

ALEMÁN LAÍN, P., *Lo inconsciente de la filosofía. Una aproximación psicoanalítica a la tradición filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018, 205 págs.

Un sello con solera psicoanalítica como es Biblioteca Nueva, recordemos que las primeras Obras Completas de Freud vertidas al castellano vieron la luz allí por designio de Ortega en la traducción de Luis López-Ballesteros, es el que se ocupa de la edición del libro que presentamos. Buen presagio el de la editorial y también, desde luego, buen presagio la firma del prólogo a cargo de José Miguel Marinas; buenos presagios que, como trataremos de justificar en estas páginas, se verán confirmados con rotundidad. El autor, Alemán Laín, jurista-filósofo o, si prefiere, filósofo-jurista y, en todo caso, atravesado por un atreverse a pensar que conjuga con el psicoanálisis, nos ofrece un nutrido conjunto de recorridos con un final —triplemente— feliz. La conjunción planes-metas resulta, felizmente, recalquémoslo, fructífera. Los tres logros que se contabilizan en el tramo final del trabajo así lo constatan. Veremos cómo.

Los recorridos mencionados obedecen a dos diadas: en una, Lacan complementa a Freud; y, en la otra, Kant hace lo propio con Platón. Complementar suena a eufemismo pero, a decir verdad, no se me ha ocurrido mejor forma de dar nombre a dichas interacciones.

El propósito del libro constituye una genuina forma de «atreverse a pensar» (*Sapere aude!*), empleando la fraseología ilustrada-kantiana. La propuesta consiste en explorar y trazar un *Psicoanálisis de la Filosofía* (y no al revés): algo así como matar freudianamente al padre para, con *vis* emancipatoria

de signo kantiano, salir, ser capaces de salir, de la autoculpable minoría de edad.

Un ejercicio de emancipación en el que es fácil atisbar un doble punto de partida: el ortodoxo viene representado por Platón (no será ocioso recordar, nuevamente, que para el pragmatista Whitehead la tradición filosófica occidental no era más que una serie de notas a pie de página de la obra de Platón), luego culminado por Kant; y el heterodoxo, que no puede dejar en el olvido la sospecha advertida por Ricoeur, se fija en Freud y, luego, en Lacan. Es muy extenso el elenco de autores que desfilan por las páginas de un trabajo en el que se ha hilado cuidadosa y sutilmente; de tener que nombrar a alguno más de los cuatro autores que conforman las dos diadas referenciadas cabría destacar, con una doble «h» por slogan, a Hegel y Heidegger.

Cronológicamente, según lo expuesto, se parte de Platón. Y eso es tanto como decantarse, valiéndonos del trazo grueso, por el idealismo en detrimento del realismo. Fue Coleridge, el poeta lakista iluminado por el misterio y aficionado al láudano, quien llegó a afirmar que los hombres nacen platónicos o aristotélicos, y así morirán. No se elige, ¿será el inconsciente?, ser platónico-idealista (y, por ende, poner el acento en lo subjetivo y, llegado el caso, ser acreedor de un estado de ánimo optimista), o ser aristotélico-realista (y, en consecuencia, subrayar lo objetivo y, también llegado el caso, quedar instalado en el pesimismo). Con esto aludimos, en resumidas cuentas, a dos antropologías en liza que, *in the long run*, nos llevan a una nueva tensión que en el contexto occidental reaviva la pugna entre la versión continental, al modo rousseauniano, y la anglosajona, afín al tremendismo

hobbesiano que resucita —es un decir— el *homo homini lupus* de Plauto en *Asinaria*.

La contextualización que antecede, a fuerza de simplificar, no está exenta de polémica. El lector podrá juzgar qué estado de ánimo es el que motoriza el asombro, la admiración ante el mundo, que da origen al filosofar. Hemos hecho mención al estado de ánimo aun cuando sería más apropiado referirnos a esa energía que algunos llaman actitud, motivación... y otros preferimos llamar —nada más y nada menos— deseo. Y es que tender a la Filosofía en el diván del analista exige estar preparado para que la escucha de quien ve sin ser visto vaya desvelando la parte oculta del iceberg con que suele ilustrarse la imagen del inconsciente, más concretamente, y aunque suene a tautología, la imagen del deseo inconsciente.

El modelo que propone Alemán Laín se mueve en dos direcciones: una, que busca delimitar el alcance del narcisismo como móvil del filosofar postulado por Freud; aquí la obra se sirve de la noción de estructura psíquica de Lacan y del mito de Eros amante de la sabiduría; otra, que describe el mecanismo inconsciente del filosofar y su reflejo en el desarrollo de las filosofías históricas; aquí el autor se apoya en el mito de la caverna, y ejemplifica su tesis con el estudio pormenorizado de las filosofías de Platón y de Kant desde la perspectiva del modelo propuesto.

El plan de la obra permite así distinguir tres partes. En la primera (capítulos 1 a 4), a la pregunta por lo afectivo que subyace al asombro ante el mundo como principio del filosofar sigue la delimitación del alcance del narcisismo en el filosofar y de la analogía freudiana entre filosofía y paranoia. La conclusión aquí es que es la estructura psíquica neurótica (a diferencia de las otras dos, psicótica y perversa) la que precipita la «idealización» en el filosofar.

La segunda parte (capítulos 5 a 9) describe el mecanismo inconsciente del filosofar distinguiendo entre un primer momento, de retracción afectiva, y uno segundo, análogo a una proyección, en correspondencia con el doble movimiento afectivo que Freud describe en la paranoia. Este movimiento subyace, según el autor, a la admiración

ante el mundo en el comienzo del filosofar, pero también al desarrollo de las concretas filosofías históricas. Así, a la crítica de la filosofía anterior en que comienza toda filosofía (*pars destruens*) subyace una retracción afectiva, que permite al filósofo ver el aspecto proyectivo de la filosofía anterior, y a la parte constructiva (*pars construens*) subyace algo análogo a una proyección, cuyo contenido es un *ideal del yo* cultural. Esta secuencia en la que a la *parte crítica* le sigue la *parte constructiva* recuerda al famoso lema de Proudhon, *destruam et aedificabo*, que tan bien se describe, a su vez, en el mito del ave Fénix. Esta segunda parte de la obra ilustra sendas fases —crítica y constructiva— del filosofar con el mito de la caverna platónica, primero, y con la teoría de los cuatro discursos de Lacan, después.

Y, finalmente, la tercera parte (capítulos 10 a 12) describe cómo el mecanismo afectivo del filosofar se refleja en las obras platónica y kantiana, según el modelo propuesto. En la filosofía platónica, la parte crítica desvela la proyección en que incurre la sofística; la parte constructiva corresponde a la teoría de las Formas: las Formas, se nos dice, son la proyección de las definiciones buscadas en la fase crítica, como reflejo del movimiento afectivo que subyace al filosofar. Finalmente, la obra describe el salto de la metafísica a la ética en la filosofía kantiana. De la *Crítica de la razón pura* (1781), que anuda la parte crítica de la metafísica, se pasa a la *Crítica de la razón práctica* (1788) y a la *Crítica del juicio* (1790), que son las que conforman la parte constructiva de la nueva filosofía kantiana. El imperativo categórico se concibe aquí, en analogía con el superyó, como el aspecto formal o normativo de un nuevo *ideal del yo* cultural, el ideal ilustrado de la Razón, que constituye el punto de llegada de una filosofía que se erige en filosofía moral. Ese ideal, añadámoslo, no es incompatible, según el autor, con el *ideal del yo cristiano*.

Son tres, en última instancia, los logros demostrativos de la utilidad del modelo de *Psicoanálisis de la Filosofía* propuesto; a saber: como herramienta para el estudio de la historia de la filosofía (la intrahistoria unamuniana, a nuestro parecer, planea sobre

esta primera funcionalidad); como regla de contención —o higiene— del pensamiento (se trata de reparar, pues, en los puntos débiles a la hora de contrastar la solidez del salto de la fase crítica de la filosofía anterior —superada— a la fase constructiva de la nueva filosofía —proyectada—) y, por último, como un ejercicio en el que perspectiva histórica (*ergo* cultural) se abre paso luego del tránsito operado desde la metafísica a la ética.

La presentación de este fecundo estudio de Alemán Laín en que se describe, entre otras cosas, el papel de la idealización en el filosofar, como un *Psicoanálisis de la Filosofía*, que permite emparentar el filosofar con la estructura psíquica neurótica, propicia conjeturar en sentido análogo en torno a la «sublimación» como *Psicoanálisis del quehacer artístico*: en tal caso no sabríamos bien si emparentar el arte con la psicosis (el método paranoico-crítico daliniano podría apuntar en esa dirección) o con la perversión (tal vez el *Art Brut* de Jean Dubuffet podría prestar cobertura a esta otra posibilidad).

Terminamos por decir, como una nueva «vuelta de tuerca» (*The Turn of the Screw*) a lo Henry James, que el tránsito sugerido esta vez podría tener lugar de la ética a la estética: la acción de conjeturar en que hemos acabado enredados se detiene, al menos intentamos sujetarla, con el parafraseo nietzscheano a propósito de *nulla ethica sine aesthetica* (¿y/o viceversa?). – LUIS BUENO OCHOA (lbueno@icade.comillas.edu)

LANCEROS, P., *Apocalipsis o Libro de la revelación*. Edición bilingüe de Patxi Lanceros. Con las 26 ilustraciones originales del taller de Lucas Cranach. Madrid, Abada, 2018, 234 págs.

No es exagerado afirmar que uno de los edificios más visitadas en nuestro país desde el lejano siglo XII es la Catedral de Santiago de Compostela. Y en ella, una de las obras que mayor atracción despierta es el Pórtico de la Gloria, obra del Maestro Mateo que compone en piedra ese momento triunfal del juicio final en el que se reordena la creación mediante la justicia divina que

salva y condena. Toda la escena, incluido el espectacular coro de los veinticuatro ancianos, hubiese sido imposible sin el libro que, como ningún otro, ha traspasado la historia de nuestra cultura: el *Apocalipsis* escrito por Juan, hermano de Santiago el Mayor, los hijos de Zebedeo según la tradición cristiana.

Pocos textos, por no decir que ningún otro, de nuestra tradición cultural han ejercido la influencia y padecido los problemas que este enigmático libro, escrito probablemente a finales del siglo I en algún rincón de Asia Menor por alguien que afirma ser Juan y haber recibido *la revelación* de la que da cuenta en esta obra. Obviamente, hablamos de un texto teológico, vinculado a una fe y con intención de alimentarla, presumiblemente en condiciones tenidas por muy adversas por sus presumibles destinatarios. Un texto que, además, resulta extraño en el conjunto de los libros que componen el Nuevo Testamento, tanto por su tono (la apocalíptica, si es que fuese un género literario, no es un género cultivado en ese grupo de libros, sino más propio del Antiguo Testamento o del período inter-testamentario), como por sus referencias teológicas y su propia elaboración de unas temáticas muy alejadas de los demás textos del NT. Es ahí, en esa extrañeza, incluso incomodidad, que está en el texto y en su contexto, donde la traducción y el estudio inicial que ofrece la edición que comentamos, manifiesta todo su potencial. Porque además de un texto teológico, una y mil veces comentado, el *Libro de la Revelación* es también un libro cuya influencia en la configuración del imaginario político, cultural, cultural, temporal y simbólico de nuestra cultura no tiene parangón. Desde los famosos “beatos”, pasando por el pórtico de la Gloria, la escena del juicio final de la Capilla Sixtina, las ilustraciones de Lucas Cranach (magníficamente reproducidas en la presente edición), y hasta Beckman, Dalí o Paul Klee, el arte ha bebido copiosamente de esta fuente. Desde que Agustín de Hipona escribiera *La Ciudad de Dios* y se fraguase la teoría de las dos espadadas en el medievo, el ejercicio del poder y el arte de la política quedaron marcados por la tensión entre el derecho y la justicia,