

la argumentación de la autora, para quien la *Lógica* no es sólo una parte del sistema hegeliano, sino una ontología (p. 209). La vida es lo que caracteriza el movimiento de la efectividad.⁹

El proceso de la idea en cuanto vida tiende justo a la unificación de lo subjetivo o conceptual con la realidad u objetividad. Tal es la unidad de ambos extremos que Hegel llama “concepto” (p. 186).

BIBLIOGRAFÍA

Leyte, A., 1998, “Schelling: una biología teológica”, *Thémata*, vol. 20, pp. 89–106.

Lenoir, T., 1981, “The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era”, *Studies in History of Biology*, vol. 5, pp. 111–205.

ZAIDA OLVERA

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

zaida.olvera@uaem.com

Alberto Fragio, *Paradigmas para una metaforología del cosmos. Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, México, 2016, 254 pp.

Las metáforas son peligrosas. Con las metáforas no se juega. El amor puede nacer de una metáfora.

Milan Kundera

Un libro que intente emprender una historia mínima de las observaciones y los relatos en torno a los cielos y sus *confabulatori nocturni*¹ supone un auténtico

⁹ Sell reformula su tesis y afirma que: “Sólo bajo las condiciones del pensamiento dialéctico es posible pensar el concepto viviente” (p. 216). Para justificar esta tesis, cita un importante pasaje en donde Hegel afirma: “En la ciencia lo dialéctico en su esencia determinada es el movimiento *avanzante*, autodeterminante del concepto. En general es, sin embargo, el alma moviente y viviente, ya sea en cuanto proceso exterior o como impulso, necesidad [*Bedürfniss*] y actividad propia [...]. La dialéctica acontece como en cada conciencia o pensamiento, también en todo ser del mundo [...]. Lo simplemente muerto sería lo no-dialéctico, lo meramente comprendido por el entendimiento [*das rein Verständige*]” (GW 23/1, 22; Sell, p. 218).

¹ Con este término, Borges se refiere a los cuentacuentos de Isfahán, Bagdad y Alejandría que en las noches se reunían bajo el cielo estrellado a narrar historias y fábulas del astro macedónico que fue Alejandro Magno (Borges 2009, pp. 65–66).

desafío en pleno siglo XXI a los saberes contemporáneos y a su exacerbado patriotismo disciplinar disfrazado de apertura y dispersión paradigmática de sus marcos teóricos y metodológicos. *Paradigmas para una metaforología del cosmos. Hans Blumenberg y las metáforas del universo* de Alberto Fragio nos empuja a vislumbrar nuevas perspectivas sobre los límites de la observación y la solvencia de los observadores que asedian todas las operaciones de observar desde los islotes que median entre los saberes y sus remanentes del pasado. Fragio nos lega una suerte de historia *intelectual* de los relatos y postulados de astrónomos, físicos, astrofísicos y astrólogos (*contemplatori caeli*) sobre el cosmos y en torno a otros enunciados que han sido problematizados y rehabilitados en el saber cosmológico en unos tiempos y espacios determinados.

Esta reseña aborda cuatro temas fundamentales que, desde mi punto de vista, articulan en forma transversal los postulados del libro de Fragio: a) el orientalismo en lengua alemana como trasfondo espiritual, estético y cultural del saber cosmológico entre el siglo XIX y principios del XX; b) la reflexión en torno al concepto de “observación” desde la metafórica del *contemplator caeli* en el texto; c) el riguroso análisis filosófico de Blumenberg en torno a ciertos autores como Weizsäcker, Jordan y Hawking; d) la distinción entre los conceptos y las metáforas según Blumenberg a la luz de un cuento-ensayo de Borges y la perspectiva foucaultiana.

Llama la atención que el primer capítulo del libro inicie y concluya a la manera del romanticismo alemán —que va desde el último Goethe hasta Nietzsche—, marcado por su permanente fascinación por el Oriente y las civilizaciones más antiguas. En palabras de Edward Said: “el Oriente alemán era casi exclusivamente un Oriente erudito o, al menos, clásico [. . .], pero nunca fue real como Egipto y Siria lo fueron para Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli o Nerval”.² Conviene traer aquí unas notas mínimas sobre este orientalismo en lengua alemana: el propio Goethe, fascinado por Hafiz (o Jafez como lo llama Borges) y Jayyam, nos legó su *Diván de Oriente y Occidente (Westöstlicher Diwan)*;³ Herder fue de los primeros en interesarse por el espíritu de los pueblos, entre ellos el de la India, en sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784–1791)*; su discípulo, Friedrich Majer (1772–1818), escribió *Brahmán o el brahmanismo como la religión de los hindúes* (1818); Friedrich von Schlegel (1722–1839), quien fue el primer profesor de sánscrito en Alemania, en 1818, publicó *Acerca de la lengua y la sabiduría de los indios (Über die Sprache und Weisheit der Indier)* y, junto con su hermano, August Wilhelm von Schlegel (1767–1845), tradujo el *Ramayana* durante las primeras décadas del siglo XIX; Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) consideraba las filosofías de la India un idealismo exaltado, razón por la cual el propio Schlegel llegó a afirmar que el “Oriente era la forma más pura de romanticismo”⁴ y que había que bus-

² Said 2009, pp. 42–43.

³ Said 2009, p. 43.

⁴ Said 2009, p. 191.

car esa tendencia en la India. El propio Marx recurre a Goethe para “definir la noción de sistema económico asiático en su análisis sobre la dominación británica de la India escrito en 1853”.⁵ Nietzsche prácticamente depositó las esperanzas de una *educación sentimental* alemana y europea en la sabiduría de su Zarathustra —“ese Dios oriental”,⁶ “este sabio de Oriente”,⁷ “el bailarín [...] el ligero”—⁸ y en los versículos danzantes de Dioniso.

Se podría agregar a esta lista a Alexander von Humboldt, amigo íntimo de Goethe, y a quien podríamos considerar un “orientalista” porque en su tiempo se creía que América era “las Indias” y, después, las “Indias occidentales”. Entre sus obras figuran *Vue des cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique* (1810), *Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau Continent* (1814–1834) y *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne* (1811).

El primer capítulo concluye con un episodio de la cosmogonía islámica que se transpone a una coyuntura política en Palestina y en la que se menciona la peregrinación de Yasser Arafat a la Meca, lugar sagrado que rememora el suceso mítico fundacional de una piedra negra que desciende de los cielos en los tiempos de Abraham, y por la que hoy las afiebradas multitudes dejan literalmente la piel para poder alcanzarla y tocarla con las manos. Dicho pasaje evoca de manera implícita otro episodio mítico y espiritual que narra los viajes (*al-'isrâ' wa al-mihrây*) que Mahoma, montado en un animal mitológico, realizó a los siete cielos para concretar el pacto que iba a firmar con la divinidad para los rituales litúrgicos que debían seguir los musulmanes. De ahí surge el preciado *Libro de la escala de Mahoma*, fuente de donde Dante Alighieri, según Miguel Asín Palacios, idea su *Divina comedia* y, de esta forma, el infierno y la idea del mal entran en la cosmovisión celestial de la cristiandad. Es también por causa de este libro del viaje de Mahoma que Dante condena al profeta al infierno y *se apiada* de Averroes, a quien le asigna el purgatorio. Para disculpar a Dante, Rafael Sanzio, en los murales celestiales de la Santa Sede, libera al Comentador de Aristóteles en *La escuela de Atenas* (1509–1512), la pintura —si se me disculpa el anacronismo— más *orientalista* del Renacimiento.

Con una expresión de Jerry Brotton, podemos decir que el orientalismo alemán puede considerarse una suerte de “despensa” espiritual y filosófica del saber astronómico en lengua alemana o, en palabras de Foucault, que es “el archivo de su tiempo”.

El segundo asunto al que me quiero referir es a la noción de “observación” que el autor emplea de manera continua a lo largo del texto con distintos enfoques teóricos y presupuestos filosóficos. Si la cosmología es un saber que implica explorar el pasado a través de sus mitos de iniciación, la astronomía es el saber de la observación *par excellence*. A diferencia de la cosmología, que

⁵ Said 2009, p. 212.

⁶ Nietzsche 2010, p. 174.

⁷ Nietzsche 2010, p. 188.

⁸ Nietzsche 2010, p. 197.

es una faena ya clausurada desde los tiempos remotos y en la que no se puede intervenir, la astronomía —si se me permite la observación— podría tener una triple condición teórica y filosófica:

- a) Observar *como* observaban los predecesores (Tales, Siracusa, Ptolomeo, Hipatia), es decir, retroceder a un pasado contextual para adquirir la noción nítida de observar “por primera vez” el cosmos; en otras palabras, para observar los cielos habría que ser Tales, Siracusa, Ptolomeo e Hipatia.
- b) Observar *cómo* observaban esos autores, es decir, acceder desde el presente a una especie de archivo de las disposiciones discursivas, reglas de funcionamiento y el complejo proceso de ordenamiento, mantenimiento y represión de los enunciados en torno a un objeto, por ejemplo, la muerte, el amor, la ética o el arte. En otras palabras, observar desde el presente parte de la premisa de que no se puede observar *per se*, sino que es una condición *sine qua non* de una observación mediada, antecedida, condicionada, guiada. Por lo tanto, sugiere un ejercicio de traducción en el que no se sacrifica al mensajero, ya que la voz del pasado siempre tendrá la autoridad y condiciona la forma en que desde el presente articulamos una serie de enunciados que se acumulan alocadamente hasta el infinito.
- c) Podríamos llamar a esta última etapa “observar para el futuro”, y se relaciona con un proceso más reciente que supone una ruptura teórico-metodológica en la que las observaciones del pasado quedan inhabilitadas por su inoperancia teórica y funcional en el presente y auguran un nuevo espacio de renovación discursiva que abre los cielos para nuevos *contemplatori caeli* del nuevo milenio con las herramientas sofisticadas de las que disponemos actualmente. Al mismo tiempo, la astronomía como saber adquiere lo que Foucault llama “dominio de memoria”, en el que se va archivando como huella la compleja serie de “relaciones de filiación, de génesis, de transformación, de continuidad y de discontinuidad histórica”.⁹ En este periodo se podría incluir la vasta producción divulgativa que pretende, en primer lugar, hacer más accesible la astronomía a la sociedad y, en segundo lugar, sofisticar y complejizar el propio proceso por el cual atraviesa la observación astronómica contemporánea. Esta tercera etapa astronómica fue presagiada por la literatura de la ciencia ficción de la mano de Julio Verne en *De la tierra a la luna* (1865), H.G. Wells en *La guerra de los mundos* (1895), Karel Capek en *La fábrica del absoluto* (1922), Ray Bradbury en *Crónicas marcianas* (1950), Clifford D. Simak en *Un anillo alrededor del sol* (1952), Arthur Clarke en *El fin de la infancia* (1953), Philip K. Dick en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (1968) y William Gibson en *Neuromancer* (1984). No obstante, Isaac

⁹ Foucault 2010, p. 79.

Asimov, quien fue profesor de bioquímica en la Facultad de Medicina en la Universidad de Boston, merece una consideración especial por combinar en forma magistral la ciencia ficción con la literatura de divulgación científica. Por poner un ejemplo, en 1957 tituló una serie de relatos *Con la Tierra nos basta. El pasado muerto y otros cuentos* y, en 1995, tituló de manera contradictoria y funesta *Adiós a la Tierra* a su última colección de cuentos.

En cuanto al tercer tema que me interesa discutir, llama mucho la atención la forma en que el autor nos dibuja a Blumenberg y nos lo presenta de una forma peculiar. Esta peculiaridad alude a los otros que conviven de forma paradigmática con el filósofo oficial, o al menos desde el séquito público desde el cual interactúan los filósofos y pensadores desde hace medio siglo. ¿Quién es este Blumenberg que aparece y desaparece continuamente en este libro y, al aparecer, lo hace de forma marginal, en otras lo hace con un rigor exacerbado y hasta con un dejo de engreimiento? ¿Por qué apostarle a un libro que sólo lleva su nombre de manera marginal¹⁰ y corrobora en efecto ese estatus marginal? ¿Se puede marginar aún más a una figura ya marginada y quizá condenada a esa condición? ¿Qué piensa Alberto Fragio de Blumenberg? ¿A qué se debe el interés por otorgarle o, más bien, por confirmar su condición marginal en la filosofía? Esta forma de tratar a una figura marginal sugiere al mismo tiempo una suerte de observación que apunta a los márgenes, al límite propio de toda observación que sólo se interesa por lo que quedó en los márgenes y en los intersticios. ¿Ante qué tipo de deconstrucción nos coloca Alberto Fragio?

El autor plantea que Blumenberg no sólo fue un testigo prominente de la astronomía en la segunda mitad del siglo XX, sino que participó en la discusión con Albrecht Unsöld en la Universidad de Kiel algunos años después de la Segunda Guerra Mundial, con Carl Friedrich von Weizsäcker también en dicho recinto y en la Universidad de Hamburgo, y con Pascual Jordan a quien le repriminó por su pasado nazi además de su exaltación religiosa. El autor dedica al tema casi trece páginas en las que sobresale la acusación de Blumenberg a Weizsäcker por su contribución en la construcción de la bomba atómica y su debate en torno a la modernidad y la lucha por su secularización *desteologizada*. Su intensa afinidad con el mundo de los griegos y el orden de los mitos lo acercaron a los cielos de Copérnico, del cual dedujo que fue clave en la transición de un cosmos gobernado por las fuerzas divinas hacia un mundo reformado¹¹ cuya conciencia devela un quiebre y abre el paso a lo moderno porque, según Blumenberg, la astronomía revela el otro rostro, oculto, retirado de la morada religiosa, de la conciencia ontológica del hombre y, por ello, augura una suerte

¹⁰ Su nombre no aparece en la portada, sino sólo en la portadilla y en la contraportada.

¹¹ Sería interesante discutir aquí la pertinencia de situar a Copérnico, Lutero (1483–1546) y Spinoza (1632–1677) como vasos comunicantes de otros obradores de este pensamiento reformista.

de condición experiencial del hombre en torno a sus distintos e interminables relatos astronómicos.

En otros términos y según la misma tónica, resulta reveladora la recepción de Blumenberg a la figura y obra de Stephen Hawking. Su recepción es muy anecdótica, por no decir nula. El repentino éxito editorial de Hawking —según Blumenberg inexplicable desde el punto de vista científico— y su ascenso al pedestal astronómico gobernado por Galileo, Copérnico y Einstein marcan un quiebre en el mundo de la ciencia contemporánea en el que el rigor académico y científico deja paso a la literatura de divulgación científica como un nuevo saber que se debate entre la ciencia ficción y el periodismo científico. Los comentarios plenos de escepticismo, tedio y ambigüedad en torno al “curioso” éxito editorial de Hawking afirman que se trata de un fenómeno de masas impulsado por el auge de los *bestsellers* y no un acontecimiento propiamente científico. Frago se atreve a cuestionar el excesivo rigor de Blumenberg y reivindica la labor de divulgación científica que hace posible una recepción de la historia de la astronomía para un público más amplio y sin antecedentes o inquietudes exclusivamente científicos. Blumenberg nos recuerda que Baudelaire en su tiempo lamentaba la crisis del genio pictórico y repudiaba la aparición de la fotografía para “los pintores fracasados, muy poco dotados o demasiado perezosos para terminar sus estudios”.¹² El romanticismo de Blumenberg —y de Baudelaire— no podría ignorar la calidad literaria y los tesoros ilustrativos de un pasaje como éste:

Esculpidas en los blancos muros de la iglesia Riverside de Nueva York, las imágenes de seiscientos hombres famosos —santos, filósofos, reyes—, inmortalizadas en piedra, contemplan el espacio y el tiempo con vacíos ojos imperecederos. [...] Es notable que Einstein sea el único sabio vivo de los representados en toda la galería esculpida de muertos ilustres.¹³

Blumenberg, quien era un asiduo “consumidor” de la historia del arte,¹⁴ tal vez habría hecho una excepción con este pasaje y habría empezado a considerar que, desde el último tercio del siglo pasado hasta nuestros días, el género de la divulgación científica es fundamental para la ciencia y el mundo *fantasmático* de la literatura.

Por último, me interesa centrar esta reseña en lo que considero que es la parte más representativa no sólo del libro, sino de la articulación teórica y metodológica de todos los saberes contemporáneos. Y aquí apunto a la pareja que forman el concepto y la metáfora porque en este contorno se despliega

¹² Thuillier 2014, p. 53.

¹³ Barnett 2013, p. 7.

¹⁴ ¿Acaso la historia del arte no es una suerte de “literatura de divulgación artística”, como lo que realizaban el propio Baudelaire o Zola para promocionar a sus amigos impresionistas? Si suponemos que es así, Blumenberg ensalzaría la literatura de divulgación científica.

la imposibilidad de un eje y la búsqueda permanente e inexpressable del otro eje; además, en el dominio de la metáfora se mueve el hilo conceptual y la capacidad de distinguir en términos conceptuales los objetos que estudiamos empírica o científicamente.

Desde hace dos lustros nos encontramos en una coyuntura en las ciencias sociales que podríamos definir como “giro espacioconceptual”. En esta perspectiva se muestra, por un lado, la condición espacial de un concepto, es decir, su capacidad de movimiento, su incapacidad de localización y, por ende, su permanente errancia y transformación; por otro lado, devela una inquietud conceptual por el propio espacio y apunta hacia el dominio de lo espacial. En ambas condiciones se reflexiona sobre el límite, el quiebre y la discontinuidad.

También se podría hablar de un “giro metaforológico” en el que los saberes contemporáneos, al saberse incapaces de controlar y, por ello, verificar los mecanismos instrumentales de corte teórico y metodológico, traspasan y transfieren marcos de referencia a otros dominios de positividad de los cuales reciben de manera circular otros modos de representación conceptual y metafórica. Este escenario de máxima efervescencia y dispersión paradigmática devela una transición de lo espacial a una suerte de transespacialidad, una constante insistencia por el ser de la diferencia que media entre la frontera de estos saberes contemporáneos, una disposición operativa de reflexionar constantemente en torno a las observaciones que realizan estos mismos saberes sobre sí mismos y, al mismo tiempo, respecto de otros saberes con los que comparten esta transversalidad identitaria y lo que Fernando Betancourt llama “pluralidad epistemológica”.¹⁵

Esta superficie gelatinosa de las ciencias sociales reprime la frigididad de los conceptos y estimula la savia del mundo de las metáforas que no sólo habla del mundo de la vida, sino que lo forja, lo canta y lo acuna. La metaforología es, entonces, un proceso de reflexión constante sobre el dominio de las metáforas durante el periodo de avistamiento conceptual que Foucault denomina “nivel preconceptual”, este cabo de génesis, gestación y gnosis. Este lenguaje metafórico, derrotado en su condición operativa de aprehender el afuera y, por ende, en duelo constante, se expresa y juega su vida en el dominio de la representación, donde las categorías, los conceptos y los constructos disciplinares deben reducirse en su *Bildung* y adquieren presencia en una red conceptual que los hace ser “simples medios para imaginar”¹⁶ y conquistar así el indomable reino del sentido eventual. Se podrían ofrecer varios ejemplos de esta imaginería representativa que nos recomienda Foucault: “Vosotros, los que creéis” (Corán, II: 153); “A quienes hayan creído y obrado bien, su Señor les dirigirá por medio de su fe. A sus pies fluirán arroyos en los jardines de la Delicia” (X: 9); “Quien no es capaz de mentir no sabe lo que es la verdad”;¹⁷ “Imaginemos que

¹⁵ Betancourt Martínez 2015, p. 116.

¹⁶ Foucault 2012, p. 369.

¹⁷ Nietzsche 2010, p. 194.

el aparato psíquico”;¹⁸ “Sólo quienes no saben leer se asombrarán de que lo haya apresado más claramente en Cuvier, en Bopp y en Ricardo que en Kant o en Hegel”.¹⁹ Borges, en uno de sus mejores cuentos, “La busca de Averroes”, elige un epígrafe de Renan que reza: “S’imaginant que la tragédie n’est autre chose que l’art de louer”.²⁰ En ese mismo cuento, el escritor argentino nos dice: “Imaginemos que alguien muestra una historia en vez de referirla”.²¹

A finales de los años treinta, Borges ya admitía la *inconcepcuabilidad* de los conceptos. “La busca de Averroes” se puede considerar su primera incursión en esta ardua excavación en la que nos muestra a un Averroes desconcertado ante dos vocablos que desconocía: “tragedia” y “comedia”,²² ya que, según Borges, el cordobés “trabajaba sobre la traducción de una traducción”²³ porque desconocía tanto el griego como el siríaco. El cuento prosigue así:

Una tarde, los mercaderes musulmanes de Sin Kalán me condujeron a una casa de madera pintada, en la que vivían muchas personas. No se puede contar cómo era esa casa, que más bien era un solo cuarto, con filas de alacenas o de balcones, unas encima de otras. En esas cavidades había gente que comía y bebía; y asimismo en el suelo, y asimismo en una terraza. Las personas de esa terraza tocaban el tambor y el laúd, salvo unas quince o veinte (con máscaras de color carmesí) que rezaban, cantaban y dialogaban. Padecían prisiones, y nadie veía la cárcel; cabalgaban, pero no se percibía el caballo; combatían, pero las espadas eran de caña; morían y después estaban de pie.

[...]

No estaban locos —tuvo que explicar Abulcásim—. Estaban figurando, me dijo un mercader, una historia.²⁴

El cuento continúa cuando de repente encontramos que:

[Abdelmálik] urgió la conveniencia de renovar las antiguas metáforas; dijo que cuando Zuhair comparó al destino con un camello ciego, esa figura pudo suspender a la gente, pero que cinco siglos de admiración la habían gastado.

[...]

¹⁸ Freud 2005, p. 530.

¹⁹ Foucault 2012, p. 321.

²⁰ Borges 2010, p. 582.

²¹ Borges 2010, p. 585.

²² Ninguno de los dos vocablos existía en el pensamiento árabe-islámico antes de Averroes.

²³ Probablemente todos, al menos en el siglo XXI, trabajamos siempre desde esta encrucijada.

²⁴ Borges 2010, p. 585.

Con menos elocuencia —dijo Averroes— [...] que [...]. En Alejandría se ha dicho que sólo es incapaz de una culpa quien ya la cometió y ya se arrepintió; para estar libre de un error, agreguemos, conviene haberlo confesado. Zuhair, en su mohalaca, dice que en el decurso de ochenta años de dolor y de gloria, ha visto muchas veces al destino atropellar de golpe a los hombres, como un camello ciego; Abdalmálik entiende que esa figura ya no puede maravillar. [...] *La imagen que un solo hombre puede formar es la que no toca a ninguno.* [Las cursivas son mías.]

Casi al final del cuento, Borges nos muestra a un Averroes que, después de una vasta disquisición en torno a las metáforas en la historia de la poesía árabe preislámica, resuelve el dilema aristotélico de esta manera: “Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario”.²⁵

Me molestaría mucho si alguno de ustedes creyera que es obvio lo que acaban de leer. Quien al escuchar de cielos y caídas libres no haya pensado en caravanas, peregrinos desfallecidos y un manuscrito perdido que nadie ha visto y del que todos hablan, no desea emprender el fatigoso camino de la metáfora. Glorificado sea aquel que abandona su suerte y fervientemente se entrega al naufragio, al naufragio que se sufraga con el sutil astrolabio de Alberto Fragio.²⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Barnett, L.K., 2013, *El universo y el doctor Einstein*, trad. C. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Betancourt Martínez, F., 2015, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Universidad Iberoamericana, México.
- Borges, J.L., 1980, *Nueva antología personal*, Bruguera, Barcelona.
- , 2009, *Siete noches*, epílogo R. Bartholomew, 3a. ed., Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2010, *Obras completas*, vol. I, 3a. ed., Emecé, Buenos Aires.

²⁵ Borges 2010, p. 587.

²⁶ La versión inicial de este texto se presentó para comentar el libro de Alberto Fragio en el V Simposio Internacional de Filosofía y el V Encuentro Regional de Filosofía Zona Norte “Pensamiento crítico y diálogo de saberes” organizados por la Universidad Autónoma de Baja California Sur en la ciudad de La Paz, México, entre el 28 y el 31 de marzo de 2017. La versión revisada y ampliada se debe al debate que se suscitó en la mesa entre el propio autor y Zenorina Díaz Gómez. Agradezco también a Luis Arturo Torres Rojo, Fernando Betancourt Martínez y, sobre todo al autor, por el estímulo intelectual y por ser parte de este escrito.

- Foucault, M., 2010, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, 2a. ed., Siglo XXI, México.
- Foucault, M., 2012, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E.C. Frost, Siglo XXI, México.
- Fragio, A., 2016, *Paradigmas para una metaforología del cosmos. Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, México.
- Freud, S., 2005, *Obras completas*, vol. 5, *La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., 2010, *Así habló Zaratustra*, trad. R. Mares, 5a. ed., Tomo, México.
- Said, E., 2009, *Orientalismo*, trad. M.L. Fuentes, pres. J. Goytisolo, 3a. ed., Random House Mondadori, México.
- Thuillier, J., 2014, *Teoría general de la historia del arte*, trad. R. García de la Sierna Pérez, Fondo de Cultura Económica, México.

MEHDI MESMOUDI

Departamento Académico de Humanidades
Universidad Autónoma de Baja California Sur
 mesmoudipadilha@gmail.com

Renaud Barbaras, *Le désir et le monde*, Hermann (Tuchè), París, 2016, 233 pp.

Los trabajos de Renaud Barbaras se encuentran entre los más importantes de la fenomenología francófona en los últimos treinta años. Sus investigaciones han reavivado los estudios de la obra de Maurice Merleau-Ponty (Barbaras 1991, 1998 y 1999) y han contribuido mucho a la difusión de la filosofía de Jan Patočka (Barbaras 2007 y 2011). Su interés por estos autores no ha sido sólo exegético, sino que ha edificado su propio camino filosófico, el cual se centra en repensar la noción de vida como clave de bóveda del *a priori* correlacional. En sus obras más relevantes, *Introducción a una fenomenología de la vida* (2008) y *Dinámica de la manifestación* (2013), el deseo se postula como la esencia del vivir y el fundamento de la fenomenalidad. No obstante, este trabajo reciente debe considerarse vital para comprender la fenomenología barbarasiana, dado que en las obras anteriores el filósofo caracteriza el deseo con una impronta más deconstructiva que positiva (al rechazar una por una las posiciones dominantes sobre la noción de vida), y su caracterización positiva no puede separarse con claridad y distinción de otras teorías del deseo como el psicoanálisis. Por el contrario, en *El deseo y el mundo* Barbaras deja al descubierto una fenomenología del deseo con rasgos definidos y marca al mismo tiempo las grandes diferencias de su propuesta respecto de las teorías psicoanalíticas.

En este sentido, la introducción del libro enuncia el modo de investigación que precisa el deseo y su diferencia radical con la pulsión. Aunque el deseo