del trabajo; 2) la multiplicación de las necesidades, 3) la mecanización del trabajo; 4) el dominio del azar en todo el conjunto; 5) la acumulación de riqueza (pp. 85-94).

El capítulo 7 está dedicado al estudio de la actualidad de la crítica hegeliana de la sociedad civil, llevando a cabo un estudio comparativo con otras teorías, como son la (neo)clásica de A. Smith, la marxista, y las más recientes de R. Sennett y U. Beck. En el concepto marxiano de trabajo distingue dos aspectos: la apropiación no pagada de fuerza de trabajo, donde se trata del trabajo como producción de valor (pp. 104-110), y el trabajo como objetivación de la esencia genérica (pp. 111-115). En la comparación del concepto marxiano del trabajo con el hegeliano el autor defiende una tesis rotunda: «la *Crítica de la economía política* de Marx en su conjunto no representa, respecto de la crítica hegeliana de la sociedad burguesa, ningún progreso» (p. 96). Uno de los argumentos para la defensa de dicha tesis, que resulta novedoso, es que el concepto marxiano resulta problemático porque «corresponde a una figura premoderna del espíritu» (p. 119, cf. 118-123), de modo que el «trabajo comunitario», desde el punto de vista hegeliano, no representa ningún modelo en las condiciones modernas en que se desenvuelve el trabajo social (p. 122), más bien parece pensado en una situación de sociedad doméstica, de relaciones familiares, y por ello el criterio normativo de valoración que le corresponde es el amor, el comportamiento no egoísta (p. 120).

Finalmente en el capítulo 8 se estudia la estructuración social, que resulta de la organización del trabajo y que, en parte también, se propone como salida de la situación de no-libertad en que se ve el individuo dentro de lo universal. Complementa la exposición de la concepción hegeliana del trabajo en 1805-06 con una exposición panorámica de la concepción que se propone en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de 1820 (pp. 142-153).

Se trata de un estudio riguroso que no desmerece de los grandes estudios clásicos sobre el tema, aunque presente divergencias bien fundadas respecto de ellos. Una divergencia fundamental reside en el modo de leer a Hegel y abordar el tema: en vez de buscar el significado de la crítica hegeliana a la sociedad civil en el contexto socio-económico (en esta perspectiva G. Lukács fue el maestro que abrió nuevos caminos de comprensión e interpretación), aquí se lleva a cabo un estudio muy pegado al texto, siendo, en muchos momentos, un comentario textual; este modo de abordar el tema muestra realmente la riqueza del texto y la hondura del pensamiento hegeliano, al mismo tiempo que se notan las conexiones con las exposiciones del Hegel maduro.

El rigor se nota incluso en el mismo modo expositivo o estilístico: sobrio y contenido, incluso parco en argumentaciones y referencias y explicaciones; las confrontaciones con otras interpretaciones casi simplemente se nombran, dando el argumento, pero sin grandes desarrollos; pero muy bien estructurado y ordenado, abriendo tanto la exposición general del tema como cada capítulo una breve exposición del problema en cuestión, desarrollando las diversas cuestiones en su orden preciso, y resumiendo en cada caso al final el resultado de dicha exposición. Alguna vez uno desearía que el autor explicitara más sus observaciones y diferenciaciones. Por indicar sólo un punto, que es clave en todo el trabajo: queda claro que el trabajo no es por sí mismo alienante ni cosificador, ni siquiera la misma división del trabajo y el intercambio (capítulo 5), sino la estructura social a la que el trabajador se ve remitido, de la que depende, pero a la vez ésta no le garantiza ni su medio de vida ni el reconocimiento, ni por tanto una vida digna; es en este sentido que la economía

de mercado es insocial; tal como se expone en el capítulo 7. La alienación no procede propiamente dicho del mercado, sino de la disfunción que ejerce la sociedad que crea dependencia sin crear la solidaridad necesaria para asegurar el medio de vida (cf. pp. 18s., 85, 95s.). En cambio, en el capítulo 7 se explica que el criterio normativo desde el que Hegel critica la sociedad civil es el concepto de exteriorización analizado en el capítulo 5, cuando ahí se explica que se trata de una función positiva, realizadora del fin de la actividad. Todo ello queda dicho y argumentado de modo convincente; lo que expreso es simplemente el deseo de una mayor explicitación, pues tratándose de diferenciaciones respecto de otras posiciones, distinciones sutiles, para usar el término de Bourdieu, uno agradecería mayor abundancia de detalles.

La concentración en el texto hegeliano en cuestión no le impide mostrar un manifiesto interés por ver la actualidad del pensamiento hegeliano, en concreto el de su crítica a la sociedad civil. De hecho ello ya figura en su intención, de modo abierto (pp. 15, 154). Este propósito de actualidad le da una amplitud de miras extraordinaria, ya que para el tratamiento del tema en cuestión no se cierra a una determinada «tradición» filosófica, sino que dialoga con la que le parece que haya aportado de manera decisiva al tema; así pueden verse referencias tanto a la

tradición analítica (Anscombe, para la cuestión de la intención), la marxista (Lukács, Habermas, Honneth), la liberal (desde A. Smith, hasta R. Sennett y U. Beck). Otra aportación que ha sabido aprovechar es el estudio del último decenio (N. Waszek, B.P. Priddats) sobre el pensamiento económico de Hegel y en concreto la influencia de los economistas escoceses, que han ampliado la visión –decisiva en su día– que ofrecieron los estudios, por otra parte clásicos, de Chamley.

En definitiva se trata de un buen estudio sobre el concepto hegeliano del trabajo, comprendido desde el surgir de la voluntad libre y racional del agente, hasta sus implicaciones sociales y políticas. Si su origen fue la tesis doctoral, dirigida por el Prof. L. Siep (Münster), ello no se nota por el acostumbrado abigarramiento de citas y referencias eruditas, sino en todo caso por su rigor y sobriedad. Por todo ello hay que felicitar al autor y hay que tomar nota de este grupo de investigadores de Hegel, especialmente de su filosofía práctica, que ya se ha ido formando en torno al profesor Siep, que destacan por su rigor y amplitud de horizontes en el planteamiento de las cuestiones.

Gabriel Amengual Coll