

LOS LÍMITES DEL PLURALISMO CULTURAL:
¿STOP A LA INMIGRACIÓN MUSULMANA? *

GIOVANNI SARTORI: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, 139 pp.; *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos (Apéndice actualizado)*, Madrid, Taurus, 2002, 86 pp.

De un tiempo a esta parte se observa una cierta propensión a reducir la compleja problemática del multiculturalismo a sus aspectos más caricaturescos. De manera bastante inmoderada se hace hincapié en el carácter absurdo de algunas reivindicaciones, en lo fantástico de ciertos conflictos o en lo grotesco de determinados procesos. Una expresión destacada y hasta cierto punto cualificada de este estado de opinión sería, sin duda, el ensayo de Giovanni Sartori objeto de la presente recensión. El tono panfletario adoptado por este reputado politólogo italiano —autor, no obstante, de notables y sesudas contribuciones a la teoría de la democracia— le hace incurrir en generalizaciones acerca del multiculturalismo ciertamente injustas. Estas generalizaciones conectan, sin embargo, con un extendido sentimiento de prevención frente a los excesos de quienes reivindican el reconocimiento público de toda diferencia cultural, ya sea real o

inventada, significativa o trivial. Los más alarmistas —de quienes nuestro autor apenas se distancia un palmo— llegan incluso a afirmar que a la postre este culto a la diferencia imposibilitaría ni tan siquiera la más mínima convergencia en torno a valores y principios universales. En cualquier caso, a Sartori hay que reconocerle el mérito de no haberse dejado hechizar por los trillados tópicos de lo *políticamente correcto* y de haberse atrevido a ponerlos en cuestión. Otra cosa bien diferente es si además ha sabido dotar a sus opiniones de argumentos suficientemente convincentes.

Además de poner sobre el tapete los supuestos efectos deletéreos provocados por las teorías multiculturalistas que hasta hace poco estaban de moda en el mundo académico norteamericano, en *La sociedad multiétnica* se plantean con crudeza otras dos cuestiones: por una parte, las inquietantes consecuencias que una inmigración incontrolada puede provocar en los países europeos y, por otra, las enormes dificultades de adaptación que presentan los inmigrantes musulmanes en las sociedades democráticas. Este último asunto, aunque ya tratado en la versión original (2001), es abordado en extenso y con carácter casi monográfico en el *Apéndice actualizado* escrito para responder a las ácidas críticas de las que el autor fue objeto por

* El presente trabajo se ha realizado gracias al apoyo de la Fundación *Alexander von Humboldt*, que financia el desarrollo del proyecto de investigación «Pluralismo cultural, derecho y democracia», que el autor lleva a cabo en el Philosophisches Seminar de la Universidad de Tubinga (Alemania).

este motivo (2002). Estas tres cuestiones serán analizadas a continuación con algún detalle.

1. *¿Pluralismo vs. multiculturalismo?* Como señalara Isaiah Berlin, uno de los máximos adalides que el liberalismo ha tenido a lo largo del siglo xx, la teoría política liberal es directamente deudora de una concepción pluralista de los fines y valores humanos: éstos no sólo son múltiples y variados, sino «incomensurables y están en permanente conflicto». Del monismo axiológico se derivarían, por el contrario, el fanatismo y todos los tipos de extremismos (cf. Berlin: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2001, 138-143). Pues bien, conforme al planteamiento de Sartori (que, por cierto, no menciona en ningún momento a Berlin, pues prefiere remitirse a la noción de *sociedad abierta* formulada por Karl Popper), pluralismo y multiculturalismo constituirían dos concepciones antitéticas. El multiculturalismo no es una variante del pluralismo, pues implicaría la reiteración *ad nauseam* de ínsulas homogéneas en su configuración interna que, como las mónadas leibnizianas, estarían incomunicadas entre sí. Dicho ahora con palabras de Sartori: «En la medida en que el multiculturalismo actual separa, es agresivo e intolerante, en esa misma medida el multiculturalismo en cuestión es la negación misma del pluralismo» (2001, 32). Por el contrario, «el intento primario del pluralismo es asegurar la paz intercultural, no fomentar una hostilidad entre culturas» (2001, 32-33). «Hay que repetir que un multiculturalismo que reivindica la secesión cultural, y que se resuelve en una tribalización de la cultura es antipluralista» (2001, 34). El multiculturalismo se presenta como un proyecto de una nueva sociedad; es más, «fabrica la diversidad» y «se dedica a hacer visibles las diferencias» (2001, 123). En definitiva, la discrepancia fundamental radicaría en lo siguiente: «El pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enrique-

cida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas» (2001, 127). Para acomodar las diferencias culturales, Sartori propone un modelo alternativo, más bien difuso y poco definido, al que llamaría *interculturalismo* (2001, 128-129).

En el *Apéndice actualizado*, el autor señala que el modelo de sociedad óptima al que apuntaba no era otro que el de una «sociedad integrada». Con otras palabras, postula una «integración pluralista» que se sitúe entre los extremos que conforman la homogeneización y la separación-desintegración (2002, capítulo 3). A menudo no resulta nada claro saber de qué estamos hablando cuando empleamos el socorrido término *integración*. Las posibilidades interpretativas van desde la uniformización aplanadora de la diversidad hasta la promoción activa de una atmósfera de mutua tolerancia cultural. Por ello hace bien Sartori al intentar concretar su posición: no se trata de promover la aculturación religiosa de los inmigrados (siempre que no se trate de religiones militantes o «invasoras»), ni tampoco de imponer un modelo de familia. Por el contrario, debería de promocionarse la aculturación lingüística con el objeto de facilitar la «integración ocupacional», pero sin necesidad de abandonar la propia lengua. Lo que sí debería exigirse de manera incondicional con el objeto de lograr una «comunidad pluralista» es «la aculturación en los valores político-sociales de Occidente y, por tanto, en el valor de la libertad individual, de las instituciones democráticas y del laicismo entendido como separación entre el Estado y la Iglesia» (2002, 41). De este modo, nuestro autor expone por fin con toda transparencia su propio modelo.

La presentación del multiculturalismo que Sartori hace para luego combatirlo dialécticamente ofrece el grave inconveniente de que resulta tan controvertida que

fuerza a incurrir en una discusión nominalista, siempre odiosa. Los discursos multiculturalistas que han proliferado con fuerza desde los años ochenta ofrecen rasgos y perfiles nada monolíticos y de ahí que muchos de quienes defienden posiciones multiculturalistas no se sientan reflejados en la descripción hecha por el politólogo italiano. Si por multiculturalismo entendemos, como sostiene Sartori, que bajo una misma frontera convivan culturas distintas gobernadas por leyes propias y diferentes, no cabe duda de que estaríamos ante una doctrina negativa y disgregadora, que acabaría ocasionando graves desequilibrios. Frente a ello, parecería mucho más defendible la identificación con el Estado de Derecho: un país, una ley. Si, por el contrario, bajo dicho término se entiende que cada persona pueda expresar su cultura y conformar su propia identidad, dentro del imperio de la ley del país receptor, estaríamos ante un ejercicio de libertad difícilmente criticable.

Ciertamente se ha extendido la idea de que el multiculturalismo se muestra interesado en reflejar una visión homogénea y estática de la cultura, como si ésta fuera una foto fija, negando así el carácter complejo, flexible y adaptativo de todo entramado cultural. Mas esta concepción dinámica, y no otra, es la que haría propia —al parecer de muchos tratadistas— el multiculturalismo. Dicho discurso político implica, como tal, una doble negación: por un lado, la negación del universalismo abstracto e uniformador, según el cual el imaginario colectivo de todos los hombres sería idéntico y, por otro lado, la negación del particularismo, estéril por reduccionista, que pretende plantar a cada uno para siempre en el gueto cerrado de sus propias raíces. Así, por ejemplo, en opinión del politólogo francés Alain Touraine («¿Qué es una sociedad multicultural?», en *Claves de razón práctica*, núm. 56, 1995, 14-25, 15): «El multiculturalismo no consiste en una fragmentación de la sociedad en comuni-

dades encerradas en sí mismas que sólo estarían ligadas entre sí por el mercado o incluso por la segregación y la guerra santa, la guerra de clases, de naciones, de religiones o de sexo: el multiculturalismo sólo tiene sentido si se define como la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación.»

No parece, por tanto, que se haya entendido bien el sentido del multiculturalismo cuando se le concibe o se le identifica como un programa político que propone institucionalizar las diferencias culturales segmentando la sociedad, tal como Sartori hace tendenciosamente. El libro que aquí se comenta comienza señalando que se trata de un escrito que habla de la «buena sociedad». Aunque el autor tampoco nos aclara mucho al respecto, no cabe duda de que —eso hay que reconocérselo— la vida social resultaría mucho más cómoda en el seno de una sociedad sin identidades bien perfiladas o, al menos, con identidades lábiles, que en una sociedad dominada por quienes sacralizan las más pequeñas diferencias tribales o gregarias. Más cómoda ciertamente, pero, aparte de que ése no es el caso, no está claro que una comunidad política bajo la égida de la homogeneidad cultural fuese más interesante, ni más dinámica.

La posición de Sartori con respecto al multiculturalismo puede compararse con ciertos clichés antisemitas que abundaron en otras épocas nada ejemplares de la historia occidental. Numerosos chistes que circularon en el período de entreguerras incidían en que algo horrible deberían poseer los judíos cuando provocaban animadversión a tantas personas. A los antisemitas no se les pasaba por su imaginación la posibilidad de que lo horrible estuviera en ellos mismos al sentir tanto odio. Una incompreensión similar es la que se trasluce

en la siguiente frase de Sartori: «el verdadero racismo es el de quien provoca el racismo» (2001, 122); un pensamiento que, a su vez, resulta bastante coherente con otra frase suya: «el que es acusado de racista sin serlo se enfurece e incluso acaba por serlo realmente» (2001, 52). Lo paradójico de todo esto es que tales admoniciones también podría volverse contra el propio Sartori, pues él también acusa de racistas a los multiculturalistas (2001, 71). No le vendría nada mal a Sartori que tuviera un poco de cuidado, no vaya a ser que precisamente por las provocaciones vertidas en su libro tales señores se enfurezcan y sin quererlo se conviertan en racistas.

2. *Acerca de los límites de la política migratoria.* Sartori aborda con evidente valentía uno de los problemas que actualmente suscita más polémica en las sociedades occidentales: el relativo al control de los flujos migratorios. Los asuntos vinculados a la inmigración se han convertido en temas centrales de preocupación para la opinión pública de los países desarrollados. Con demasiada ligereza la inmigración aparece como sinónimo de ilegalidad, miseria, conflictividad y delincuencia. Los medios de comunicación han contribuido enormemente a forjar y difundir esta negativa imagen en el subconsciente colectivo. En el polo opuesto, angelizar a los extranjeros por ser diferentes o edulcorar los actos criminales perpetrados por ello tampoco ayuda a solucionar el problema.

En *La sociedad multiétnica* se examina una cuestión a la que, con expresiones tecnocráticas harto imprecisas, se suele denominar el «umbral de tolerancia» o la «capacidad de acogida» que cada sociedad posee en relación con los flujos migratorios. Esta capacidad depende no sólo de las afinidades culturales, lingüísticas o religiosas existentes entre la población receptora y la inmigrante, sino también de factores tan variopintos como la composición demográfica, el nivel de riqueza, estructura del mercado de trabajo, el nivel de cua-

lificación de los inmigrantes, etc. Pues bien, a este respecto, Sartori plantea una cuestión crucial para garantizar la *buena convivencia pluralista*: «¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan?» (2001, 8).

Sartori llama la atención sobre el riesgo que representa para las ricas sociedades occidentales la llegada masiva de inmigrantes con formas religiosas y actitudes culturales difícilmente compatibles con las occidentales. Muestra especial preocupación por las demandas de grupos de inmigrantes que buscan el reconocimiento —incluso jurídico— o al menos la tolerancia de costumbres como la poligamia, la ablación del clítoris de las niñas y la discriminación de las mujeres. Todas estas prácticas chocan frontalmente con los principios laicos y liberales fundamentales en las sociedades democráticas. Estos grupos culturales exigen reconocimiento y tolerancia de los demás, pero ellos mismos —según Sartori— no están dispuestos a modificar sus costumbres para aceptar normas occidentales. Como afirma Sartori, «un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es antipluralista» (2001, 33).

La argumentación de Sartori en este punto consiste básicamente en sostener que para que una sociedad abierta sobreviva es necesario que la inclusión de nuevos ciudadanos se realice dentro de los límites que marca el pluralismo. Una sociedad democrática no se sustenta en clase alguna de relativismo cultural: cree en los valores democráticos y descrea de muchos otros que son antitéticos a sus principios filosóficos. Por el contrario, «atribuir a todas las culturas *igual valor* equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor» (2001, 79-80). La democracia debe defenderse contra los antidemócratas y contra los intolerantes. Defender la tolerancia y el pluralismo no

equivale a renunciar a unas normas de alcance universal.

Del libro de Sartori se desprende que articular políticamente la *diversidad cultural* resulta prácticamente imposible cuando concurren grupos religiosos fundamentalistas. Por ello, lo mejor que cabe hacer es proceder a *reducirla*, mediante la imposición de códigos jurídicos homogeneizadores, e *impedir su proliferación*, mediante una política migratoria sumamente restringida que imposibilite la entrada de aquellos que no comparten los valores básicos de una sociedad. Por el contrario, mantenerse impasibles y no actuar equivaldría, por un lado, a fomentar el fanatismo y, por otro, a permitir que se ponga en marcha la bomba de tiempo de la xenofobia.

Sartori advierte de la existencia de un lugar común que considera urgente disolver, a saber: la idea de que ciudadanía e integración social se encuentran interrelacionadas, en el sentido de que conceder la ciudadanía equivale a integrar y conjurar la llamada «servidumbre de la etnia» (2001, 105). Según el autor italiano, dicha interrelación no resulta tan obvia en la práctica. Aduce algunos ejemplos concretos, aunque no siempre convincentes (cf. 2002, 27-36). El discurso de la ciudadanía, la democracia y los derechos no es el modo, según él, para integrar realmente a los diferentes. La debilidad de su argumentación estriba en que parece partir de un supuesto controvertido: que hay seres humanos que *a priori* resultan no sólo *inasimilables*, sino *incompatibles* con nuestras convicciones más profundas por el hecho de profesar un determinado credo religioso o pertenecer a un determinado grupo étnico. Con este singular modo de argumentar se transita desde el diferencialismo cultural —núcleo «teórico» del mensaje del nuevo racismo emergente— a la justificación de discriminaciones inaceptables en su *status* jurídico y político.

Conceder la ciudadanía a los inmigrantes tras un período razonable de asenta-

miento no equivale ciertamente a integrarlos. Sin embargo, atribuir un estatuto definido de derechos y obligaciones evita formas flagrantes de marginación (laboral, civil, tributaria, etc.) Más que renunciar a extender la ciudadanía a los inmigrantes, lo que resulta urgente hacer es reformular una concepción de la ciudadanía basada en el carácter multiétnico y multiconfesional del Estado democrático en un marco laico.

Partiendo de los principios básicos de todo Estado de Derecho, cabe coincidir plenamente con Sartori cuando señala que los extranjeros, del mismo modo que cualquier nacional, deben someterse al imperio de la ley, lo que implica, entre otras cosas, que no deben admitirse prácticas atroces, como la ablación genital, o simplemente ilegales o perjudiciales, como la desescolarización femenina. Deberían permitirse, en cambio, la manifestación de sus rasgos culturales diferenciales, incluido probablemente el uso público, incluso en el ámbito escolar, del velo femenino.

3. *Islam y política democrática.* Sartori se ha convertido en el máximo responsable de haber dotado de cierta respetabilidad académica a una posición sumamente perniciosa: la imposibilidad de incorporar e integrar a los colectivos de procedencia musulmana debido a su irreversible fundamentalismo religioso. De hecho, una de las tesis de este libro de Sartori que han sido debatidas con mayor intensidad es, sin duda, la siguiente: la cultura islámica es esencialmente incompatible con la sociedad abierta occidental y, por ende, con la democracia. Aquí, por tanto, es donde debería colocarse el límite a la hora de admitir inmigrantes.

Esta tesis no puede entenderse como una mera cuestión teórica y su validez depende de la evaluación de las implicaciones prácticas que entraña. Por eso mismo debería ser contrastada empíricamente sin dejarse llevar simplemente por los prejuicios. Puede ser que la imbricación entre

religión y política sea tal como Sartori señala en el caso del islam entendido como dogma. De hecho, las dos principales tradiciones coránicas —la shíí y la suní— desconocen la doctrina de los dos reinos y, en consecuencia, entienden que la religión puede reclamar una influencia directa sobre los ámbitos de la vida pública y de la política. No está claro, por el contrario, que esta concepción puesta en práctica en casi todos los países de mayoría islámica sea sustentada por todos los fieles de esta religión. Al menos no parece que sea así necesariamente en lo que se refiere a las personas de cultura islámica que han emigrado a países occidentales.

Con respecto al mundo musulmán se han afianzado interpretaciones basadas en falaces criterios especialistas: Una cultura monolítica, inmodificable en sus aspectos fundamentales y portadora de un tradicionalismo irracional y agresivo. Difícilmente hay voluntad de integrar al emigrante musulmán cuando se le adjudica el tópico, falso por acrítico y generalizante, de fundamentalista islámico, cuando no de terrorista. Y en relación con la diversidad que presenta el islam instalado en Occidente la ignorancia también resulta inmensa. Así, por ejemplo, apenas se sabe nada acerca del proceso de consolidación de las segundas y terceras generaciones de inmigrantes musulmanes en Europa, de las importantes transformaciones que experimentan la identidad y la vivencia religiosa de estos jóvenes, que también se sienten europeos. En las últimas décadas se han ido asentando vastas poblaciones musulmanas en el seno de las sociedades occidentales. En la Unión Europea, en particular, representa ya un fenómeno importante en términos numéricos. Hoy en día viven en Alemania y Francia tres millones de musulmanes en cada uno de esos Estados; en el Reino Unido, un millón y medio; en Holanda, medio millón, por tan sólo nombrar los que cuentan con mayor presencia. En España, el número asciende a alrededor del cuarto

de millón. Sabemos algo de números, pero poco sabemos del modo en que se están formando y organizando ciertos tipos de comunidades que, a veces, empiezan a poner en cuestión el modelo de sociedad occidental.

No le falta razón a Sartori cuando afirma que el inmigrado islámico es para nosotros los occidentales el inmigrado más distante, el más extranjero y, por tanto, el más difícil de integrar. Más controvertida resulta otra afirmación suya: que esta dificultad obedece a la falta de voluntad que manifiestan los propios emigrantes musulmanes; lejos de buscar integrarse, crearían compartimentos estanco, auténticos guetos que ponen en peligro a la sociedad abierta. El fenómeno de la compartimentación ha sido estudiado por Gilles Kepel en *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente* (Paidós, Barcelona, 1995), en donde se muestra cómo la propia comunidad musulmana instalada en Francia lo consideró una amenaza para sí misma. Este libro de Kepel, como otros suyos, aporta datos básicos para analizar este importante fenómeno (en Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos) que ofrece múltiples caras y sobre el que abundan prejuicios y estereotipos simplificadores. Especial interés despiertan los procesos de reivindicación comunitaria con referencia islámica en sociedades que, hasta hace poco, parecían evolucionar hacia la indiferencia creciente ante las identidades culturales heredadas.

En todo caso, no resulta nada fácil señalar qué es lo que se transforma y qué es lo que permanece del bagaje cultural y religioso de los inmigrantes musulmanes cuando se trasladan a un medio no musulmán (al respecto, consúltese el informado y sugerente libro de Joan Lacomba: *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid, 2001). No parece nada serio pensar, como hace Sartori, que no se dan cam-

bios cualitativos en el papel que pueda desempeñar la pertenencia a una comunidad cultural y religiosa —como puede ser, en este caso, el islam— cuando el individuo se traslada a un medio que le obliga a reinterpretar su universo simbólico.

La ola migratoria proveniente resulta imparable, pues viene azuzada por el hambre y la desesperación. Ante tal panorama no cabe cerrar herméticamente el acceso a quienes van sin papeles, ni recortar los derechos a los inmigrantes ya instalados. Es preciso buscar nuevas estrategias. Aunque resulta recomendable no caer en el arbitrio ingenioso, debería ensayarse medidas alternativas, tales como acciones de discriminación positiva encaminadas precisamente a fomentar los valores de una sociedad pluralista (una sociedad caracterizada por la diversidad de asociaciones voluntarias, las afiliaciones múltiples y, sobre todo, por líneas de división cruzadas entre los ciudadanos). En este sentido, Tariq Ramadan, un teólogo renovador del pensamiento islámico, ha formulado esta sugerente propuesta: «Hay que aplicar la ley sin discriminación alguna hacia los musulmanes. Sin embargo, haría una excepción temporal. No creo que los Estados europeos deban dejar a los musulmanes que se las apañen por su cuenta para practicar su fe. Deben hacerlo con los cristianos y judíos, pero a los musulmanes tendrían que ayudarles a disponer de sus lugares de culto. Mientras no lo hagan, los fieles recurrirán a Estados extranjeros, empezando por Arabia Saudí, para construir sus mezquitas. Y con la financiación llega también la ideología y la de Arabia Saudí no puede estar más fosilizada. Esta excepción en el laicismo es el precio que hay que pagar para que el islam europeo sea independiente. Esta excepción hoy permitiría el día de mañana una aplicación más ecuménica del laicismo» (*El País*, 30 de noviembre de 2001).

En el caso particular de Francia habría que hacer una excepción a las normas del

Estado laico para hacer posible la propuesta de Ramadan y, como él mismo reconoce, habría que poner en práctica una forma de discriminación positiva. Pero en otros países, como España, Alemania o Italia, no sería preciso ni tan siquiera violar la letra de la legislación existente, que permiten un generoso reconocimiento del hecho religioso. No debe olvidarse además que los ataques más rotundos y constantes al sentido de la aconfesionalidad del Estado constitucional no provienen en las sociedades europeas de la cultura de los inmigrantes musulmanes, sino de las propias fuerzas internas. En el caso español, en particular, vendrían de las potentes organizaciones del integrismo católico. En realidad, en España, como sucede también en Italia, el laicismo es muy imperfecto. Al respecto, el propio Sartori sostiene: «Especialmente en Italia, la Iglesia reclama cada vez más una escuela privada reconocida y financiada por el Estado [...] Pero si el Estado italiano acaba por sucumbir a la demanda católica, ¿cómo podrá oponerse después a una demanda análoga de los musulmanes?» (2002, 30).

Antes de concluir esta recensión, resulta oportuno llamar la atención sobre una afirmación lanzada por Sartori en el *Apéndice actualizado* que difícilmente resulta compatible con el mínimo rigor histórico. A estas alturas nadie considera que sucesos como las Cruzadas o el establecimiento de los Estados Pontificios durante largos siglos constituyan ficciones historiográficas. Así, contra toda evidencia, el autor afirma: «La Iglesia de Roma no ha gestionado nunca —a diferencia del islam— el “poder de la espada”. El Papa nunca ha tenido ejércitos, sables ni caballerías» (2002, 12). Una afirmación que habla de la falta de ecuanimidad o de la distinta vara de medir utilizada por el autor a la hora de juzgar las diversas tradiciones religiosas y culturales.

El ensayo de Sartori, así como el apéndice que lo complementa, poseen, en cual-

quier caso, una innegable virtud: ha logrado convertir los propios puntos de vista del autor acerca de los límites del pluralismo cultural y de la política migratoria en el objeto central de discusión contemporánea, de tal manera que cualquiera que se adentre en la cuestión ha de posicionarse con respecto a lo expresado en este

libro. Que todo el mundo hable del libro de Sartori no significa, obviamente, que todo el mundo esté de acuerdo con él, como se ha podido colegir de este comentario.

Juan Carlos Velasco
Instituto de Filosofía del CSIC

¿RACISMO ENCUBIERTO? *

MIKEL AZURMENDI: *Estampas de El Ejido*, Madrid, Taurus, 2001, 363 pp.

Todas las obras en las que se trata de analizar alguna sociedad distinta de la del autor, y ésta lo es, requieren un cierto aprendizaje sobre los presupuestos mínimos sobre lo que esta sociedad se asienta y esto puede llevarse a cabo de muy diversas maneras. Se puede profundizar más o menos, adentrarse de algún modo en los meandros de esta sociedad o verlo superficialmente. Ya se trate de un reportaje periodístico rápido o de un sesudo análisis antropológico, es necesario documentarse previamente. Con ello puede bastar la lectura seguida de un libro de antropología, sociología, geografía o historia sobre las gentes de las que se quiere hablar.

El primer defecto de este libro es que esto no se ha hecho. El autor da la impre-

sión de haber llegado al lugar en paracaídas sin información alguna sobre los inmigrantes que iba a estudiar y cuando falta la información estas lagunas se llenan inmediatamente con prejuicios, algunos gravísimos, como vamos a ver. Lo peor de este libro es que está lleno de convicciones muy profundas pero también de lagunas en el conocimiento tan profundas o más.

Lo primero que me llamó la atención fue una observación que se repite más de una vez sobre «la cultura del trabajo» de los inmigrantes que vienen al Poniente Almeriense. El autor afirma que «el inmigrante no sólo no viene de una cultura del trabajo sino de una que podíamos simplificar como más próxima al ocio, pues por muy diferentes que sean entre sí las diversas sociedades jerarquizadas parentalmente desde Marruecos a la costa guineana del África Atlántica, todas poseen el rasgo

* En este libro se sedimentan las experiencias del autor durante una estancia de casi medio año en las fértiles tierras de El Ejido (Almería). En febrero de 2000 estas tierras fueron escenario de graves incidentes que sacudieron a la opinión pública española. Azurmendi, antropólogo vasco, da en su libro la palabra a numerosos vecinos con los que confraternizó. En un largo epílogo, el autor trata abiertamente sobre inmigración, conflicto y racismo en la zona. Denuncia las crónicas que desinforman con medias verdades, y nos sorprende con esta contundente afirmación: «Ni el racismo ni la xenofobia son el problema de El Ejido, y comienzo a suponer con fundamento que es uno de los lugares del mundo no solamente con menos racismo del previsible que pudiese existir, dado el volumen y la rapidez de la concentración de inmigrantes ilegales en la zona, sino un laboratorio, casi único en nuestro país, para ir resolviendo la vía integradora de la inmigración con menos costo de racismo» (pp. 287-288) [N. Ed.].

común de privilegiar el trabajo, en cuanto es suficiente para adquirir el sustento diario, y cuanto menor sea la dureza mas éxito social y reconocimiento poseerá la familia» (p. 306). Se trata de una observación cuya falsedad se resuelve mirando un atlas y comprendiendo que en esta zona de África Occidental junto al Norte de África hay al menos 17 países con ciudades inmensas como Lagos, Abidján o Casablanca, ya en Marruecos, con tejidos industriales sofisticados. Pero todavía más inquietante es afirmar que «no vienen de una cultura de trabajo, sino de una más próxima al ocio» (p. 306). Muchos de estos lugares han sido los lugares centrales de la práctica de la esclavitud y, como todos sabemos, la cultura de los esclavos es una cultura del ocio (!).

Otra observación que llama la atención: «Todos vendremos sin dificultad», dice el autor, «en que el robo de una bombona de butano es de poca monta y que su tramitación judicial puede entorpecer la justicia más que restituirla. Sin embargo, vistas las cosas culturalmente desde El Ejido, eso es un gran error, pues implica hacerle creer al norteafricano que robar no es castigado aquí, no al menos robar a diario enseres por... valor de menos de 50.000 pesetas. Ese inmigrante proviene de una sociedad donde está tan castigado el delito de robo que, hasta hace bien poco, podía ser penado con ser seccionada la mano del delincuente, porque en la sociedad tradicional siempre ha constituido un valor de convivencia primordial el respeto de los bienes ajenos» (p. 327).

El primer error es afirmar que en la sociedad marroquí que es de donde viene la mayor parte de los inmigrantes de El Ejido, el delito de robo «podía ser penado con ser seccionada la mano del delincuente». En Marruecos, que no es Arabia Saudita ni Afganistán, jamás se cortó la mano a nadie por robar. Entre Marruecos y Arabia Saudita hay una distancia grande que se comprende mirando el mapa. Otra cosa

que llama la atención es la insistencia en que «en la sociedad tradicional siempre ha constituido un valor de convivencia primordial el respeto de los bienes ajenos». Como si en nuestra sociedad se practicase el comunismo primitivo. Como al autor le falta la información más elemental sobre qué ocurre en el lugar de origen, esta falta se llena con un prejuicio absolutamente reaccionario cual es la idea de que la justicia de nuestro país es tan suave que «no sabemos a dónde vamos a llegar»... que parece ser la moraleja del párrafo que ahora se analiza.

Como no quiero aburrir al lector no tomaré más que un elemento más. En la p. 356 se ofrece toda una invectiva contra «un gran sector de universitarios, por lo general antiguos marxistas, que han creado un alumnado absolutamente sometido y acrítico, sobre todo antropólogos —y con frecuencia de extracción eclesíastica— así como también algunas ONG, han adoptado esa idea de los marxistas americanos de suplir la lucha de clases contra el capitalismo por la lucha de las culturas contra el sistema». En primer lugar, llama la atención la expresión «los marxistas americanos». Da la impresión que para el autor del libro se trata de todos los marxistas americanos de la misma manera que se podía hablar de los ciegos americanos o los americanos calvos. Pero llama más la atención la observación de que estos marxistas suplen la lucha de clases por la lucha de las culturas. Es difícil entender qué se quiere decir, pero si lo que se afirma es que entre los «marxistas americanos» ha sido sustituida la lucha de clases por la lucha de las culturas como instrumento de análisis, hay que decir que esta sustitución ha sido llevada a cabo por autores que no tienen nada de marxistas, tales como Daniel Bell, Samuel Huntington o el propio Clifford Geertz, mientras que yo no conozco a ningún marxista serio que haya llevado a cabo esta sustitución.

Afirmaciones generales sobre los marxistas americanos o los antropólogos americanos son frecuentemente o banalidades o errores manifiestos.

Si no me equivoco mucho, esta idea no es propia del Doctor Azurmendi, sino que está expuesta en un libro de la misma colección, el libro de Sartori, y el autor la toma sin citarlo. Con ello entramos en el capítulo de las referencias bibliográficas. Todo libro, por elemental que sea, cuando pretende hacer un análisis de un hecho social tiene que basarse en un mínimo conocimiento de la literatura sobre la materia. Cuando se observa «Estampas de El Ejido» se descubre que no hay ninguna bibliografía al final, sólo un puñado de trabajos cuyas conclusiones por regla general se critican. Un lector benevolente puede pensar que se conoce la bibliografía, pero que no se ha citado para no ser pesado o pedante y para darle agilidad al trabajo. Yo pienso que en realidad lo que ocurre es que no se conoce. Cosas tan básicas como es la propia idea de inmigración se ofrecen sin ningún tipo de reflexión. La única idea básica sobre el proceso migratorio que se ofrece es la que podíamos designar con el término de la hospitalidad. A lo largo del libro se insiste en que los inmigrantes son como huéspedes en el país que los acoge y como tales han de comportarse. Frecuentemente se hace la pregunta retórica ¿Qué pensarían en Marruecos si yo fuera allí e hiciera esto o lo otro? Nada malo hay en la utilización de esta imagen. En Europa fue utilizada en los años cincuenta, sesenta y setenta y de hecho tuvo una consagración en la palabra alemana *Gastarbeiter*. No vamos a entrar ahora en el análisis de lo que esta imagen trae consigo, Castles ya lo ha hecho hace tiempo. Pero la idea del huésped lleva consigo connotaciones muy diversas tales como las de una persona desvalida, sin derechos, a la que todo aquello que se le ofrece se le da graciosamente. En contraposición a ello hay que tener en cuenta

que los inmigrantes son trabajadores que llegan a llenar una demanda del mercado del trabajo y que por ello tienen unos derechos básicos que pueden exigir desde el principio. Pero esto parece una observación demasiado sutil para un libro como éste. Lo más terrible son las observaciones que el autor hace sobre la «sociedad tribal», «la sociedad tradicional» o, dicho de otra manera, la «cultura de los inmigrantes». Hablamos en estos términos porque así lo hace el autor. En un primer momento se tomarán tres o cuatro párrafos y después se hará un análisis breve.

En un momento de la obra se dice: «Pero también he advertido que más que a una causa ideológica que actuaría en la producción de esas divergencias (verbigracia el racismo de esta gente o la supuesta historieta facciosa del moro contada secularmente en suelo andaluz) existiría una causa específica tal como la especial disposición de muchos trabajadores marroquíes a ahorrar el máximo en el menor tiempo posible a costa de soportar una vida penosa y hasta vejatoria. Es decir, advierto en muchísimos de ellos, por no decir en su mayoría, una disposición hacia la autodegradación del límite de la dignidad personal» (p. 346).

Me parece que hay que entender aquí que la mayoría de los marroquíes están dispuestos a degradarse como personas, traspasando incluso el límite de la dignidad personal en aras de ahorrar y por ello viven en unas condiciones de vida que no son aptas para personas humanas. Hay tres cosas que llaman la atención. La primera es que si se lee el libro se descubre que también los ejidenses ahorran y en un principio vivían en condiciones precarias, pero mientras que éstos eran titanes, «héroe cotidianos», en esta situación los marroquíes se autodegradan. En segundo lugar, esta autodegradación no parece responder a ninguna circunstancia objetiva, externa a los propios marroquíes (la falta de agua, las malas condiciones, los precios

altos del alquiler, etc.), sino que responde a una disposición a ahorrar. Como el libro no es un dechado de claridad, no sabemos si la palabra «disposición» significa que la gente «está dispuesta a...» o tiene una «pre-disposición a...». Por último, hay que insistir en que esta observación es un ejemplo típico de acusar a la víctima de aquello de lo que es víctima.

La segunda observación es bastante llamativa también. El autor está hablando con uno de los personajes de la obra y afirma: «Por eso le digo a Carmen que no poder contar con que los inmigrantes te digan la verdad es un handicap muy serio: sería de poca monta si fuera sólo que las zalamerías ya no se estilan aquí, pero es que resulta que tampoco conduce a la democracia ni a la ciencia, porque no llevan a entenderse las gentes entre sí. Pues cuando no hay veracidad ni crítica como base del acuerdo se tiende a recurrir a la constrictión y a imponerse por vías de hecho» (p. 99). Si tenemos que tomar este párrafo tal y como está escrito hay que fijarse en la primera frase según la cual no se puede contar con que los inmigrantes digan la verdad. Aquí no se trata de «muchísimos» o de «la mayoría», sino de los inmigrantes en general que no dicen la verdad. Esto parece muy grave como acusación, pero no extraña nada dentro del libro. En el propio texto hay otra observación más sorprendente todavía. Se trata de otro contexto en que el autor entra en contacto con otro personaje, Diego, que «... habla de cierta contradicción entre lo que dice y lo que hace la religiosidad de los marroquíes, muy dados a exteriorizar lo que no son» (p. 255). Posteriormente afirma el autor que Diego «comparte plenamente nuestros valores, no acepta la incoherencia entre lo que decimos y hacemos nosotros mismos. Que es por lo que, menos aún acepta la cultura árabe, reforzada en la religión de la vergüenza externa y del control exterior a uno mismo» (p. 256). «Los marroquíes son muy dados a exteriorizar

lo que no son». Me imagino que se tratará de una cierta hipocresía que se refuerza por una «religión de la vergüenza externa y del control exterior a uno mismo». Éste es el resumen «benévolo» que el autor ofrece del islam marroquí.

Por último, sería importante fijarse en una última descripción de lo que son los inmigrantes. Según el autor, «lo más propiamente étnico que traen determinados trabajadores inmigrantes (una minoría de ellos) es la propensión a supeditarse a mafias de extorsión y sometimiento personal; y casi lo únicamente étnico de la mayor parte de los inmigrantes africanos son sus intenciones de promoción personal dentro del reforzamiento de las redes clánicas de la familia tribal (y prácticas como la poligamia o la ablación del clítoris no son sino meras consecuencias de esa supeditación de la persona a su clan de origen). Ambos rasgos no son compatibles con los valores de nuestra sociedad y deben ser superados sin ambages por los valores del individuo (que no por los de nuestra etnia). En cambio, sus lenguas maternas y nacionales, pues los inmigrantes africanos suelen hablar generalmente varias lenguas, no son un tesoro étnico, sino el dispositivo universal que trae el inmigrante africano...» (p. 357). Quiero subrayar que hay muchas cosas que no se entienden. En primer lugar, no entiendo que significa «redes clánicas» ni «familia tribal» y tengo que recordár que cuando era joven tome un curso en la Columbia University impartido por Morton Fried que se titulaba precisamente «What is a tribe?». En segundo lugar, tampoco queda claro lo que en el texto es «lo étnico, la etnicidad». Piénsese lo que se quiera del asunto, se trata de un objeto importante de investigación por parte de sociólogos, antropólogos u otros científicos sociales. Dentro de las teorías sobre la etnicidad todo el mundo da por supuesto que las diferentes lenguas de los grupos son un constitutivo básico de la misma. Aquí no, las diferentes lenguas no

parecen tener nada que ver con esto. Pero, todavía más llamativos son los elementos constitutivos de la etnicidad según el autor. Lo más propiamente étnico en una minoría de los inmigrantes es la propensión a supeditarse a mafias de extorsión y de sometimiento personal. Normalmente se suele pensar que el supeditarse a mafias de extorsión es algo impuesto a los que son obligados a someterse. Aquí no. Se trata de una propensión o tendencia de los propios inmigrantes (!) que tiene un carácter étnico.

La segunda observación acerca de lo únicamente étnico es todavía más llamativa y se trata «de la promoción personal dentro del reforzamiento de las redes clánicas de la familia tribal». No se sabe muy bien si la promoción personal refuerza las redes clánicas o ellas se refuerzan por sí mismas. Lo más llamativo es decir que las prácticas como la poligamia (*poliginia* se suele decir en antropología) o la ablación del clítoris son el resultado de la supeditación de la persona a su clan de origen. No hay que hacer mucha hermenéutica porque el párrafo es absolutamente confuso y una lectura rápida da como resultado que se piense que los inmigrantes africanos tienen tendencia a someterse a mafias y a practicar la poliginia y la ablación del clítoris. A partir de aquí se comprende la impresión general que deja el libro. Se trata de un florilegio de observaciones denigratorias y claramente racistas con respecto a los inmigrantes en boca de los habitantes de El Ejido y de los pueblos de alrededor. El análisis del autor es tan confuso a veces, otras veces tan laudatorio para la población nativa, y las críticas son tan rápidas y poco frecuentes que lo que queda es el florilegio al que nos hemos referido. Con ello llegamos a uno de los aspectos fundamentales de la obra. Ésta se presenta básicamente como un intento de exculpar a los ciudadanos de El Ejido de la acusación de racismo. Según el autor, «ni el racismo ni la xenofobia son

el problema de El Ejido. Y comienzo a suponer con fundamento que es uno de los lugares del mundo no solamente con menos racismo del previsible...» (pp. 287-288). Y un poco antes se pregunta retóricamente: «Supongamos que, súbitamente, desapareciese el racismo en el Poniente almeriense... ¿se habría resuelto algún aspecto que concierne a la situación de explotación y a las condiciones degradantes de vida de los inmigrantes?, y ¿viviría el inmigrante más integrado y una mejor vida, caso de no existir ya ni pizca de racismo ahí, en ese gran campo de agricultura intensiva? Mi respuesta es que no, pues estoy convencido de que no habrían sido resueltos los problemas que conciernen a los inmigrantes... Por la sencilla razón de que estos problemas no son, hoy por hoy, esencialmente ideológicos ni políticos, sino jurídicos, culturales, laborales» (p. 287). Parece que habría que entender que el racismo es un problema ideológico y político, y al ser los problemas del Poniente almeriense jurídicos, culturales, laborales, el racismo no es ningún problema aquí, como si éste no tuviera dimensiones jurídicas, culturales y laborales. Con ello terminamos. El libro está escrito en un tono de «chico majo que no tiene dificultad en decir las cosas, caiga quien caiga, sin miedo a transgredir los límites de lo políticamente correcto». Dentro de ello hay una observación que realmente me escandalizó. En la entrevista a Carmen el autor dice: «No le dije a Carmen que sospecho que nuestra cultura ha progresado moralmente más que la de los musulmanes, precisamente porque ya ha detectado que una persona es alguien que puede ser herida y vulnerada, alguien que puede ser humillada y sufrir. Por eso precisamente es por lo que nos indigna el sufrimiento del inmigrante. A veces más que a ellos.» Lo que es indignante es que en el siglo XXI un señor pueda permitirse el lujo de decir que a él el sufrimiento de los inmigrantes le indigna más que a ellos mismos. No se

necesita leer toda la obra de Genovese para comprender cómo, en los Estados del sur de los Estados Unidos, los dueños de los esclavos insistían que cuando tenían que castigarlos a quien más les dolía era a los propios señores. Como resumen hay que decir que el libro tiene el defecto gravísimo de que es frecuentemente ininte-

ligible. Muchas de las frases no tienen sentido claro. El problema es que cuando la letra no se entiende, lo que queda es la música, claramente xenófoba y denigratoria para los inmigrantes.

Ubaldo Martínez Veiga
London School of Economics

UNA TEORÍA CÍCLICA DEL ISLAMISMO

GILLES KEPEL: *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2000.

A finales de los setenta asistimos a una revolución atípica, la iraní, que pareció dar la señal de partida de toda una serie de movimientos sociales de protesta e insurgencia a lo largo de todo el mundo árabe e islámico. En este sentido, la revolución islamista desencadenada en Irán, durante los primeros meses de 1979, señaló el inicio de un ciclo de grandes convulsiones sociales y políticas que hasta la fecha registra una amplia e importante área cultural de la sociedad internacional, la árabe e islámica, con graves repercusiones tanto dentro como fuera de sus fronteras. Dicho en otros términos, la revolución iraní manifestó el advenimiento de una nueva era en la historia sociopolítica del mundo árabe e islámico, protagonizada por el predominio de la ideología islamista y sus movimientos sociales.

En ese vasto espacio cultural del islam y, de manera particular, en su acepción árabe,¹ la revolución iraní encontró una recepción diferente, dada la heterogeneidad de dicho mundo. No obstante, su principal mensaje e interpretación vino a ser que las fuerzas sociales arraigadas en el pueblo pueden vencer a sus regímenes dictatoriales y, por extensión, a los ejércitos

en los que éstos se sustentan. Semejante consigna no era nueva en la zona donde los movimientos nacionalistas, progresistas y de izquierdas la habían hecho suya desde hacía tiempo, pero precisamente era el tiempo el que se les había escapado de las manos para llevarla adelante cuando ocupaban hegemónicamente la oposición o en las pocas ocasiones y países en los que detentaron el poder, valiéndose en la mayoría de las veces del ejército para acceder al mismo mediante revoluciones de palacio (golpes de Estado) y gobernar despótica y autoritariamente.

Por otra parte, la novedad del modelo iraní no procedía de las tradicionales organizaciones seculares, sino de aquellas otras que hundían sus raíces ideológicas en el imaginario colectivo del islam, y encontraban su principal base social de apoyo en las clases urbanas y educadas, oscilantes entre la franja socioeconómica baja y media. De esta forma se alentaba a la construcción de un movimiento social amplio de corte islamista allí donde no existía o donde su existencia era irrisoria, mientras que en los casos en que su presencia era considerable se animaba a seguir fortaleciéndose y preparándose para la insurrección y la toma del poder. De esta manera, se invertía la estrategia tan cara al tradicional movimiento islamista, de índole pie-

tista o caritativo y guardián del orden tradicional, por otra hasta entonces inédita: la antisistémica o revolucionaria.

Por tanto, de compartirse este balance, nos encontraríamos ante un ciclo prolongado durante más de dos décadas, aproximadamente, de predominio ideológico alternativo del islamismo y de sus movimientos sociales que ocupan el espacio tradicionalmente reservado a las organizaciones seculares nacionalistas, progresistas y de izquierdas en el mundo árabe e islámico. Sin embargo, actualmente, este juicio es sólo parcialmente compartido por una de las más afamadas autoridades en la materia, el politólogo e islamólogo francés Gilles Kepel, autor de una reconocida obra en torno al islamismo ¹.

En su nuevo trabajo, *La Yihad*, Kepel no se aparta de la comprensión cíclica del islamismo, sino que la completa al defender ahora su declive, acelerado desde la mitad de los años noventa, después de haber dado buena cuenta de su gestación y, sobre todo, expansión durante el último cuarto del siglo xx. Se trata, cuando menos, de una tesis controvertida; y no precisamente por su carácter cíclico, que es de donde extrae, a nuestro juicio, su mayor fuerza explicativa, sino porque todavía está pendiente de corroboración empírica. Por el contrario, como se ha afirmado, la ubicación del fenómeno islamista en las coordenadas conceptuales de los movimientos de protesta (en este caso, también de insurgencia) de carácter cíclico ², con sus consecuentes fases de gestación, expansión o auge y, finalmente, descenso o declive, permiten visualizar dicha tesis sin su correspondiente e ineludible constatación práctica.

En caso contrario, que la realidad llegara a falsear dicha teoría con la reemergencia del movimiento islamista a principios del siglo xxi, el autor tampoco estaría arriesgando mucho con su tesis, pues al fin y al cabo no defiende la desaparición del islamismo, sino su declive como ideología movilizadora, es decir, sólo da cuenta

de sus horas bajas, pero no de su fin. Es más, siguiendo la lógica cíclica de los conflictos, cuando las causas estructurales que lo producen no desaparecen está asegurada a la larga la reemergencia de sus respuestas, aunque éstas se presenten de manera renovada o con otras expresiones y repertorios estratégicos.

Si la trascendencia de la revolución iraní en la fase de auge o de la cúspide es innegable, no es menos cierto que la misma estaría enraizada en otra previa, la del despegue o ascenso, marcada por la guerra árabe-israelí de 1973 y la consolidación de las monarquías petroleras, en particular, la de Arabia Saudí, como potencias económicas y políticas emergentes en el contexto de las relaciones internacionales en el seno del mundo árabe e islámico ³. En este sentido, el inicio de la era islamista, a principios de los setenta, una generación después de la independencia, vino a ser la negación de la etapa anterior, liderada por el nacionalismo árabe, de aventuras panarabistas. Su estrepitoso fracaso en la guerra de 1967 ante Israel mostró las limitaciones del discurso nacionalista reemplazado una década más tarde por el islamista como ideología movilizadora, según Kepel, pero también, y no menos, como fuerza (des)legitimadora tal como, entre nosotros, ha mostrado Gema Martín Muñoz ⁴.

Junto a la teoría cíclica que, como hemos visto, recorre toda su reciente obra, Kepel añade a aquélla la de la escisión de la base social en la que se había apoyado la emergencia islamista: de un lado, la juventud urbana pobre, originada por la explosión demográfica, el éxodo rural y la alfabetización; y, de otro lado, la burguesía del bazar o zoco y las clases medias, formadas por profesionales liberales, cuyo ascenso social y económico no tuvo su correspondiente proyección política al estar bloqueados los canales de participación política por las dinastías y los militares que se hicieron con el poder. En ese contexto, en el que el discurso del islam tradicional

estaba monopolizado por las monarquías y, a su vez, el nacionalista de tintes (pseudoprogresista por los militares, el islamista terminó articulando el descontento y las aspiraciones de la citada base social, tan amplia como heterogénea. Precisamente esta diversidad socioeconómica explicaría en buena medida el mensaje equívoco del islamismo, con un discurso populista e interclasista en el que estarían igualmente presentes algunos importantes aspectos nacionalistas.

Paralelamente, a esta mencionada heterogeneidad de su base social cabe sumar la diversidad de las situaciones concretas en las que emerge cada movimiento. He aquí otras de las dificultades de la tesis de Kepel por cuanto si bien es cierto que los diferentes movimientos islamistas comparten elementos comunes, no es menos cierto que también registran toda una serie de peculiaridades, dada su emergencia o ubicación singular; y de ahí la considerable heterogeneidad de los movimientos islamistas. Dicho de otro modo, cabe compartir sólo parcialmente que el islamismo como ideología movilizadora haya perdido su fuerza inicial ante su escaso éxito para hacerse con el poder (Egipto), su deriva violenta (*GIA* en Argelia) o bien su pésima administración en el ejercicio del poder (Afganistán y Sudán), pues junto a esta tendencia general coexisten las corrientes particulares que en muchos casos son predominantes y, en consecuencia, explicarían su fortaleza y continuidad en la medida en que las características peculiares que contribuyeron a su emergencia se mantengan. Los casos de *Hamás* en Palestina y de *Hezbollah* en el sur del Líbano son, junto a las numerosas situaciones de exclusión política, buenos ejemplos de ello, sobre todo si se entiende que el islamismo, como sostiene el propio Kepel, niega en parte el nacionalismo al mismo tiempo que retoma algunas de las características de éste. Es más, pudiera afirmarse que por muy en declive que esté el islamismo como

ideología movilizadora, no podrá negarse que, al igual que sucedió con el nacionalismo, muchos de sus valores han pasado a formar parte de la cultura política del mundo árabe e islámico.

En cualquier caso, Gilles Kepel pone el acento en la radicalización de dicho movimiento y en su deslizamiento hacia las acciones violentas que, en su conjunto, terminarían bifurcándolo y, por extensión, debilitándolo ante la escisión de su débilmente cohesionada base social. Por otra parte, esta situación no ha sido ajena a las respuestas gubernamentales al fenómeno islamista, igualmente variadas o combinadas, en unos casos, de integración de los islamistas moderados y conservadores y, en otros, de sistemática represión. Esta fase, a su vez, se correspondería con la de su descenso o declive, fechada en los años noventa por Kepel. En concreto, el detonante sería, en opinión del autor, la invasión de Kuwait y la llamada saudí a las fuerzas estadounidenses por cuanto rompe el consenso islamista, con la escisión de la facción radical y sus redes internacionales (los brigadistas islamistas que participaron en la liberación de Afganistán, también denominados como afganos o yihadistas). Pero la constatación de ese declive se confirmaría con la elección del reformador Jatamí en los comicios iraníes de 1997, apoyado por la juventud postrevolucionaria, las mujeres y las clases medias urbanas como manifestación de voluntad de cambio e inversión de la tendencia hasta entonces dominante. Por lo que de aceptarse el peso de la revolución iraní en el ciclo de emergencia, auge y declive del islamismo, habrá que estar muy pendientes de lo que suceda en el futuro político de Irán⁵ por su más que probable proyección en la zona.

Es precisamente en esta etapa en la que el autor considera que se estarían sentando las bases para una democracia musulmana. Dicho de otro modo, el islamismo sería, más que la alternativa, la constatación del

fracaso político de los regímenes árabes e islámicos y, en ese sentido, su democratización supondría la renovación del consenso nacional en claves de integración sociopolítica y económica, y no de continua exclusión como ha sido hasta la fecha. Tesis, ésta, que quizás responda más a los deseos que a la realidad, dada la trayectoria predominante en la región que, hasta hoy día, encuentra su mayor refuerzo en el exterior, particularmente en los Estados Unidos, que favorecen la estabilidad del orden tradicional por encima de un orden más justo y democrático.

Por último, no deja de llamar la atención que ha sido justo en este momento, catalogado de declive por Kepel, cuando mayor proyección exterior de índole violenta ha alcanzado el islamismo radical con los dramáticos sucesos del 11 de septiembre de 2001. Sin embargo, en contra de

lo que pudiera creerse, Kepel advierte en el prólogo a su reeditada obra⁶ que esa acción no es tanto fruto de su fortaleza como de su debilidad. En palabras del autor. «Es en este marco del proceso de declive de capacidad de movilización política del movimiento islámico en los propios países musulmanes donde debemos situar la proyección de un terrorismo tan espectacular y devastador en el corazón del territorio norteamericano. Se trata de una tentativa de sustituir este proceso debilitando el paroxismo de una violencia destructora: al desencadenar el apocalipsis, quiere hacerse anunciadora del triunfo de la causa e intenta suscitar la adhesión emocional de las poblaciones implicadas para que se comprometan en la lucha»⁷.

José Abu-Tarbush
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ Entre las que destacan, en primer lugar, Gilles Kepel, *Faraón y el profeta*, Barcelona, Muchnik Editores, 1988; seguida de otra más genérica, centrada en los movimientos socio-religiosos de las tres creencias monoteístas, Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991; y, por último, la dedica a su interacción en Occidente mediante las comunidades de inmigrantes musulmanes, Gilles Kepel, *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*, Barcelona, Paidós, 1995.

² Véase Sidney Tarrow, *Struggle, politics and reform: collective action, social movements and cycles of protest*, Ithaca, Cornell University, 1989. El capítulo dedicado a los ciclos de protesta se encuentra traducido, Sidney Tarrow, «Ciclos de protesta», en Leopoldo Moscoso y José Babiano (comps.), *Ciclos en política y economía*, Madrid, Pablo Iglesias, 1992, pp. 53-75.

³ Entre las obras que recogen este deslizamiento del epicentro de poder en las relaciones internacionales en el mundo árabe islámico desde las repúblicas nacio-

nalistas hacia las monarquías petroleras y conservadoras, merece la pena destacar la de un autor controvertido por sus tesis un tanto culturalistas, véase Fouad Ajami, *Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

⁴ Gema Martín Muñoz, *Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Bellaterra, 1999.

⁵ Al respecto véase las obras de Farhad Khorokhavar y Olivier Roy, *Irán, de la revolución a la reforma*, Barcelona, Bellaterra, 2000; y la de María Jesús Merinero Martín, *Irán. Hacia un desorden prometedor*, Madrid, Los libros de la catarata, 2001.

⁶ Aquí utilizamos la versión que apareció compilada en una obra colectiva, véase Gilles Kepel, «Los hechos del 11 de septiembre de 2001», en VVAA, *El mundo después del 11 de septiembre de 2001*, Barcelona, Península, 2002, pp. 25-43.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

FRONTERAS DEL NUEVO MUNDO: LA CONSTRUCCIÓN
DE FORTALEZAS CONTRA TRABAJADORES
INMIGRANTES

PETER ANDREAS: *Border Games. Policing the US-Mexico Divide*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, 158 pp.

La inmigración de trabajadores mexicanos a los Estados Unidos tiene una historia centenaria. A principios del xx surgió el primer programa de trabajadores mexicanos contratados para apuntalar el desarrollo ferroviario, agrícola e industrial del suroeste y medio oeste de los Estados Unidos. En los años de la Segunda Guerra Mundial, el convenio mediante el cual México suministraba trabajadores temporales para sostener la producción agrícola e industrial de su poderoso vecino del Norte —convenio conocido como «Programa Bracero», que inició en 1942 y se prolongó hasta 1964— propició el continuo asentamiento de nuevos residentes mexicanos¹ y una corriente migratoria alterna que no contaba con permisos especiales para internarse, trabajar o permanecer en ese país: los llamados «trabajadores indocumentados».

Desde la terminación del Programa Bracero, la situación de los trabajadores irregulares ha sido un motivo constante de fricción entre ambos países. Sin embargo, la posición adoptada por los Estados Unidos en la última década del siglo xx está ocasionando un creciente número de pérdidas en vidas humanas. El progresivo incremento del control y de la vigilancia estadounidenses de su frontera con México, iniciado en 1993, en sus nueve años de funcionamiento no ha desalentado el flujo irregular de trabajadores mexicanos hacia el vecino país del norte, pero ha producido más de 3.000 muertes² de personas obligadas a buscar rutas inhóspitas y más peligrosas en su esfuerzo por cruzar la

frontera de un país que demanda trabajadores de bajo costo, pero se opone a establecer mecanismos formales para su ingreso, reconociendo así su demanda real.

En este escenario, el libro *Border Games. Policing the US-Mexico Divide* escrito por Peter Andreas nos brinda la oportunidad de discutir la eficacia de las medidas asociadas al creciente control de la frontera estadounidense con su vecino del sur y debatir la argumentación del autor que equipara el cruce de mercancías tan disímiles como las drogas y los trabajadores por el territorio fronterizo como espacio que demanda por igual vigilancia policíaca para detener ambos flujos.

Pero no sólo en Estados Unidos se presenta esta situación de vigilancia y control creciente de las fronteras, sino también en la Unión Europea, territorios en donde las fronteras entre países ricos y pobres y los mercados laborales vinculados por la demanda y la oferta de trabajadores de bajo costo propician la inmigración como una relación ineludible, pero no igualmente reconocida y aceptada por los países que recibe flujos de trabajadores para el desarrollo de sus economías; debate que tiene como escenario la edificación de las llamadas «Fortaleza América» y la «Fortaleza Europa» en los albores de un nuevo siglo y un nuevo milenio.

¿Qué explica el abrupto incremento de la vigilancia fronteriza? Ésta es la pregunta central que Peter Andreas postula en el libro. Interrogante pertinente porque —como expone el autor— el incremento de los controles fronterizos acontece en un tiempo y lugar que de otra manera definirían un relajamiento del control del Estado y la apertura de las fronteras asociados a la liberalización comercial —en el caso

de México, Estados Unidos y Canadá a partir del Tratado de Libre Comercio de América del Norte firmado en 1994—. El autor afirma que por fuera de ese Tratado, dos de las exportaciones más importantes de México a Estados Unidos son las drogas ilícitas y los emigrantes laborales, flujos que han ocasionado un escalamiento de la vigilancia fronteriza. Desafortunado paralelismo, pues los trabajadores no son «mercancías» de la misma naturaleza que las estupefacientes: en el primer caso se trata de seres humanos, en el segundo de un negocio proscrito. El resultado, señala Andreas, ha sido la paralela construcción de una economía sin fronteras y una frontera fortificada: una política de apertura de la frontera a los flujos económicos legales que pretende hacer visible una frontera más cerrada a los flujos ilegales. El autor argumenta que el incremento de la vigilancia fronteriza más que disuadir los flujos de drogas e inmigrantes reconfigura la imagen de la frontera y reafirma simbólicamente la autoridad territorial del Estado. «Quienes ven el incremento de la vigilancia fronteriza como débil e ineficiente o como draconiano e inhumano con demasiada frecuencia dejan de apreciar sus dimensiones perceptible y simbólica» —asevera Andreas—.

Como acertadamente observa el autor, la frontera entre México y Estados Unidos es el territorio limítrofe de mayor actividad en el mundo, el más largo y más dramático punto de encuentro entre un país rico y otro pobre, y el sitio de más intensa interacción entre la aplicación y evasión de la ley. Sin embargo, no es el único, pues otros lugares de encuentro entre países ricos y pobres muestran dinámicas similares, como las fronteras externas al Este y al Sur de la Unión Europea. Aunque en ellas, el legado histórico, política regional y contexto institucional presentan formas y trayectorias diferentes, se observa también un incremento general en la apli-

cación de la ley que limita el ingreso de trabajadores irregulares.

En los siete capítulos que integran el libro, organizado en tres secciones, Peter Andreas examina cómo ha ocurrido en la última década del siglo xx el incremento de la vigilancia fronteriza en los territorios limítrofes de Estados Unidos con México y en el perímetro sur y este de la Unión Europea —perfilados entre España y Marruecos y Alemania y Polonia—. Aunque históricamente el enfoque ha variado, desde su instauración los Estados nacionales han reclamado el derecho soberano de controlar sus fronteras. Como afirma Andreas, las tendencias económicas de la *Posguerra Fría* han empujado a reconstruir la frontera como un puente que facilita el incremento de flujos comerciales, pero la vigilancia policial tiende a reforzarla como una barrera contra flujos ilegales.

En el caso de Estados Unidos, el incremento progresivo del control y vigilancia de su frontera con México se ha manifestado en acciones precisas. En primer término, un aumento sin precedentes del presupuesto destinado al Servicio de Inmigración y Naturalización —que entre 1993 y 2001 triplicó y entre 1988 y 2001 quintuplicó su monto³— contrastando con la austeridad de otras agencias federales⁴. A la par, un crecimiento sustancial del número de agentes de la Patrulla Fronteriza, cifra que durante cincuenta años no excedió 2.500 efectivos a lo largo de los 3.000 kilómetros de extensión limítrofe entre los dos países y cuya cantidad se cuadruplicó en la última década, alcanzando cerca de 10.000 agentes⁵. No menos trascendental ha sido la expansión paulatina de operativos especiales de la Patrulla Fronteriza en localidades urbanas fronterizas, la construcción de cercas metálicas en sitios de esas localidades por los que solían internarse los inmigrantes irregulares mexicanos —y latinoamericanos en general— y el uso de tecnología y equipo altamente especializado, propios de operativos mili-

tares (helicópteros, alumbrado de alta tensión, telescopios con mira infrarroja, detectores térmicos y de movimiento y sofisticados sistemas de computación)⁶. Académicos y defensores de derechos humanos de los dos países han subrayado que el resultado de los operativos especiales y de la construcción de cercas y bardas en las áreas urbanas ha sido empujar a los inmigrantes a zonas más agrestes y peligrosas —a costa de una creciente pérdida de vidas humanas—. Desviar el flujo irregular hacia las montañas y los desiertos lo hace menos visible con objeto de aparentar una frontera bajo control⁷. Sin embargo, redirigir el flujo no implica reducirlo —lo que de hecho no ha sucedido, pues el número de inmigrantes no autorizados ha crecido, estimándose en 275.000 por año (Andreas, p. 108).

El título del libro *«Border Games»* hace alusión a ese juego: incrementar la vigilancia fronteriza parece un deporte de espectadores cuyo objetivo no es enardecer las pasiones de la audiencia, sino tranquilizarlas —sostiene Andreas en un trabajo previo⁸—. Apartar del escenario el flujo migratorio ayuda también a alejarlo de la opinión pública y de la cobertura de los medios masivos de comunicación, reforzando una imagen de orden y control aparentes de la frontera, pues la forma más visible de ingreso clandestino —es decir, grupos de inmigrantes irregulares cruzando abiertamente cerca de las áreas urbanas— no es políticamente tolerable. Así, el debate sobre la inmigración irregular se reduce a un debate sobre el control de la frontera, omitiendo «que la demanda de trabajo dentro de Estados Unidos continuará dominando los intentos por regular el flujo de trabajadores inmigrantes» —afirmación hecha por el propio oficial en jefe del Servicio de Inmigración y Naturalización, antes de serlo.

En contraste con los Estados Unidos —refiere Andreas— en Alemania el legado de un país con un pasado autoritario

y la memoria reciente del Muro de Berlín, inhiben el uso de métodos similares de control fronterizo, evitando crear la imagen de un «Telón de Acero electrónico». Sin embargo, al igual que en aquel país americano, un número creciente de inmigrantes irregulares es empleado en la economía alemana, particularmente en la construcción y los servicios. En el caso de España —que no representa solamente el punto más al sur de la Unión Europea, sino la frontera con el Continente Africano— se han habilitado más guardias civiles, nuevos cercos y tecnología de vigilancia militar (como radares y equipo térmico y de visión nocturna), levantado barreras en su frontera sur. Similar a lo ocurrido en las inmediaciones de la frontera estadounidense con México, se estima que por la frontera sur ibérica, entre 1993 y 1998, alrededor de 3.000 inmigrantes fallecieron intentando cruzar el estrecho de Gibraltar hacia Europa (Andreas, p. 127)

Qué distingue la práctica estadounidense de la europea y en qué son similares, postula acertadamente Andreas en las conclusiones de su estudio. Las fronteras alemana y española de la Unión Europea y la frontera estadounidense con México «constituyen fracturas críticas —pero también puentes— entre regiones ricas y pobres. En cada uno de los tres casos ha existido una creciente tensión entre la aspiración política de facilitar el cruce fronterizo de flujos económicos y disuadir los flujos no deseables». Más allá de esta similitud básica, las diferencias significativas en la política y las estrategias de vigilancia de la frontera entre los tres países tienen como objetivo compartido proyectar imágenes a distintas audiencias —argumenta Andreas—. El control de la frontera española tiene como audiencia principal a los otros Estados miembros de la Unión Europea, reforzando su nueva identidad como integrante de tan selecto grupo de países. En los Estados Unidos el objetivo primario es tranquilizar a una nerviosa audiencia

doméstica, difundiendo que se están tomando medidas firmes y progresivas para la seguridad y el resguardo de la frontera. Alemania representa un caso intermedio que pretende pacificar y convencer a ambas audiencias, la interna y la externa.

La creación simultánea de una economía sin fronteras y una frontera fortificada puede parecer paradójica y ciertamente genera situaciones incómodas, tensiones y dilemas —concluye Andreas—. El proyecto político de transformar la frontera en un puente económico más abierto también incluye hacerla aparecer como un muro policíaco más fuerte, pues «*la liberalización del Estado no significa necesariamente un Estado menos interventor*». Y la fuerza del estado no está basada solamente en el poder político y el despliegue de recursos materiales, sino también en su legitimidad y representación simbólica. De esta forma, el control de la inmigración que proyecta el resguardo de zonas visibles de cruce clandestino, reemplaza la imagen de caos por la de orden; como lo muestran las dos fotografías emblemáticas y contrastantes incluidas en el libro, que la misma Patrulla Fronteriza exhibe en la entrada principal de sus oficinas en San Diego, California. En la primera, que data del año 1991, se muestra una sección de la región fronteriza Tijuana-San Diego conocida como «*El Bordo*», en donde cientos de personas se reúnan antes de ingresar sin documentos hacia Estados Unidos; en la segunda, fechada en 1999, se muestra exactamente el mismo sitio en donde no aparece persona alguna y fueron instalados alumbrado de alta tensión y tres vallas metálicas y de concreto notoriamente visibles.

A diferencia de quiénes afirman que las fronteras se han vuelto más permeables, facilitando interacciones sociales y econó-

micas, Andreas discrepa postulando que las fronteras más que desaparecer se están transformado, reconfigurándose y proyectando una apariencia de seguridad nacional basada en un discurso de vigilancia de la ley frente a los transgresores que ingresan en forma clandestina, por lo que las funciones de defensa militar y de regulación económica del control fronterizo pueden declinar, pero sus funciones policiales deben expandirse.

A pesar de las interesantes aportaciones del trabajo de Peter Andreas a la discusión sobre el control fronterizo, establecer analogías entre la migración laboral y el tráfico de drogas puede derivar en una criminalización de los inmigrantes irregulares que justifique la militarización de las fronteras. Afortunadamente, el creciente interés por investigar, documentar y discutir las consecuencias de apartar el flujo de inmigrantes hacia regiones menos visibles pero más peligrosas, permiten asentar que los principios de soberanía y seguridad nacionales asociados a estrategias de militarización de las fronteras no se relacionan con los principios económicos que rigen un mercado laboral que trasciende las fronteras y que requiere convenios de colaboración entre las naciones, particularmente de aquellas que demandan de trabajadores pero no a costa de su clandestinidad, ni de su vida. Como acertadamente apuntó Max Frisch, refiriéndose al sistema de trabajadores huéspedes en Europa en las décadas de los años mil novecientos sesenta y setenta: «*Pedimos trabajadores y llegaron seres humanos*»⁹, situación que deberían tener presente los países y empleadores que requieren de ellos.

María Eugenia Anguiano Téllez
El Colegio de la Frontera Norte, México

NOTAS

¹ Nos referimos a *nuevos residentes* porque con los límites territoriales establecidos en 1848 entre México y Estados Unidos los habitantes del territorio que había pertenecido a México se convirtieron en ciudadanos estadounidenses de origen mexicano residentes en los actuales estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas y otros Estados.

² Guillermo Alonso, «Riesgos y vulnerabilidad en la migración clandestina», en *Ciudades*, núm. 46, México, octubre-diciembre 2001, pp. 34-42.

³ En 1988, ascendía a 807 millones de dólares, en 1993 a 1,6 billones de dólares y en 2001 a 4,3 billones de dólares. Michael Huspek, «Production of state, capital, and citizenry: The case of operation gatekeeper», en *Social Justice*, vol. 28, núm. 2, 2001, pp. 51-68.

⁴ Peter Andreas, «The US Immigration Control Offensive: Constructing an Image of Orden on the

Southwest Border», en Marcelo Suárez-Orozco (ed.), *Crossings: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 341-356.

⁵ Joseph Nevins, *Operation Gatekeeper. The Rise Of The «Illegal Alien» And The Making Of The US-Mexico Border*, Nueva York, Routledge, 2002, Appendix F.

⁶ Celina García Montañó, «Los que no volvieron», en *Los Rostros de la Violencia*, Tijuana, COLEF, 2001, pp. 68-82.

⁷ Claudia Smith, «Migrantes en peligro mortal», en *Los Rostros de la Violencia*, Tijuana, COLEF, 2001, pp. 54-67.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ «We called for workers, and there came human beings». Citado por Joseph Nevins, *op. cit.*, p. 165.

CON «TA» DE FEMENINO

MARÍA-ÁNGELS ROQUE (dir.): *Mujer y migración en el Mediterráneo Occidental*, Barcelona, Icaria Antrazyt. ICM, 2000.

El universo de lo femenino y todos los aspectos que le atañen constituyen hoy por hoy un campo de trabajo destacado, hablar de mujeres, sobre mujeres y con mujeres parece ser una estrategia de mercado afortunada; pero hablar de ellas, sobre ellas y con ellas es explícita o implícitamente —como se quiera ver—, hablar, a nivel cuantitativo, de la mitad de la población mundial, a nivel cualitativo de la otra mitad de la diferencia; y en último término, hablar del OTRO, un otro que en el caso que nos ocupa se escribe con «ta» de femenino¹.

Mujer, migración y Mediterráneo son los tres ejes sobre los que se construye esta obra de carácter colectivo, surgida del trabajo llevado a cabo por el Institut Català

de la Mediterrània junto al Institut Català de la Dona, y que recoge las aportaciones de más de una docena de investigadores preocupados por el tema². El libro se distribuye en tres grandes apartados, el primero de ellos bajo el epígrafe de «El contexto de los países emisores: derecho, política y religión»; el segundo titulado «Condición de la mujer en los países receptores» y el último agrupa diversos artículos bajo la forma de «Visibilidad social y jurídica de la mujer extranjera». En su conjunto, la obra muestra una diversidad de temáticas unidas por los denominadores comunes que recoge el título general. Sin embargo esta fragmentación indica ya la complejidad del asunto tratado, así como las diversas facetas desde las que se puede enfocar una misma problemática.

Si hablar de la mujer nos sitúa en los dos planos antes referidos, hablar de emigración nos pone en movimiento, un movimiento físico que se identifica claramente por medio de las procedencias y los des-

tinios, pero también de un movimiento intelectual y emocional mediante el cual se construyen y justifican los itinerarios mentales, con sus exilios interiores y sus proyectos de futuro.

Por último, hablar de Mediterráneo es hablar de un espacio que por puro conocido se convierte en extraño, es hablar de mar y de orillas, de encuentros y desencuentros; es hablar de un territorio de pensamiento común, que se proyecta, a pesar de todo, en mundos diversos con visiones y lenguajes diferentes.

El punto de partida: La casa del padre

El análisis de toda realidad actual en el mundo árabe-musulmán, y en el caso concreto que nos ocupa en el Mediterráneo occidental, acaba derivando a pesar de la gran multiplicidad que en él existe, al binomio restrictivo con el que parece escribirse todo intento de explicación. Dicho binomio se construye en los términos *tradición/modernidad*, que en la mayoría de los casos aparecen como dos realidades autoexcluyentes. Sin embargo, una observación algo más detallada de la realidad concreta demuestra los próximos y dependientes que están ambos. No puede existir una modernidad que ignore la tradición, ni una tradición que no sea capaz de sobrevivir al cambio modernizador. Éstas son dos condiciones necesarias para la construcción de la historicidad de las sociedades.

El libro del que tratamos nos ofrece dos de las claves de esa construcción: la mujer y la emigración. Las dos son presencias mediante las cuales se podrá reescribir un desarrollo histórico que el discurso del poder oficial ha manipulado y monopolizado ocultando las múltiples diferencias y los puntos de encuentro que caracterizan cada una de las sociedades estudiadas —Argelia, Túnez y Marruecos— y que no son otra cosa que la prueba manifiesta de

esa historicidad cuya característica principal parece ser la dificultad de congeniar tradición y modernidad.

La presencia cada vez más visible y manifiesta de las mujeres como agentes sociales en diversos campos, incluido el migratorio coloca en un primer plano la problemática de las identidades, ya sean estas individuales o colectivas y en donde reaparece una vez más la pareja *tradición/modernidad* como factor explicativo pudiendo ser reinterpretada como *continuidad/cambio*. Esto nos permite introducirnos en el análisis de la conciencia que estas sociedades tienen de su desarrollo histórico y de las responsabilidades que están adquiriendo las mujeres en general y las emigrantes en particular en la elaboración de esa conciencia.

La lectura clásica del pensamiento árabe-musulmán muestra una referencia constante a los tiempos fundadores, es decir, a la época de la Revelación y de la constitución de la Comunidad de Creyentes³. Éste es el tiempo origen considerado como el modelo por antonomasia, porque en él se hizo realidad el ideal. Todo tiempo posterior está infiltrado de un sentimiento de decadencia que coincide, sin embargo, en los primeros siglos de su historia con la formación de un vasto imperio político integrador de realidades e influencias muy dispares —griegas, bizantinas, persas— y en los que se configura un concepto de poder y autoridad cuya legitimidad y continuidad exige la desvinculación, al menos teórica, de una evolución histórica desintegradora del ideal inicial y universal representado por la *umma*⁴.

Conceptualizado de esta forma el inmovilismo histórico, como respuesta a los continuos cambios reales de las diversas sociedades árabe-musulmanas, éste se institucionaliza en la tradición como garante intelectual y material del mismo. Esta tradición toma forma en las costumbres que legitiman ese poder oficial esencialmente patriarcal y patrilineal cuya característica

principal es la desigualdad, la cual se insinúa tanto en las altas esferas de la política como en los íntimos espacios de las relaciones entre los sexos. Como ha demostrado la evolución histórica de estos países —así como el de todos los Estados-naciones que se han conformado como tales tras el proceso de la descolonización— es más fácil cambiar las estructuras formales de ese poder —formas e instituciones de gobierno— que modificar lo más mínimo sus estructuras funcionales como son el reparto de la autoridad y la distribución de los roles sociales.

Es esta dualidad estructural la que choca hoy día en cada una de las sociedades individualizadas con las realidades cotidianas, y con los nuevos protagonistas (el de la mujer es uno de los más destacados), que están paulatinamente adquiriendo un peso específico, por sus propias características, pero también por las repercusiones que su presencia están produciendo más allá de su espacio natural.

Las independencias en la ribera sur del Mediterráneo dieron lugar a Estados-naciones construidos según los modelos políticos de las antiguas potencias coloniales, fundamentalmente Francia, pero que no pudieron (como ninguna otra sociedad) prescindir de sus propios elementos de legitimidad configurados a lo largo de su historia. Era necesario preservar algún ámbito para la tradición. Se instituyen así, en el plano jurídico, los Códigos de la familia con la finalidad de regular las relaciones entre hombres y mujeres en el seno de la familia; su consecuencia inmediata es que el ámbito más inmediato de los individuos, el que configura el nivel básico de socialización consolida una lectura tradicional de la realidad. Frente a los Códigos de familia y el Estatuto personal se levantan las Constituciones de corte occidental que vertebran unos regímenes nacionalistas cuya propia esencia y aceptación social les exigió la puesta en marcha de políticas de modernización que tenían como base

la conversión de cada individuo en un ciudadano y de su conjunto en una sociedad civil.

Aquí estaban ya puestas todas las condiciones para el choque entre tradición y modernidad.

Esos gobiernos nacionalistas y desarrollistas se vieron incapaces para llevar a cabo la propuesta y necesaria transformación de sus sociedades, que quedaron sometidas a una creciente tensión polarizadora de valores, normas y conductas. La situación se agrava con las continuas crisis económicas que golpean cada vez con más fuerza a todos los sectores pero sobre todo a los más desfavorecidos, que no cuentan prácticamente con ningún mecanismo oficial de protección social.

En este contexto de crisis material pero también identitaria, las mujeres se convierten en sujetos activos, ya que ellas acaban representando, consciente o inconscientemente un discurso alternativo al del poder oficial. La trayectoria de sus realidades cotidianas y de sus reivindicaciones, insertas en la trayectoria general de cada uno de sus países, no sólo comienza a ser visible, sino que asume la descripción de un transcurrir histórico que adquiere desde su propia conciencia de crisis, conciencia de sí mismo.

La irrupción de la figura femenina en el espacio público, hasta ahora relegado al hombre según el modelo tradicional de reparto de roles sociales, cuestiona las relaciones hegemónicas entre hombres y mujeres, sobre las que no se puede construir una sociedad civil porque reproducen esquemas arcaicos de poder. Y el poder trasladado desde las relaciones interindividuales como base de toda organización social, a las esferas de lo político exige a su vez un cambio en su concepción y en los actores que lo ejercen y sobre los que se ejerce; esto implica un replanteamiento de la aceptación de los grupos de poder que como tales se han beneficiado del establecimiento de los Estados-naciones; de

aquí las resistencias de los gobiernos y de los «portavoces oficiales» de estas sociedades para aceptar su propia historicidad y su constante recurso a modelos estereotipados de carácter teológico o políticos de base patriarcal. Negando la historicidad, es decir, el cambio o la modernidad frente a la tradición o continuidad, se niega la participación en ella de las mujeres, como nuevos y relevantes actores, sobre todo porque ellas rompen los órdenes hasta ahora establecidos como inmutables. Esta negativa ha llevado, por otro lado, a la paradoja de que la emancipación de la mujer ha sido articulada intelectualmente en su mayoría por pensadores masculinos convencidos de la necesidad de integrar a la mujer en los proyectos de futuro de estos países, pero que han olvidado darle la necesaria autonomía y capacidad de decisión.

Pero, puesto que la presencia de la parte femenina de la sociedad es cada vez más manifiesta y en la mayoría de los casos necesaria, esos poderes oficiales, en algunos casos como el argelino o el tunecino, han absorbido su potencial transformador y lo han inmovilizado dentro del discurso oficial —dando lugar a lo que Sophie Ferchiou llama feminismo de Estado—; equiparando en ocasiones el problema de la lucha contra la desigualdad sexual a la lucha por la igualdad social, lo que se ha conseguido es no abordar la problemática real de la situación de la mujer, ni la pervivencia de los cauces del inmovilismo social. Con ello quedan preservados el poder oficial y sus instrumentos legitimadores o funcionales como es el caso de los Estatutos personales, que marcan todavía la evolución formal del núcleo de la sociedad que en esos países sigue siendo la institución de la familia agnática, encabezada por la figura masculina del padre como el eje central de la autoridad.

Frente a lo cual y, a pesar de los intentos hechos desde el poder, las mujeres se mueven y conquistan a precio muy caro nuevos

espacios y tiempos de existencia. Pero podríamos plantearnos aquí la razón de esta movilidad real de la mujer, plantearnos si reside en la naturaleza íntima de su sexo o en la posición de inferioridad que ocupa en estos sistemas sociales. La primera consideración nos llevaría a una lectura determinista de su realidad, el segundo caso nos coloca a la mujer con un componente activo de dichos sistemas, capaz de actuar porque es capaz de sentir sobre su día a día la influencia de los procesos sociales e históricos en lo que se encuentra inmersa, pero al mismo tiempo y esto debe ser destacado es también un componente activo en la supervivencia de los modos y lenguajes de sus sociedades, creando sistemas de poder y contrapoder; de forma que el binomio tradición/modernidad se reproduce a escala del universo femenino, ellas, las mujeres han tomado consciencia (de ahí la aparición de un feminismo de corte islamista reivindicativo y con un alto grado de aceptación) de la tensión implícita en esa pareja de términos, una tensión que se traduce en una crisis de identidad como mujeres musulmanas. Ellas, las mujeres, actuando a veces incluso como verdaderos obstáculos al avance proyectan esa tensión a ámbitos mucho más amplios desde los que se genera la transformación de sus sociedades.

*El punto de llegada: En el otro lado
de las huddud*⁵

La segunda parte del libro se centra en la situación de los emigrados en los países de acogida y en las repercusiones que su llegada tiene sobre los sistemas ya establecidos a partir de sus instituciones y consideraciones culturales. Se trata de una serie de artículos que muestran de nuevo el carácter fragmentario de la obra, y, por tanto, reafirman la diversidad del tema en cuestión, la complejidad de sus plantea-

mientos y los ámbitos variados a los que afecta.

Esta multiplicidad del problema es una de las razones que convierten la cuestión de la emigración como proceso sociológico, histórico y jurídico en un tema que no admite soluciones parciales o coyunturales, sino una profunda reflexión que lleve a modificaciones estructurales más o menos relevantes según los casos.

En algunos de estos artículos se hace un análisis de las características de los grupos emigrados. La posibilidad de clasificar dichos grupos por diversos criterios, como son el de la nacionalidad o el sexo, indica ya en un primer momento la importancia que está adquiriendo la población emigrante en los espacios de llegada. Pero un análisis más específico nos abre dos vías de reflexión, la primera afecta a las modificaciones que se registran o no, en los valores y comportamientos de los emigrantes, focalizados en el colectivo femenino; mientras que la segunda se centra en los cambios de valores e institucionales que se han de producir en los países y sistemas de acogida.

Una consecuencia inmediata del contacto de las dos partes implicadas es el reconocimiento, se quiera o no, de una interacción mutua entre ambas.

El trabajo de Ángeles Ramírez es exponente de la primera de las consideraciones. El estudio de las estrategias desarrolladas por las mujeres, en este caso concreto marroquíes, en las sociedades de acogida nos ofrece datos sobre la forma en que evoluciona la relación conflictiva en la pareja *tradición/modernidad*. La posibilidad de emigración es una necesidad, pero al mismo tiempo se transforma en un medio de romper los moldes tradicionales, sin un enfrentamiento directo, sino bajo el paraguas que las circunstancias económicas o sociales ofrecen.

Por su parte, la ausencia de este enfrentamiento rupturista con el sistema puede ser un indicador de la importancia real que

tienen las mujeres como sujetos activos en el mantenimiento de sus sociedades. Entendidas de esta forma, las mujeres no son el elemento distorsionador que el discurso oficial del poder —esencialmente masculino— ha definido históricamente, ha sido simplemente su invisibilidad social la que no ha dejado ver su contribución al desarrollo del sistema social. Las mujeres son y se comportan como miembros de ese sistema y, por tanto, buscan la satisfacción de sus necesidades y ambiciones como grupo dentro de las necesidades y ambiciones del conjunto social. Es este interés por satisfacer lo que les es propio lo que las lleva a adoptar cambios significativos en los valores o comportamientos, con el fin de salvaguardar su identidad, en un medio y unas circunstancias diferentes, y no como vía de destrucción del sistema. El resultado final es que el binomio antes mencionado sufre una cierta despolarización, y si bien no deja de existir la tensión inmanente a él, lo que se produce es una evolución hacia un estadio superior, en el que se asumen y acaban por legitimar las transgresiones realizadas, de las que se derivan nuevas posibilidades y necesidades que exigen, una vez más, la presencia de la mujer como agente social. Esta presencia se hace manifiesta en el papel integrador que adquiere la mujer emigrada respecto a las dos culturas en las que se inserta su transcurrir cotidiano.

El otro lado físico de las *huddud* lo constituyen las sociedades de acogida, donde el problema de la emigración es una realidad histórica con evoluciones internas individualizadas; no es lo mismo plantear dicho problema en países como Francia o Gran Bretaña, destinos históricos de una emigración muy definida a su vez por una vinculación de un pasado compartido bajo la forma de dominio colonial, que plantearlo en países que, como España o Italia, han tenido que transformar su propio concepto de emigración, ya que se repite a menudo —y a veces no lo bastante— el

hecho de que hasta hace poco estos países fueron generadores de emigrantes y ahora se han convertido en receptores.

Es en estas naciones de la orilla norte del Mediterráneo donde la emigración se convierte, entre otras cuestiones, en un baremo para medir su capacidad de evolucionar, de establecer su forma de adaptación a un medio social, demográfico y cultural cambiante; es decir, se trata de ver cómo se enfrentan ellas también al conocido tándem *tradición/modernidad*, aun cuando éste se exprese con señas de identidad y lenguajes diferentes

La presencia de una mano de obra emigrante de las características recogidas en distintos trabajos incide directamente sobre las relaciones de clase que se dan en estas sociedades, son una prueba para los logros que durante decenios se han conseguido en el campo de la lucha social, y lo son en distintos niveles.

Dicha presencia se convierte por pura necesidad en un elemento nuevo y distorsionador de las estructuras sociales que debe ser, a pesar de ello, integrado en ellas. De la forma en que esa integración se lleve a cabo se derivarán consecuencias claves para la continuidad de parte de esas estructuras. Los derechos consolidados por los trabajadores, y por las mujeres como colectivo particularizado, en los países de destino suponen gran parte de los elementos legitimadores del sistema y soportan sobre sí una carga ideológica y simbólica esencial que tiene la oportunidad de demostrarse realmente válidas en sus presupuestos universales frente a esta presencia exógena. La capacidad que manifiesten las instituciones de estos países de abordar y dar respuesta a las nuevas situaciones planteadas, es decir, de evolucionar, determinará a su vez la coherencia de las mismas, la cual se dejará ver en los éxitos de sus políticas de inmigración y de sus mecanismos de integración.

Aunque dicha integración y la demostración de la validez universal a la que nos

hemos referido implican ciertas matizaciones.

El emigrante por su propia naturaleza constituye un elemento externo a las sociedades que lo acogen, mientras la mujer es, por la naturaleza de estas sociedades (herederas de una organización patriarcal y patrilineal), como ya dijimos, la otra mitad de la diferencia; la suma de ambos factores determina que en la mujer emigrante se reúnen ambas fuentes de diferenciación. La mujer emigrante es un elemento doblemente ajeno, sobre la que actúan mecanismos dobles de ocultación y desconocimiento. Se levantan alrededor de ellas representaciones mentales estereotipadas que nutren un imaginario colectivo con el que se las coloca en una posición de subordinación respecto a casi todos los referentes posibles, incluso frente a aquellos con los que podría compartir más puntos en común: las mujeres de las sociedades de acogida.

Es labor de estas sociedades, como lo recoge el trabajo de Mary Nash, Andreu Domingo o Dolores Juliano, evitar esa invisibilidad de la mujer emigrante, dándole la verdadera dimensión de su existencia; no se trata de defenderlas con criterios semejantes, en su paternalismo, a los que utilizan los poderes hegemónicos de sus sociedades —los hombres—, sino crear los cauces para que sean ellas las que se expresen por sí mismas y con sus propias palabras, ofreciéndoles la oportunidad de elegir, entre el mayor número de posibilidades. Pero la capacidad de decisión va unida inexcusablemente a un acto de responsabilidad personal, que no se puede ni obviar ni menospreciar en nombre de ningún desconocimiento o coartada cultural.

Las consecuencias de una actitud como ésta no son otra cosa que lecciones de tolerancia, más allá de lo *políticamente correcto*, y una práctica de abstracción que pasa por etapas sucesivas: de la mujer emigrante a la mujer; de la mujer al hom-

bre emigrante; del hombre emigrante al hombre; del hombre al OTRO; ese OTRO reflejo especular de mi YO. Y lo más destacado de este recorrido es que afecta a todos por igual, sin depender el

lado de las huddud en el que nos encontremos.

Poder Arroyo Medina
Universidad Complutense

NOTAS

¹ En la gramática árabe una de las formas de construir el femenino es añadiendo a la palabra la «ta» de femenino; sin embargo, no todas las palabras que la llevan son femeninas, algunas designan realidades claramente masculinas y para completar la paradoja ni el vocablo mujer —«amraa»— ni el vocablo mujeres —«nisaa»— la portan.

² Los diferentes artículos corresponden a los siguientes autores: Aïcha Belardi, Nozha Sekik, Tassadit Yacine, Sophie Ferchiou, Malika Benradi, Maria-Àngels Roque, Colectivo Ioé, Ángeles Ramírez, Danielle Provansal, Cristina Giudici, Carlota Solé, Lúcia Santos, Mary Nash, Andreu Domingo, Dolores Juliano, Gemma Aubarell y Natàlia Ribas.

³ Albert Hourani, *La pensée arabe et l'occident*, París, Naufal, 1991, traducción francesa de la edición inglesa de *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Cambridge University Press, 1983.

Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, 5.^a ed., París, PUF, 1996.

⁴ La *umma*, es la comunidad de creyentes, y constituye el ideal social del Islam como doctrina religiosa pero también como modelo socio-político y cultural.

⁵ Huddud es el vocablo árabe para frontera, que se designa siempre en plural, como si las fronteras fueran siempre múltiples.

SOBRE LA ADMIRACIÓN MORAL

AURELIO ARTETA: *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Valencia, Pre-Textos, 2002, 337 pp.

El libro de Aurelio Arteta *La virtud en la mirada* propone una reflexión en torno a la admiración moral y a su necesaria recuperación en nuestra vida ética. Quizá su principal novedad radica en la perspectiva desde la que enfoca y caracteriza esa virtud, pues se fija más en la potencialidad virtuosa del admirador que en la probable grandeza del sujeto admirado. El autor sugiere un buen esclarecimiento de la noción de admiración moral, salpicada de numerosas referencias a la tradición filosófica y literaria, que conlleva también una profunda reflexión en torno a nuestra

sociedad y a cuestiones básicas de filosofía moral. Es, por tanto, un valioso ensayo que, al hilo del examen de una virtud poco estudiada hasta ahora, proporciona herramientas muy adecuadas para mejorar nuestras formas de pensarnos y de actuar.

El autor reivindica, pues, la importancia de una virtud cuyo valor no se ha apreciado suficientemente en la filosofía moral. Su ensayo muestra que este vacío constituye un olvido culpable, y en buena medida subsana tan lamentable ausencia. Sin embargo, creo que el valor del libro no se encuentra sólo en el conjunto de razones que suministra para reconocer el carácter virtuoso de la emoción de la admiración, que son muchas y de gran calado. Pero, si, por un lado, el ensayo tiene el mérito de recu-

perar para nuestra vida ética una emoción bajo sospecha, por otro lado, muestra el alto rendimiento intelectual que dicha recuperación puede suponer para nuestra reflexión ética, es decir, para nuestra reflexión sobre cómo de hecho actuamos y cómo deberíamos actuar.

En este sentido me gustaría formular algunas reflexiones que la lectura de este libro me ha suscitado; lo que diré continúa en cierto modo una línea de reflexión abierta por este ensayo, pero sigue otros derroteros: no se trata, pues, de señalar faltas o deficiencias en el texto de Arteta, que constituye un ejemplo particularmente valioso de cómo proceder al análisis y evaluación de una virtud (o una emoción virtuosa). Se trata, más bien, de tirar de algunos hilos y mostrar, de paso, una de las principales virtudes del texto, que es la riqueza y profundidad de los problemas que plantea y de las soluciones que propone. Valgan, pues, de ejemplo las siguientes cuestiones.

Al principio del capítulo 7.º el autor afirma que «un ensayo sobre la admiración no requiere pagar el peaje de emprender una previa fundamentación moral o comprometerse con una doctrina ética en particular». Efectivamente, el uso de la admiración moral como recurso pedagógico e incluso de adoctrinamiento es común a grupos con códigos morales distintos e incluso incompatibles entre sí. El primer término de la disyuntiva no es, sin embargo, tan obvio: sólo en la medida en que se admita que existen acciones o individuos más valiosos que otros puede concedérsele algún sentido a la idea de admiración moral, pues la admiración es, por su propia estructura, una emoción que surge de la comparación. Lo que propone el autor es, por tanto, que al teórico de la admiración le bastaría, en principio, con rechazar el escepticismo o el relativismo moral para tratar de esclarecer la peculiar naturaleza de esta virtuosa emoción. Debe mostrar, por tanto, que el valor en el mundo es

un hecho, y que, por tanto, el relativismo o el escepticismo moral son posturas inconsistentes e insostenibles.

Y esto lo hace Aurelio Arteta de forma brillante: se pertrecha contra el relativismo y contra el escepticismo moral con argumentos bien establecidos y deja de lado, aun mostrando una cierta predilección por una ética de las virtudes, el problema de la justificación última de los enunciados morales. De ahí que el texto tenga una clara vocación ensayística y que beba, en buena medida, de autores de máximas y aforismos más que de los grandes tratadistas que la tradición filosófica ha encumbrado. Pero que el problema propiamente metafísico de la moral quede al margen de la obra no evita que ésta esté atravesada por una profunda tensión, tensión de la que el autor es consciente y que no llega, aunque podría, a convertirse en una contradicción de fondo. Lo que sigue, pues, es el resultado de tirar de este hilo que deliberadamente, y porque convertiría al libro en algo distinto de lo que Arteta se había propuesto con el mismo, deja suelto.

El problema es el siguiente: el autor dedica la primera parte del libro a describir un fenómeno, a saber el declive de la admiración moral en la visión ética general o su escaso reconocimiento por parte de una sociedad que ensalza, como virtud obvia, la normalidad. Y es que vivimos, como describe Arteta con aguda mirada fenomenológica, en una sociedad donde se experimenta la extrañeza con recelo, y la admiración requiere (tanto en su sentido epistémico como en su dimensión moral) que su objeto sea raro. El héroe moral cuenta con alta probabilidad de ser un personaje cuanto menos sospechoso, y seguramente incomprendido y hasta despreciado por la gran mayoría de sus contemporáneos. Lo más fácil es, pues, que en una sociedad acomodaticia y conforme con sus parvas convicciones morales la condición heroica del héroe moral se vea, a la vez pero en distintos sentidos, oscurecida y

realzada. Quede, pues, señalada esta paradójica relación de la admiración con la estadística: su objeto tiene que ser excepcional, pero, precisamente, esta excepcionalidad dificulta su general reconocimiento en la medida en que constituye una especie de tábano molesto para la mediocridad reinante.

Como decía, aunque haya quedado al margen el problema de la fundamentación del valor, el autor muestra claramente una preferencia por una estrategia de justificación más bien aristotélica que platónica: nuestra vida moral encuentra sus condiciones de posibilidad en la intersubjetividad, en la naturaleza social del hombre y, por tanto, en el acuerdo básico que conforma el cemento de la sociedad. En su ensayo sobre la compasión *, Aurelio Artega defendía esta (también sospechosa) virtud como una que hace posible el resto de virtudes y que tiene su origen en el carácter social de la naturaleza humana. En definitiva, es la simpatía, ese peculiar movimiento hacia el otro de que somos capaces los animales humanos, la emoción en que se asientan ambas virtudes. Es, por tanto, el carácter social del hombre lo que está en la base de su vida moral, de manera que lo que garantiza la existencia del valor en el mundo de la acción humana es un (aunque sea mínimo) acuerdo entre sujetos que interactúan en un espacio compartido, en el cual tiene lugar, precisamente, la determinación y caracterización de dichos valores. De modo que si «la justificación última de nuestros sentimientos morales radica en que tienen sentido, esto es, que podemos comprenderlos y explicarlos» (p. 233), parece que el criterio para decidir qué es y qué no es valioso es, ante todo, un criterio social: depende de la amplitud del acuerdo de la comunidad en torno a ciertos problemas de convivencia. Expuesta en toda su crudeza, esta tesis es no menos relativista que la que afirma que

el valor es estrictamente subjetivo o que se determina por individuos o colectivos a través de procedimientos entre sí inconmensurables. El valor sería, pues, lo que decide la mayoría, de modo que la opinión de la mayoría se vuelve incontestable y, los valores, más contingentes que nunca. Para evitar esta desgraciada consecuencia el autor propone que la unánime opinión no basta para establecer la corrección del valor, sino que hace falta, además, que dichos valores se sustenten en *buenas razones*. El problema, pues, se desplaza hacia el siguiente eje: dar con un criterio que permita discriminar entre buenas y malas razones, o entre razones universalizables o, por el contrario, aceptables sólo circunstancial o interesadamente. Y por supuesto que dicho criterio sólo puede ser establecido en un espacio público compartido, esto es, en el «espacio de las razones». De manera que es de nuevo un acuerdo general e intersubjetivo, discursivo en definitiva, lo que posibilita tener un criterio que determine qué cuenta como una razón válida y qué como una razón espuria. No puede decirse, sin embargo, que un acuerdo valga por otro: la unanimidad meramente estadística tiene como principal y único argumento la fuerza de que le dota el número, mientras que un acuerdo de fondo y teniendo como elemento principal el procedimiento de dar y pedir razones es, ante todo, reflexivo, lo que entraña un grado más alto de autoconciencia y racionalidad. La tensión, no obstante, permanece, pues el hecho de que el establecimiento del valor sea una empresa compartida y reflexiva no elimina el hecho de que el de los valores es, después de todo, un juego de lenguaje cuyo llegar a ser es contingente aunque reclame siempre necesidad. Y es importante que quede claro el siguiente extremo: afirmar la contingencia epistemológica, o de descubrimiento, de los valores no merma su necesidad, es

* *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.

decir, no los vuelve relativos; no obstante, si la fuerza de las razones que suscriben dicho valor sirven como justificación última del mismo, parece que deberíamos centrar en buena medida nuestra atención en dar cuenta de los procedimientos de justificación de nuestras razones morales, de tal forma que se pueda afirmar con algún grado de certeza que las mejores razones no sean las que se han impuesto en el espacio público simplemente porque se han impuesto, sino porque son mejores (de paso esto puede explicar por qué las mejores razones no son siempre las razones más fuertes).

A propósito de esta tensión entre el acuerdo necesario que es base de nuestra vida moral y el acuerdo general en torno a una determinada actitud moral que nos repugna pueden todavía añadirse algunos detalles: por un lado, puede ser interesante ver cómo se plantea en Aristóteles y aventurar por qué para el Estagirita es más fácil pasar por alto esta tensión que para un autor contemporáneo; por otro lado, habría que apuntar un nuevo elemento en esta tensión, a saber, que sin desacuerdo tampoco hay propiamente moral.

La ética aristotélica tiene como objetivo no tanto proporcionar reglas para la acción, sino más bien explicitar, reconstruir y tratar de hacer coherentes entre sí las reglas que de hecho funcionaban entre sus contemporáneos. El teórico moral tiene, por tanto, que «sostener los fenómenos», es decir, los *éndoza* u opiniones mayoritariamente sostenidas (a veces aludidas simplemente como *tà legómena*). Dado que éstas son plurales, el teórico tiene que encontrar un criterio que le permita resolver los eventuales conflictos entre las diversas opciones que se le ofrecen. Aristóteles cuenta con un recurso extremadamente útil: el *phrónimos*, es decir, el prudente, o el *spoudaios*, el hombre bueno, que encarna en sí la norma correcta (*orthòs lógos*). La controversia moral en Aristóteles cuenta, por tanto, con un procedi-

miento de resolución aristocrático: los buenos, o más bien los mejores, encarnan la regla correcta y, por tanto, la mayoría no puede hacer menos que aceptar sus veredictos. Una solución similar no podría ser útil en el marco filosófico contemporáneo por diversas razones: aunque, como señala Arteta, el sujeto admirable encarna de forma excelente una determinada regla moral, ésta (la regla moral) no tiene validez propiamente moral hasta el momento en que se ha hecho reflexiva; en Aristóteles el ejemplo (el prudente) tiene prioridad lógica y epistemológica en la formación de la regla, mientras que en la reflexión ética contemporánea (o al menos en las versiones más normativistas) la consideración del ejemplo tiende a presentarse de manera inversa: se admite que la experiencia tiene gran importancia en la formación del sujeto moral, pero la regla tiene prioridad lógica, puesto que sólo cuando el sujeto es capaz de dar razones de su juicio o de su acción, y en función de dichas razones, se dice propiamente que actúa moralmente. En el caso de la admiración, sólo cuando el admirador puede dar razón de su emoción, cuando es capaz de subsumirla bajo una norma, puede decirse que su admiración es moral en un sentido pleno. No es que Aristóteles negara que lo que dota al *phrónimos* de autoridad moral sea precisamente su posesión y ejercicio de la *phrónesis*, es decir, su conocimiento de la regla, sino más bien que nos sería imposible descubrirla y, por tanto, establecerla y justificarla, si no estuviera ya encarnada.

Éste que he llamado «criterio aristocrático», y que Aristóteles puede permitirse sin justificarlo exhaustivamente, no es algo común en nuestra reflexión ética, aun cuando alguna vez topemos con pensadores que, como Aurelio Arteta, mantienen una postura en cierto modo perfeccionista. Y no es algo propio de nuestros tiempos porque si entendemos que las controversias morales tienen que dirimirse en el

espacio de las razones, y si este espacio no puede ser sino público, entonces tenemos que nuestro concepto de espacio público es, y creemos que debe ser, reflexivo, y, por tanto, lo concebimos como crecientemente inclusivo. El espacio público se constituye, pues, por todos y cada uno de los individuos, de manera que en un espacio público entendido con los criterios de la modernidad el juicio moral de cada uno de los sujetos es insustituible, irremplazable, imprescindible. Es, además, la insustituibilidad del juicio moral individual una condición de la autonomía, sin la cual no podemos pensar la moral. Nuestro espacio público apoya su creciente racionalidad en su pluralidad y es, en este sentido, esencialmente democrático, pues quiere la participación de todos. Y es democrático en un sentido distinto a como se entendió la democracia en la época clásica, que tenía en la exclusión de una amplia parte de la población la condición de posibilidad de su existencia. Quizá ésta sea una razón de por qué en el mundo clásico, y en concreto en el pensamiento aristotélico, pueden convivir sin demasiadas fricciones formas de pensamiento de tendencia democrática con otras claramente aristocráticas. Pero choca profundamente con nuestro sentido común y con nuestras convicciones filosóficas la sola idea de ver en un sujeto, por admirable que éste sea, la norma moral que el resto deberíamos seguir (y no sólo una encarnación particularmente excelente de una norma que suscribimos). De algún modo puede decirse que el problema del acuerdo de los muchos en un plano (el plano «meta») y el desacuerdo en otro (en el de los valores propiamente dichos, o más bien en el de su particular ejercicio o su necesaria reivindicación) persiste, pero quizá es importante y deseable que persista.

Y es que alguna vez se ha señalado, con bastante razón, que en teoría moral los desacuerdos y anomalías no constituyen accidentes con que tropiezan las teorías

morales en su proceso de perfeccionamiento, sino que son, de algún modo, la materia y la condición de posibilidad del pensamiento moral mismo. De hecho, si nos quedáramos sólo con que la reflexión moral es ante todo un proceso de explicitación de actitudes y creencias en torno al juicio y a la acción que ya estaban presentes en una determinada comunidad, si el procedimiento de dar y pedir razones no tuviera en sí mismo nada de creativo, nos encontraríamos con la aporía de tener que desprendernos de cualquier intento de innovación moral, y explicar los aparentes casos de aprendizaje moral, individual o colectivo, por procedimientos imposibles.

Esta tensión entre acuerdos y desacuerdos, cuya eliminabilidad parece indeseable, puede conducir al siguiente problema. El auge de la normalidad, se decía, lleva aparejado el declive de la admiración. Y la normalidad, afirma Arteta parafraseando a Adorno, es el mal de nuestro tiempo. O al menos en algunas regiones de nuestro mundo y en nuestro tiempo: en las sociedades democráticas de los países desarrollados, por acotar más el terreno. Que la normalidad sea un valor es algo íntimamente asociado a la extensión, por todas las regiones de nuestra sociedad, de una mirada autocomplaciente. Reducidos los problemas políticos a discusiones de partido, y satisfechas en buena medida las necesidades básicas, enmarcados, pues, en lo que Galbraith llamó una «cultura de la satisfacción», ocurre que «quien quiera que hoy opte por presentarse ante la masa, tendrá que pagar previamente el tributo de halagarla a fin de obtener su beneplácito y no dañar su susceptible autoestima» (p. 57). La democracia, pues, entendida como forma de gobierno no puede confundirse con un concepto de democracia, de índole ética, que estaría ligado a los llamados «valores democráticos», pues en la medida en que no es un orden moral, sino político, la democracia es compatible con las mayores atrocidades que nos poda-

mos imaginar (o que leamos en los periódicos). No es, por tanto, extraño que en democracias sólidamente establecidas (como formas de gobierno, aunque quizá tengan como ideal la dimensión moral) triunfen programas políticos «de soluciones», esto es, diseñados con mentalidad mercantil: captar el mayor número de votos. En una sociedad así, pues, la admiración moral, que es una virtud en buena medida elitista y muy exigente, está abocada al fracaso y condenada a la permanente sospecha. Parece que Aurelio Arteta está pensando en algo parecido a esto cuando se refiere al «declive» de la admiración moral.

En contraste con este fenómeno puede verse lo siguiente: en un libro publicado recientemente (*Memoria del mal, tentación del bien*) Todorov pasa revista al siglo xx poniendo atención, sobre todo, al fenómeno que quizá más lo caracteriza: el surgimiento de los totalitarismos, regímenes que hemos conceptualizado como la encarnación del mal. Además, intercalados entre los diversos capítulos, Todorov introduce ensayos breves en torno a alguna figura que, por su integridad moral en situaciones imposibles, merece toda la admiración del autor y, por extensión, de su lector. Es, pues, un libro donde se ejercita activamente la virtud de la admiración y que serviría claramente a los propósitos que Aurelio Arteta se propone cuando caracteriza la importancia motivadora de la admiración para la vida moral y su necesario «rescate» como recurso educativo. Sin embargo, un rasgo del libro que produce cierta inquietud es que todos los personajes retratados encuentran su ocasión para hacerse dignos de admiración en situaciones extremas o bien como consecuencia de experiencias profundamente traumáticas. Estos héroes morales del siglo xx han tenido, además, que luchar contra la incomprensión y la (a veces pasiva, pero no por ello menos terrible) generalizada complicidad con el mal por parte de los hombres de su tiempo. La admiración, así, encuentra un caldo de

cultivo privilegiado cuando personas excelentes se encuentran en situaciones excepcionales y son capaces de actuar de forma también excepcional.

Los dos fenómenos apenas señalados, el declive de la admiración en la calma reinante en las democracias occidentales, y su auge en la tempestad totalitaria, pueden pensarse a la luz de las palabras que una muy lúcida Casandra dirige a la abatida Hécuba en *Las Troyanas* (pp. 395 y ss.): «En cuanto al doloroso destino de Héctor, escucha cómo es en verdad: ha muerto con la fama del hombre más excelente, cosa que propició la venida de los aqueos; pues si se hubieran quedado en casa, la excelencia de éste habría quedado en la oscuridad.» El héroe, pues, tiene que encontrar las condiciones no sólo para que su excelencia se ilumine e ilumine a sus admiradores, sino incluso para que se desarrolle. Aurelio Arteta insiste en repetidas ocasiones en que la admiración es un síntoma de la perfectibilidad humana, y que la meta del admirador consiste en actualizar la virtud que en potencia posee y que el sujeto admirado ha desarrollado de forma excelente. Pero de nuevo se esconde una paradoja que, si bien no es irresoluble, no deja de ser inquietante: si la admiración moral es una virtud que surge preferentemente en situaciones de extrema inestabilidad, si en condiciones favorables el sentido común predispone a la mayoría en contra de los héroes, y puesto que sin admiración moral no existe el conato de excelencia, parece que cuanto más duras sean las condiciones (y, por tanto, cuanta más maldad haya en el mundo), más favorables seremos a la virtud y a su excelente ejercicio. Ante esta (de nuevo cínica) consecuencia parece que no queda otra alternativa: hacer del orden político de la democracia un orden moral, esto es, educar en valores y, por ello, educar admirando. De este modo, se podría aprovechar la enorme fuerza motivadora de la admiración, es decir, impulsar la perfección del

individuo mediante la imitación deliberada de sujetos admirables, sin esperar que los héroes morales tengan que ser héroes de tragedia. El valor de la admiración para reforzar la educación en valores es, también, una de las conclusiones más valiosas

del libro de Arteta y su reconocimiento es, por otro lado, un fin al que sirve de forma excelente.

Rocío Orsi
Universidad Carlos III de Madrid

LA RAZÓN PRÁCTICA EN HABERMAS (DERECHO, MORAL, POLÍTICA)

JUAN CARLOS VELASCO ARROYO: *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2000, 237 pp.

En el siglo xx algunos proyectos filosóficos se convirtieron en potentes focos atractores: se situaron en el cruce de disciplinas y de problemáticas y se hicieron marcos casi imprescindibles de discusión por su capacidad de articular desde algún reducido núcleo de intuiciones básicas las discusiones más relevantes del momento. En el ámbito europeo, uno de esos proyectos ha sido el de Jürgen Habermas. La ocasión del magnífico trabajo de Juan Carlos Velasco sobre la filosofía jurídica y política del autor alemán puede servir para indicar, siquiera sea muy sumariamente, las razones por las cuales su pensamiento se convirtió en un lugar central de la discusión filosófica europea. La obra que comentamos es una informada presentación, que procede de una amplia revisión de su tesis doctoral, de los elementos centrales de la filosofía práctica de Habermas y tiene la virtud de ubicar los momentos centrales de su obra en el contexto de las discusiones de la segunda mitad de siglo. Es adecuado, también, porque conviene insistir en las

grandes líneas de la obra de Habermas por cuanto su extensión, y un mutado clima reciente de la filosofía europea (por no decir una cierta confusión en el mismo), pueden hacer perder de vista las razones de Habermas y los motivos de su impacto, pues convertir la discusión filosófica en moda puede tanto encumbrar momentáneamente a los planteamientos filosóficos como, con igual facilidad, arrumbarlos a una ya sólo testimonial caducidad. Frente a ello, conviene atender a por qué surgieron (incluso preguntándose por qué se hicieron públicamente relevantes) y a cuáles son sus núcleos problemáticos o sus dilemas. Eso es mostrar su epocalidad, es decir, su capacidad de interpretación del tiempo histórico y de renovación de la tradición filosófica misma. El libro de Juan Carlos Velasco que realiza una ponderación tal, y que es una articulada discusión de la reflexión de la razón práctica y desde ella tal como ha venido desarrollándose por el autor alemán desde los años sesenta, puede servir de adecuado hilo conductor.

Y tal vez sea, en efecto, esa reflexión, de y desde, la razón práctica un primer motivo por el que el pensamiento de Habermas se convirtió en Europa en foco atractor al igual que aconteció, por las mismas fechas, aunque con diferentes modulaciones culturales y académicas, con el pensamiento de Rawls en el otro lado del

Atlántico. Como indica Velasco en diversos momentos, pero sobre todo en el primer capítulo, diversos factores confluyen en esa intuición —que cabría denominar epocal—. Es necesario comenzar señalando los desastres de la primera mitad del siglo que pusieron en evidencia la fragilidad y la inconclusión de la modernización ilustrada de las sociedades desarrolladas reclamaban con urgencia repensar un programa democrático (casi ausente de las grandes reflexiones filosóficas de la primera mitad del siglo). La constitución o la reconstrucción de las sociedades democráticas tras la segunda Gran Guerra en los parámetros del Estado social de Derecho fue, en ese momento, un horizonte problemático que, por una parte, se alejaba de las utopías que formulara la primera mitad del siglo y, por otra, parecería no encontrar acomodo interpretativo en ninguna de las tradiciones continentales (a diferencia, probablemente, de las de las sociedades anglosajonas). Si la razón había de ser práctica (¡y cómo no serlo después de Auschwitz, para no reiterar esos daños y para evitarlos en el futuro!), su reflexión filosófica tenía que reconstruirse e ir hasta sus mismos fundamentos, tantas veces emborronados y sometidos a crítica en los dos pasados siglos. La modernidad inconclusa y aún pendiente, el *leitmotiv* del pensamiento habermasiano que acertadamente hilvana la reconstrucción que del mismo hace Juan Carlos Velasco, requería esa exploración filosófica cuyos hilos fundamentales aparecían ya en *Conocimiento e interés* (de 1968): requería interpretar cómo el interés de la razón (valga decir, el interés por la racionalidad y de la racionalidad) era al mismo tiempo un interés emancipador, o, en otros términos, ya más contemporáneos, un interés en la libertad y la justicia. Ese proyecto ilustrado que, para poder incluso plantearse reclamaba revisiones profundas, no sólo debía medirse con los filósofos críticos de la ilustración (empezando por las sospechas que la mis-

ma Escuela de Frankfurt, en cuyo seno —o contra él— se insertó el joven Habermas) sino también con las nuevas disciplinas y discursos científicos y hermenéuticos que habían difractado la noción misma de racionalidad en la época moderna. La exploración sobre la razón práctica (de ella y desde ella) no podía ya realizarse en los términos mismos de la filosofía ilustrada y reclamaba un replanteamiento de la tarea filosófica misma. Pero ese objetivo, y el consiguiente acento en el carácter normativo de cualquier forma de racionalidad, no desaparece; se hace, si cabe, más exigente y es el motor —a veces oculto, a veces explícito— de todo el programa habermasiano.

Un segundo rasgo que convirtió el pensamiento habermasiano en un atractor —como consecuencia del nuevo instrumental teórico requerido para llevar el primero a efecto— es su estructural inter y trans-disciplinariedad. Desde la primera obra mencionada hasta el ciclo de *Teoría de la acción comunicativa* (de 1981), la tarea de la razón práctica se realiza en discusión constante con las ciencias sociales. El libro que se comenta es claro en ese impacto y en ese nuevo terreno mudado de la reflexión filosófica: pensar la razón práctica (y desde ella) es pensar con la sociología (con Weber, contra Weber; con el funcionalismo, contra él), con la psicología (la siempre presente sombra de Freud), con la lingüística (o con el giro lingüístico de la filosofía contemporánea). La reflexión filosófica requiere conceptos de esas ciencias y saberes y más —como acontece con el tema crucial de la modernidad y de los procesos de racionalización que, después de la sociología clásica alemana, la definen— cuando tales conceptos definen los marcos y los procesos de la idea misma de razón. A diferencia de lo que acontece con otras grandes reflexiones epocales sobre y desde la razón práctica, el proyecto habermasiano se mide directamente con esas aportaciones —integra

su aguijón— y pretende, en su seno, reformular el programa ilustrado al que hemos hecho referencia. No es de extrañar, por ello, que gran parte de la discusión filosófica habermasiana —para reconstruir, precisamente, la idea de razón práctica— haya tenido que desarrollarse en forma de una recurrente disputa metodológica en el seno de las ciencias sociales y que, como veremos enseguida, haya tenido que formularse como una teoría de la sociedad. Esa disputa le suministra a Habermas el instrumental conceptual para repensar una propuesta *filosófica*; y no ha de extrañar, por ello, que el lenguaje mismo de la filosofía quede sustancialmente alterado. Esto no se produce sin tensiones, como veremos, pues los términos estrictamente normativos del lenguaje de la razón práctica no equivalen a los términos analíticos, hermenéuticos o descriptivos de muchos de los lenguajes científico-sociales. La estrategia habermasiana ha consistido en replantear aquel lenguaje normativo por medio de una reconstrucción de los procesos sociales de racionalización: en su seno ha querido descubrirse cómo se fluidifican (por emplear una metáfora líquida afín a Habermas) y se procedimentalizan las estructuras de la razón, cómo —hegelianamente, por así decirlo— se hacen procesos sociales. Pues hacer aterrizar el proyecto normativo de la razón práctica en los lenguajes de las ciencias sociales (en sus problemáticas y en sus supuestos metodológicos) es indicar que será en el terreno de los procesos y las instituciones donde puede no sólo realizarse, sino también pensarse la idea misma de razón práctica.

Este intento de sostener un ideal ilustrado de la razón práctica, primero, y de (hegelianamente) determinarlo en procesos sociales —y por medio de los discursos que los analizan—, segundo, conduce a significativas consecuencias: básicamente, a todo lo que ha aparecido como la más original aportación habermasiana, al proyecto discursivo o dialógico que articula su obra

entera. La estrategia reconstructiva que hemos indicado presenta un destino de la razón destrascendentalizada y secularizada que la aleja de las filosofías de la conciencia que caracterizaron el primer proyecto ilustrado. La razón práctica se aloja en las formas comunicativas de la interacción —y allí se topa con sus formas instrumentales y estratégicas— (que Habermas consideraba inicialmente, en la línea de la Escuela de Frankfurt, patológicas). Esa tensión —la tensión estructural entre la matriz normativa de la comunicación y las formas estratégicas e instrumentales de las interacciones— recorre todas las esferas de la vida humana. Y un lugar clave para detectarlas es, precisamente, la reflexión sobre el derecho.

El trabajo de Juan Carlos Velasco recoge, en su capítulo segundo, los planteamientos generales habermasianos que hemos indicado en el párrafo anterior, pero se centra, como el título indica, en la reflexión sobre las formas jurídica y política de la razón práctica. Cabe indicar, aunque sea brevemente, un elemento filosófico importante: como sucedió con la otras filosofías del medio siglo —así en los desarrollos del post-positivismo—, la forma de pensar la razón práctica adquirió un fuerte, si no exclusivo, tono epistemológico: la teoría de la razón práctica se concibió como la teoría de su conocimiento y de las formas procedimentales de validación de los principios y las normas que constituían esa razón. Toda la discusión de los años sesenta y setenta se sustentó sobre el eje de encontrar modelos racionales (y de la racionalidad) de validación de normas entendidos como modelos epistémicos sobre el conocimiento válido de tales normas (de ahí el acento en los programas de fundamentación). La teoría de la razón práctica, y desde ella, debía sostener una teoría general de la razón o, por decirlo ya en habermasiano, de las diferentes pretensiones de validez del *conocimiento* (verdad, corrección). No es de

extrañar que se acentuara el paralelismo entre lo que buscamos racionalmente en el uso teórico de la razón (la verdad) y lo que sostenemos prácticamente (la justicia o la corrección normativa) si el modelo de validez que estamos empleando es, precisamente, un modelo de validación epistémica, es decir, de su mero conocimiento (y no, por ejemplo, el del enjuiciamiento mismo de acciones). En el capítulo tercero del libro de Juan Carlos Velasco se plantea el núcleo teórico del programa discursivo habermasiano sobre la razón práctica donde ese sesgo epistémico (que ha empezado a mostrar sus límites en la última década) se hace patente y no puede evitar entrar en tensión con el componente regulador de las normas que rigen los actos humanos. Velasco lo hace presentando una discusión que —generalmente al margen de los planteamientos habermasianos y, frecuentemente, contra ellos— ha estado presente en otros ámbitos filosóficos y, específicamente, en el español. Como en repetidas ocasiones se ha podido ver en las páginas de ésta y otras revistas, las relaciones entre la ética y el derecho han atraído la atención de la comunidad académica de filósofos del derecho y de la moral. La tesis habermasiana, adecuadamente analizada por Juan Carlos Velasco, de la complementariedad entre ética y derecho puede verse como una consecuencia de lo que veníamos indicando: si la razón práctica ha de entenderse como aterrizada sobre los procesos, interacciones e instituciones sociales modernas, los fueros de la ética —en la que nos indagamos no sólo como conocemos qué debemos hacer y cuáles habrían de ser nuestros valores, sino cómo hacer lo que debemos— se solaparán en medida no pequeña con los sistemas de normas que demos en considerar válidas —y, en concreto, en lo que a las normas jurídicas y políticas se refiera, que demos en considerar legítimas. Se solaparán y cabe que también entren en conflicto. Habermas

plantea que la raíz discursiva común de las distintas esferas normativas (la moral, el derecho, la política) y la tensión entre sus pretensiones de validez y la facticidad de su existencia como normas que efectivamente regulan comportamientos *a radice* socializados permite tanto ver sus diferentes registros como su matriz común. Desde ese planteamiento cabría sugerir que no existirían tanto una tensión entre el derecho y la ética (aunque también y entre ellos y la política), sino, sobre todo, que en ambas esferas existen tensiones ineliminables entre la manera en que fácticamente operamos (apelando a valores, siguiendo normas, constriñendo actos) y las pretensiones de validez (justicia, corrección normativa, deber ser) a las que implícita o explícitamente estamos apelando al enjuiciar nuestros comportamientos. Nuestra vida ética misma (no menos que nuestros comportamientos jurídicos) está atravesada de esa tensión sin cuya comprensión no podemos entender ni la aspirada pureza de nuestros deberes (o de nuestras intenciones) ni la a veces desasosegante borrosidad de nuestras decisiones, acuerdos y compromisos.

Esa tensión es la que da título a *Facticidad y validez* (de 1992), la última gran obra sistemática de Habermas, específicamente dedicada a la filosofía del derecho, que —lógicamente— ocupa gran parte del trabajo de Juan Carlos Velasco y que se analiza detalladamente en su capítulo cuarto. El autor tiene buen cuidado en mostrar en qué temas y maneras Habermas ha sido coherente o ha tenido que alterar a lo largo de su dilatada obra su concepción del derecho. La imagen que Velasco presenta acentúa más la coherencia que los cambios en los planteamientos de Habermas, un autor que si, ciertamente, estuvo siempre del lado de la reflexión democrática como terreno y espacio del uso práctico de la razón (ése es, como dijimos, uno de los motivos centrales de su pensamiento desde su origen), también epocalmente

dudó de las formas específicas de regulación jurídica de nuestra vida pública. Los distintos acentos que ha recibido en la obra de Habermas la juridificación del mundo de la vida (muestra de procesos de alienación en las obras previas a *Teoría de la acción comunicativa*, y aun ahí mismo, como exponente de procesos de complejidad sistémica) son presentados dentro del mismo marco global, de tensión bipolar, que venimos indicando. Lo que tales procesos tienen del polo de la facticidad remite al otro polo, al de su validez; y viceversa. Así, los procesos de juridificación pueden verse como potenciando aquellas energías normativas que encarnarían los fueros de la razón práctica y, en *Facticidad y validez* (y en el círculo de obras que rodean ese libro) los derechos humanos aparecen como criterio de legitimidad democrática. Ello se realiza por vía de la tesis de la cooriginalidad de la autonomía privada, protegida y sistematizada en los derechos fundamentales, y de la autonomía pública, que abre camino a la idea de soberanía legítima. La fundamentación discursiva de los derechos hace ver cómo esos derechos y la soberanía democrática son dos caras de una misma moneda, temas que Juan Carlos Velasco desarrolla en este capítulo cuarto de su libro al que ahora nos estamos refiriendo.

Pero, por este expediente, el proyecto normativo de la razón práctica, aterrizada en procesos sociales y conceptualizada en los términos de las ciencias que los analizan, y específicamente interesado en una reconstrucción de sus formas jurídicas, remite al espacio de la acción política, tema que aborda el quinto y último capítulo del libro que comentamos. En éste se recoge el desarrollo, por así llamarlo procesual, de la aproximación discursiva a la razón práctica: el proceso público de la génesis y de la validación de normas en una comprensión de la vida social concebida como un sistema de flujos comunicativos entre sus distintas esferas normativas. Si la

acción comunicativa tenía, ya desde su origen, una tonalidad arendtiana, ese influjo se hace patente cuando la dimensión política pasa al centro de atención. No porque Habermas tenga una concepción de la política arendtiana (no existe en el alumno de Adorno el carácter paradigmáticamente político de los momentos revolucionarios que la alumna de Heidegger, por el contrario, acentuó), sino porque la esfera de lo público-político es ese fluido y dinámico lugar determinante de todas las dimensiones (fácticas y normativas) que venimos indicando como constituyentes de las formas de acción social. Juan Carlos Velasco indica algunas de las líneas de avance de este Habermas político —vale decir, del teórico de la política y de quien interviene directamente en esa arena con propuestas: la desobediencia civil, el patriotismo constitucional, las políticas del reconocimiento y las propuestas cosmopolitas. En todos estos terrenos problemáticos —en los que las sociedades complejas están definiendo su identidad normativa y el destino de sus ciudadanos— aparece la tensión entre la validez de las propuestas y las aspiraciones (una validez que se remite a compulsar las razones que pueden darse específicamente para las distintas posiciones que se proponen), por una parte, y su capacidad de regular efectivamente acciones e instituciones, por otra. El paradigma discursivo se muestra, ciertamente, como una potente herramienta hermenéutica para comprender esa tensión y la diversidad de conflictos en los que aparece. ¿Pero es suficiente esa fuerza heurística? Sabemos, con ella, que solidaridad y justicia son dos rostros del mismo ejercicio de la razón práctica, que no hay ciudadanía democrática sin las garantías de los derechos que instauran la autonomía privada y la pública, que filosóficamente y reconstructivamente sólo podemos indicar las condiciones discursivas en las que los agentes —esos mismos ciudadanos— den en considerar válidas las normas que adopten, que, en resu-

men, la democracia es más que un sistema de gobierno. ¿Pero no se necesita, también y por ello mismo, avanzar propuestas sustantivas ante todos esos problemas en los que la identidad democrática se somete a cuestión? El Habermas político —el de los escritos políticos— ha operado también en este terreno; como puede verse en sus últimos trabajos sobre los problemas bioéticos (derivados de determinadas opciones técnicas respecto a la reproducción biológica), Habermas propone una defensa reflexiva de los valores éticos que —no sin

tensiones— constituyen también la vida democrática. Pareciera como si el aterrizaje de la razón práctica sobre las acciones y las instituciones que dio origen a la activación del proyecto habermasiano, si nuestra interpretación es correcta, requiriera este segundo aterrizaje. El ejercicio de la razón práctica no sólo es, entonces, la escritura de su crítica, sino la acción de su metafísica y aun de su física.

Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid

EL TIEMPO DE NUESTRAS VIDAS

ALEJANDRO G. VIGO: *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. [Tiempo y praxis en Aristóteles. La Ética a Nicómaco y las condiciones temporal-ontológicas de la acción racionalmente dirigida.] Munich, Editorial Karl Alber (Serie Symposium), 1996, 523 pp.

La obra que aquí presentamos es una versión, ligeramente revisada, de la tesis doctoral que su autor, hoy profesor de la Universidad de Los Andes, de Santiago de Chile, defendiera en Heidelberg en 1994, y que fuera dirigida por Wolfgang Wieland. Vigo desarrolla una idea de G. Verbeke (1975), según la cual en los tratados prácticos de Aristóteles estaría latente una concepción específicamente humana del tiempo, distinta de la concepción lineal de la Física, y basada en la experiencia práctica de los sujetos racionales, que les permitiría a éstos proyectarse, a través de su carácter o *éthos*, hacia el horizonte de sus posibi-

lidades futuras. Desde el punto de vista metodológico, esta obra utiliza con rigor los comentarios canónicos a la ética de Aristóteles, los aportes más recientes a aspectos puntuales de la misma —en los que se siente sobre todo la influencia de la filosofía analítica—, y los recursos de la fenomenología (Husserl y la analítica existencial de Heidegger de *Ser y Tiempo* y las *Lecciones sobre el «Sofista»* de los años 1924-25), y todo ello en un lenguaje diáfano, preciso y sin tecnicismos innecesarios. Ya sólo esta especie de puente que el autor tiende entre diversas corrientes de la filosofía, lo haría acreedor a nuestra gratitud. Pero su obra es mucho más que un fino análisis de un concepto medular de la metafísica; se trata también de un estudio profundo de la ética aristotélica en algunos de sus momentos principales: la concepción de la virtud, el examen de la racionalidad práctica y la teoría de la felicidad. Vigo trata de reconstruir lo que denomina una «ontología de la praxis» (P. Aubenque, D. Charles) a partir de la *Ética a Nicómaco* (en adelante citada aquí como EN, y según la numeración anglo-

sajona de los capítulos), aunque recurriendo con frecuencia a otros pasajes del *Corpus Aristotelicum*. Relega a las numerosas notas lo que no le parece esencial al hilo conductor de su trabajo; pero el carácter sintético y crítico de éstas, así como la ponderación de los juicios que contienen, testimonian una ardua labor de investigación, y las convierten en originales aportes al conocimiento no sólo de la ética de Aristóteles, sino de su filosofía general. Complementan el libro una selecta y actualizada bibliografía, un repertorio de *loci* citados, y un índice analítico de conceptos.

Debido a la gran extensión y densidad de la obra, es imposible hacer justicia aquí a la riqueza y variedad de los temas en ella tratados; nos limitaremos a hacer, pues, referencia a algunos puntos, aun corriendo el riesgo de simplificarlos en exceso. El libro se divide en tres capítulos. En el primero, el autor trata de reconstruir el marco general de la representación específicamente práctica del tiempo. Dos elementos básicos destacan en la misma: un concepto específicamente categorial del tiempo (por caer bajo la categoría aristotélica de «tiempo», y no en la de «cantidad», que es la que corresponde a la medición del cambio), y lo que el autor denomina «la oposición modal-temporal entre pasado y futuro». Muy interesante respecto al tiempo categorial es que abarcaría a su vez dos nociones fácilmente confundibles: la situacional, que remite a las condiciones fácticas en que el agente se encuentra y tiene que enmarcar sus decisiones; y la de «oportunidad» (*kairos*), por la que el sujeto busca en el tiempo futuro el momento más propicio para la realización de sus planes de mediano y largo plazo. Estas dos nociones le van a servir luego a Vigo para caracterizar lo que me atrevo a traducir como «marco de libertad» (*offener Spielraum*) signado por una oposición entre pasado y futuro y una tensión entre facticidad y posibilidad. A esta altura despliega Vigo un muy preciso examen del

concepto aristotélico de la voluntariedad (EN III, 1). El capítulo concluye con un apéndice —quizás demasiado sumario, dada la importancia del concepto— sobre la función privilegiada de las afecciones (*pathê*) como medio de acceder a la temporalidad específicamente humana (Heidegger); las afecciones son tanto formas de reaccionar ante situaciones concretas, como fuentes de deseos que le abren al sujeto el «horizonte de su actuar».

El segundo capítulo se ocupa de los temas de la virtud ética y la racionalidad práctica, siempre bajo la óptica de la temporalidad. Es quizás el más vulnerable de los tres, debido a las enormes dificultades de interpretación de los correspondientes textos de Aristóteles. Las virtudes son caracterizadas por Vigo, siguiendo la terminología de *De anima*, como una «actualidad primera» del alma. En ellas encuentra el sujeto la posibilidad de apropiarse y acumular la experiencia práctica pasada, tanto personal como colectiva, y sentar las bases de nuevos estándares de racionalidad práctica. En la segunda parte del capítulo el autor se ocupa especialmente de la prudencia (*phrónêsis*) o virtud intelectual del conocimiento práctico, así como de su relación con los llamados «deseos racionales» (*boulêseis*). Estos últimos tendrían la finalidad de abrirle al individuo el futuro horizonte de sus posibilidades, permitiéndole acceder así a lo que el autor denomina «la perspectiva global de largo alcance» (*langfristige Globalperspektive*). En este sentido, el carácter o *êthos*, como entramado de las disposiciones habitualmente adquiridas (virtudes o vicios), tendría una función mediadora entre las afecciones y la razón. Aunque el autor advierte con agudeza que los hábitos humanos aprendidos tienen un carácter esencialmente racional (cf. en las pp. 181 y ss. su interpretación de EN II, 1-2), quizás cabría objetar que no queda del todo claro el vínculo existente entre la *phrónêsis*, por un lado, y la deliberación práctica (*euboulia*)

por el otro: ¿No ocurre acaso que cuando deliberamos somos capaces de distanciarnos, siquiera parcialmente, de nuestros afectos y deseos, y así regular nuestras acciones en un sentido distinto del que nos sugieren nuestros hábitos? ¿Y no llama Aristóteles a la prudencia el arte de deliberar bien (EN VI, 5)? Vigo reconoce en el *êthos* «la realidad de un proyecto de vida», ya que sólo el carácter nos dotaría de la motivación necesaria para poner por obra, en el diario trajinar, nuestros más elevados ideales. Para reforzar esta tesis, propone una lectura del fenómeno de la «incontinencia» o «falta de voluntad» (*akrasia*) como forma de sucumbir del sujeto ante su presente inmediato y así perder de vista sus fines de largo alcance. Pero si bien es cierto que el desenfreno de los apetitos suele alejarnos de nuestros planes, también lo es que su mero control no garantiza por sí solo la bondad de éstos. Entre el modelo teleológico de la acción humana de los primeros capítulos de EN, y la propuesta moral del bien supremo del hombre como actividad conforme a la virtud en EN I 7 pareciera existir, como bien ha señalado E. Tugendhat (*Lecciones de Ética*, cap. 12), un hiato que Aristóteles no llena del todo, y que Vigo no pareciera advertir. Otro punto que hubiéramos deseado ver al menos formulado es el de la relación entre los fines particulares de las acciones y los fines de largo alcance que integran un proyecto de vida. Vigo subraya que ambos aspectos están íntimamente ligados a través de las disposiciones del carácter, pero no explica cómo; y una señal de ello es su tratamiento, demasiado escueto, de la teoría del «justo medio» (*to meson, recta ratio*), de la que uno esperaría obtener alguna luz en este particular.

² El tercer y último capítulo de la obra se propone reconstruir las dimensiones temporales de la doctrina aristotélica de la felicidad. Se analiza la *eudaimonia* no sólo en sus rasgos formales como fin perfecto y autosuficiente de la praxis (EN I,

1-7), sino también como «actividad racional del alma conforme a su virtud propia», tal como lee Vigo la conclusión del célebre argumento de la función o *ergon* (EN I, 7). Esto lleva consigo, en opinión del autor, la exigencia de una unidad temporal tanto «vertical» (la razón como rectora de la acción humana), como «horizontal» (por cuanto la felicidad es asunto de una vida entera), o, para decirlo con una fórmula más exacta, *de una unidad vertical realizada a lo largo de la existencia*. Ahora bien, incluso la caracterización del fin supremo o felicidad como la actividad del alma de acuerdo con la razón es demasiado vaga; y ése es probablemente el motivo de que Vigo se ocupe a continuación del célebre debate sobre cuál era exactamente el ideal de la vida buena para Aristóteles. Coincidiendo con R. Kraut (1991) y en contra de la llamada visión «inclusivista» de la felicidad (Ackrill, Irwin, Nussbaum *et al.*), Vigo responde que se trata de la vida teórica o contemplativa, y que la vida política (es decir, la que consiste en la práctica de las virtudes éticas) vendría sólo en segundo término. Esto no implica, sin embargo, que el sabio tenga que ser alguien totalmente alejado de sus conciudadanos o incluso que desprecie los bienes materiales; la formulación de un ideal de vida tendría para Aristóteles una función «focal» (Owens) y jerarquizadora, al proveernos de criterios no sólo para escoger las actividades intrínsecamente valiosas, sino también para establecer prioridades entre ellas. Otra idea interesante de Vigo, aunque en nuestra opinión no suficientemente desarrollada, es que la actividad teórica, aunque no está dirigida hacia la acción, no deja de tener consecuencias prácticas indirectas, por cuanto le brinda al sujeto una nueva perspectiva (más «desprendida», por decirlo así) de su lugar en el mundo (cf. pp. 427 y s.). Siguen secciones sobre la importancia sistemática de la adversidad en la ética de Aristóteles (*îtyjê* o *tautomaton*?; el autor no lo aclara, cf. § 40 y

p. 148), y su insistencia en las virtudes y en la vida contemplativa como formas de contrarrestarla; la idea de la muerte en su ética; y el significado que tiene la *katharsis* de la tragedia griega para el aprendizaje de la *conditio humana*.

En conclusión, esta obra será de enorme provecho para todos aquellos interesados en la ética de Aristóteles y su filosofía

general, y aun para los estudiosos de las relaciones entre la vida buena y la moralidad. Quien esto escribe no puede, por tanto, menos de recomendar efusivamente su publicación en castellano.

Fabio Morales

Universidad Simón Bolívar, Caracas

SUPERAR EL NIHILISMO

REMEDIOS ÁVILA: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, 318 pp.

Probablemente, más que otros autores, Nietzsche sea susceptible de una multiplicidad de interpretaciones que se lo disputan. El propio carácter de su escritura posibilita tal estado de cosas y los cien años transcurridos desde su muerte dan buena cuenta de esa situación, pues a lo largo de la última centuria ha habido Nietzsches casi para todos los gustos: desde los profascistas a los anarquizantes, que pretendieron amalgamarle, mejor o peor, con Marx y con Freud, en torno al 68; desde los que le incluyen en la nómina de la Ilustración —si no de la primera, sí, al menos, de la «segunda Ilustración»— a los que ven en él la crítica a los ideales del Iluminismo y, por tanto, la plataforma de la postmodernidad; desde los que han creído encontrar en su obra el fin de la metafísica hasta quienes consideran que en él culmina la metafísica occidental.

Entre ese piélago de interpretaciones, el libro de Remedios Ávila sabe situarse con competencia y buen sentido. En rigor, no se trata —o, al menos, no tan sólo— de un libro sobre Nietzsche, sino, como la propia autora advierte, de una reflexión

en torno a algunos de los problemas fundamentales de nuestro tiempo, «en compañía de Nietzsche», pero, desde luego, también de otros autores, pues, no de manera episódica, sino teniendo en cuenta buena parte de sus argumentos y discutiendo con ellos, en su obra se encuentran múltiples referencias a Kant, Wittgenstein, Gadamer y Ricoeur, Bloch o Freud. Lo cual quiere decir que, a propósito de temas nietzscheanos, y ofreciéndonos una cuidada lectura de algunos de ellos, la autora ofrece una reflexión personal, en la que la erudición no ahoga la voz propia.

Quizá el tema central, en torno al cual se anuclean los otros ámbitos de la obra, sea uno de esos tan antiguos a los que los hombres parece no podemos sustraernos, como lo es el problema del sentido de la existencia, sólo que planteado desde las coordenadas contemporáneas, dibujadas por las sombras que arroja el acontecimiento de «la muerte de Dios», es decir, el ocaso de la religión socialmente acontecido. Uno de los mayores méritos de Nietzsche es precisamente «haberse hecho cargo de una problemática áspera y difícil y haber apuntando una solución propia» (p. 237), criticando la trivialidad del ateísmo ramplón —el ateísmo que Zaratustra se ve obligado a fustigar cuando

baja de la montaña y ve que los hombres siguen viviendo como si nada hubiera pasado, sin querer medir las consecuencias del tremendo acontecimiento de la muerte de Dios—, sin por ello arrojarse en los brazos de la metafísica tradicional —platónica, cristiana— y sus variante modernas —Kant, Schopenhauer—, ahí incluida su trasposición política —Marx y los socialismos—, con la secularización de la esperanza en una identidad futura, pero intramundana. El problema, pues, recuerda Remedios Ávila, parafraseando a un antiguo nietzscheano como Savater, es cómo abandonar la trascendencia sin trasponerla del «más allá» al «después» y sin caer en la banalidad o en el nihilismo (el gran contrincante contra el que se alzó Nietzsche, por haber conocido sus razones profundas —la vida no tiene un porqué, ni se le puede adjudicar finalidad alguna fuera de ella misma—, aquellas que le vinculaban a la antigua nostalgia de la que la sed metafísica nació).

En torno a ese tema central se engarzan otros, como el de la identidad del sujeto que interroga y aspira a la unidad desde la fragmentación o la tensión entre el espíritu trágico —debatiéndose entre la necesidad y la imposibilidad— y el utópico, que quisiera todavía conservar la esperanza, «una vez perdida la fe» (p. 306).

En un primer amplio y bien estructurado capítulo, Remedios Ávila sitúa las coordenadas de su reflexión, en el triple marco de la Ilustración, su herencia-trasposición romántica y la hermenéutica de la sospecha, para en los tres siguientes abordar, de manera sucesiva, el diagnóstico de la enfermedad de nuestro tiempo y la indagación en torno a los apuntados temas del sentido y la fragmentación e identidad del sujeto.

El nihilismo es el marco desde el que la reflexión de Nietzsche se alza, pero no es, desde luego, su respuesta. «Nietzsche es también un creador de símbolos y de valores» (p. 158), y aunque, para él, no

hay valores absolutos —los valores son perspectivas o puntos de vista—, el perspectivismo no significa que todos sean igualmente válidos: hay algo en Nietzsche irreductible y es el valor de la salud o de la enfermedad, como voluntad de superación y capacidad de creación de nuevos valores favorables, positivos para la vida. La afirmación de ésta habrá de hacerse, no buscando consuelo o huida frente al sufrimiento, sino siendo capaz de afirmar la vida, pese a él: «La terapia radica en la afirmación trágica de este mundo tal como es. El eterno retorno, que es esa decisión de repetición —*iDa capo!*—, es el tratamiento de choque contra la última y definitiva fase de la enfermedad [metafísica], el nihilismo. Esa actitud es el punto de partida de la transvaloración» (p. 176), tratando de romper la culpabilidad de la existencia y la linealidad del tiempo. Esa actitud conlleva una justificación estética de la existencia, que conduce al intento de hacer de la propia vida una obra de arte (como lo querría el Foucault de la *Historia de la sexualidad* y de las técnicas de sí), pues, «cuando la ética no debe nada a la religión, cuando se trata de una ética radicalmente secularizada, habrá que buscar un apoyo específico en otro ámbito: el de la belleza, el arte, la estética» (p. 277), en una posición que encabalga ontología y ética: de lo que se trata, en definitiva, es «de llegar a ser lo que se es [...]. Nietzsche hace suyo el imperativo de Píndaro» (p. 279).

Remedios Ávila no repite miméticamente a Nietzsche y no ahorra sus críticas. Así, plantea si Nietzsche no llevó a cabo una muy discutible interpretación del par apolíneo-dionisiaco y, en cualquier caso, si su exagerada acentuación de la tendencia dionisiaca no le condujo de la «enfermedad» del antropocentrismo a la «demenia» de la destrucción individual (p. 182). Asimismo, observa, pese al valor de la afirmación de la vida y de la fidelidad a la tierra, «esta afirmación heroica, en

cuanto afirmación incondicional [...] está más cerca del desafío prometeico, de la *hybris* trágica, que de la auténtica condición humana» (p. 237). Con todo, para mi gusto, hay temas por los que pasa con excesiva complacencia o sin hacerlos chirriar como podrían: así, por ejemplo, con el del eterno retorno, que no se sabe si es un tema cosmológico (Nietzsche lo intentó hacer ver así en ciertos pasajes) o una cuestión de simple decisión personal; y, en conexión con él, el del superhombre, que supone una meta y un progreso, dentro de una concepción del tiempo que había pretendido romper con la linealidad, por lo que quizá suponga una dirección en un esquema circular. Otro tanto viene a suceder con la dudosa combinación entre ética y ontología, lo que convertiría a Nietzsche en otro representante de la «falacia naturalista» —aunque, personalmente, creo que la combatió—.

Y son cuestiones como ésa las que, finalmente, me hacen ver un extraño matrimonio en el intento de casar la tragedia con la utopía. Es cierto que la combinación de tipos que pueden darse en la realidad personal es casi infinita y hasta Ernst Bloch, el gran representante del pensamiento utópico en el siglo xx, sabía que el optimismo militante de su héroe rojo avanzaba con crespones negros. Pero también lo es que, con independencia de las combinaciones personales o de las parejas de hecho que puedan darse, los tipos ideales, en terminología weberiana, han de

diferenciarse lo suficiente como para seguir utilizando unos conceptos que, de estirarse en demasía, se destruyen a sí mismos. Pero, después de todo, quizá no se trate de eso, sino de la voluntad de mantener la esperanza —o, en tono menor, pero no menos admirable, el ánimo, el coraje y el temple moral— en medio de las sombras nihilistas que acechan a nuestro mundo. Para ello, Remedios Ávila ha recorrido en este hermoso libro un buen trecho con Nietzsche, del que nos ofrece una cuidada y documentada interpretación —aunque, como siempre, se puedan discutir algunos puntos de vista o enfatizar otros—, sin ahorrarse el esfuerzo propiamente filosófico de pensar por su cuenta y distanciarse cuando lo cree conveniente de su mentor. Eso es precisamente lo que llevará al lector a encontrar en su obra, no una simple repetición de temas nietzscheanos, sino una recreación de los mismos, en la que se plantean algunos de los temas básicos de nuestro presente y se ofrecen argumentos para su ulterior reflexión. Y eso precisamente —buen conocimiento de las fuentes y de las monografías y reflexión propia— es lo que requiere una obra filosófica, como la que Remedios Ávila —que tiene además la virtud de hacerlo con un estilo cuidado y ágil— nos ofrece en su libro.

Carlos Gómez Sánchez
UNED Madrid

FILOSOFÍA EN IMÁGENES

REINHARD BRANDT: *Philosophie in Bildern*, Köln, Dumont, 2000, 470 pp.

Recientemente se ha hablado de un «giro icónico» que habría iniciado ya desde el siglo XIX en diversos planos de la cultura europea¹. Característica central de este giro sería, dicho en forma resumida, el retorno de las imágenes. Algunas de las preguntas que se podrían plantear en este sentido serían, por ejemplo, las siguientes: ¿Qué es una imagen? —y a ello podría responderse tal vez en el marco de una reflexión en torno a la «gramática visual», como lo pensarán ya Kandinsky y Klee—, ¿En qué juego de relaciones y diferencias, de similitudes y oposiciones, de contrastes y conexiones, se encuentran las imágenes, las palabras, las argumentaciones y las cosas? ¿Podría hablarse acaso de algo así como una *verdad* en las imágenes? ¿Podríamos tematizar las imágenes con ayuda de los recursos suministrados por la filosofía del lenguaje y la literatura, especialmente en los tratamientos que ellas ofrecen de la metáfora y la ficción, respectivamente? ¿Cómo entender las imágenes en sus diversos modos de aparición, sea en las artes plásticas (especialmente en la pintura), en la fotografía, en el cine e incluso en la televisión y aun en los *comics*? Éstas y otras interrogantes han acompañado a la filosofía en las últimas décadas en reflexiones de pensadores como Maurice Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Arnold Gehlen, Hans Jonas, Jacques Lacan, Michel Foucault, Arthur C. Danto, Jean Starobinski o Jacques Derrida, lo mismo que en estudiosos del arte como Erwin Panofsky, Max Imdahl o, más recientemente, Hermann Ulrich Asemissen y Hans Belting. Para muchos de ellos, el ámbito en el que se

plantea por antonomasia la reflexión sobre las imágenes lo mismo que el modo en que éstas se han comprendido a sí mismas es el del arte moderno.

Es en el marco de estas preguntas que pueden ser comprendidos los esfuerzos del filósofo alemán Reinhard Brandt, uno de los estudiosos más destacados de la obra de Immanuel Kant, quien desde hace ya varios años viene dedicándose también a la Historia del Arte y a la Estética. Resultado de ello son dos ambiciosas obras publicadas en los últimos años: *Die Wirklichkeit des Bildes. Sehen und Erkennen-Vom Spiegel zum Kunstbild* (Carl Hanser, Munich-Viena, 1999, ISBN 3-446-19645-5) y *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte* (DuMont, Colonia, 2000, ISBN 3-7701-5293-X). El primero de estos libros aparece en el curso de la preparación del segundo y comienza ocupándose del origen natural de las imágenes externas —la imagen del espejo— para concluir con un análisis de la imagen artística de la pintura no-objetual. A lo largo de él se desarrollan preguntas de carácter sistemático que conciernen tanto al nexo entre el ver y el conocer como a un rasgo decisivo de las imágenes, a saber: el de representar algo que ellas mismas no son. En el segundo libro, y es solamente de él que habré de ocuparme en esta reseña, Brandt comienza recordando cómo a lo largo de la historia de la filosofía es posible encontrar textos como los diálogos platónicos, la *Medea* de Séneca o los *Himnos* de Hölderlin, en donde la teoría se representa en forma literaria indicando con ello una diferencia acaso solamente gradual entre la filosofía y el arte —y sobre esto se ha escrito ya mucho en las últimas décadas. Brandt, sin embargo, se propone realizar una contribución original a esta

discusión: colocar algunas obras de pintura en la zona fronteriza entre la filosofía y el arte, entre el *logos* y el *mythos*, y mostrar su carácter en tanto que obras pictóricas que filosofan. Al lado de los filósofos-poetas aparecen así ahora los pintores-filósofos.

A la pregunta de por qué se precisa de imágenes filosóficas, habría que responder, de acuerdo con Brandt, en forma diferenciada. Así, en un primer momento, habría que señalar que la imagen expresa un pensamiento filosófico con una singular condensación que no se encuentra en la representación lingüística —y es así que lo entendía Vico en el emblema del título de la *Scienza Nuova* (1744), a saber: una imagen que debe ayudar al lector a comprender mejor la idea de la obra antes de su lectura y así, gracias a la ayuda de la imaginación, poder retener mejor esa idea en la memoria. En las imágenes es posible encontrar, además, una expresión por así decirlo corpórea de actitudes filosóficas frente al mundo: la risa de Demócrito o el llanto de Heráclito como han solido entenderse desde *De tranquillitate animi* de Séneca, lo mismo que el duelo o la melancolía. Se trata de actitudes por así decirlo universales frente a la vida humana que no aparecen articuladas en conceptos. La risa aparece así como la reacción a los vanos esfuerzos de las metas y acciones que Demócrito advierte en el escenario de la vida humana, mientras que el llanto de Heráclito envuelve al filósofo en la miseria humana que él mismo percibe —y es así que Brandt se ocupa en detalle de la manera en que se representan la risa y el llanto del uno y el otro en las imágenes de Peter Paul Rubens (1603) que hoy se encuentran en el Museo del Prado. En esta pintura filosófica se asiste así a una representación del conocimiento y de la existencia que verbalmente puede hacerse sólo en forma muy complicada y difícil. En una imagen

se puede establecer una relación inmediatamente visible y comprensible entre algo que no existe o que no está relacionado en la experiencia espacio-temporal, pero que se encuentra a la vez, sin embargo, relacionado, articulando así órdenes, plexos, identidades y diferencias que se pierden en el plano lingüístico. Aquí se expresa un problema que aparece por lo menos ya desde Platón, a saber: que las ideas abstractas están no solamente acompañadas por la imaginación, sino que también aparecen presentadas por ésta. En su expresión a través de imágenes, los pensamientos se aprehenden así sensiblemente en la intuición. La interpretación de pinturas singulares propuesta por Brandt trata entonces de descubrir el pensamiento que aparece expresado en la imagen —y que puede ser expresado solamente de esta manera— mostrando así el modo en que ésta se inscribe en un juego entre la *Anschauung* y el *Gedanke* —y es por ello que Brandt señala que la primera versión de «*El Filósofo*» de Max Klinger puede ser en este sentido tan reveladora como los escritos contemporáneos de Eduard von Hartmann. No hay una filosofía que se represente en imágenes, sino que la filosofía se realiza en imágenes, en imágenes que filosofan. Las imágenes aparecen así como piezas metafísicas.

La manera de proceder de Brandt recuerda el modo en que en *El Mundo como Voluntad y Representación* Schopenhauer había distinguido a la música como el «secreto ejercicio metafísico del alma que no sabe que filosofa», prolongando con ello una vertiente que se remonta a Pitágoras y a Leibniz y que con Nietzsche se radicaliza y extiende hasta abarcar ya no solamente a la música, sino a todo el arte en general como «la tarea suprema y la actividad de esta vida propiamente metafísica», según se lee en el «Prólogo a Richard Wagner» a *El Nacimiento de la*

Tragedia. Sin embargo, ahora ya no es solamente la música, sino también la escultura o, para el caso que ahora nos ocupa, la pintura, la que se convierte en metafísica y filosofía. Determinadas imágenes representan temas filosóficos y exponen así la teoría en el medio de la representación a través de imágenes y, en algunos casos, intervienen en una argumentación y toman posición frente a ella. Las «imágenes filosóficas» que Brandt analiza no son entonces meras ilustraciones de textos o teorías filosóficas; tampoco se entienden a la manera de correspondientes en la intuición a determinados conceptos ni como representaciones emblemáticas de éstos. Se trata más bien de descubrir ideas y reflexiones filosóficas en imágenes. Las imágenes filosóficas, anota Brandt en la Introducción, se consideran así como «imágenes que forman una realidad intuitiva independiente y comunican en ella pensamientos». Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en obras filosóficas de carácter literario o específicamente poético, esta comunicación no es de carácter lingüístico, sino que tiene lugar en el medio específico de las imágenes. Las imágenes pueden no solamente representar, sostiene Brandt, determinadas ideas y pensamientos, sino también tomar posición ante ellos, proponer tesis, responder a objeciones, y esto puede ocurrir mediante un plexo de recursos que en algunos casos son relativamente simples y en otros altamente elaborados.

El período de las imágenes filosóficas de las que se ocupa el análisis de Brandt se extiende desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa incorporando, además, algunos ecos en los siglos XIX y XX. Brandt subraya en este punto cómo especialmente desde el Renacimiento y el Barroco la pintura desarrolló formas de comunicación de pensamientos más elaborados que en parte operaban mediante el recurso inmediato a textos filosóficos

—por ejemplo, en el caso de Raffael— pero que en parte se liberaban también del vínculo con ellos. *Demócrito* de José de Ribera es una representación del nihilismo en el medio de la imagen. En *Et in Arcadia ego* de Poussin la imagen aparece como objeto del arte supremo, mientras que en *Las Meninas* de Velázquez se plantea una reflexión sobre la imagen en su nacimiento. En otras obras se representa en el medio de la imagen algo que la trasciende y se sustrae a toda intuición. La imagen se localiza así en un amplio movimiento de autorreflexión, de autodescubrimiento en la Filosofía, en la Poesía y en las artes figurativas. La imagen utiliza una forma antigua y la pone al servicio de una nueva comunicación en la que la propia pintura se convierte en tema de la imagen. La forma antigua aparece dada, por ejemplo, en la primera versión de Poussin de «*Et in Arcadia ego*». En ella la imagen parece estar cerrada sobre sí misma: el descubrimiento de un monumento mortuario realizado por unos pastores donde aparece a la vez el motivo barroco de la muerte. Aunque en esta imagen ninguna de las figuras observa al espectador, no obstante, éste parece estar integrado ópticamente en la escena presentada en ella. La segunda versión, sin embargo, retoma el mismo motivo aunque en una forma más penetrante y profunda. Aquí se advierte, según Brandt, el desplazamiento del Barroco hacia el Clasicismo: el observador se integra ahora reflexivamente en la escena y la imagen se convierte así en una suerte de autodescubrimiento y autoobservación del espectador. La imagen convierte a lo exterior en interior a ella. Poussin lleva a cabo esta reflexión en el medio de la presencia clásica haciendo de la imagen la representación acabada del origen y de la duración de la propia imagen en un movimiento que emancipa a la pintura lo mismo de la imitación de la natu-

raleza que del juicio de la Corte —el arte de Poussin remite solamente a sí mismo—.

En forma distinta al análisis que Foucault —en la línea de Carl Justi— había realizado de *Las Meninas* en *Les mots et les choses* (1966), Brandt no atiende tanto al concepto de representación, sino que se interesa más bien por mostrar cómo Velázquez advierte en el cuadro la realidad de la imagen como un espejo de la realidad. En él la imagen se suprime y a la vez se supera a sí misma al mostrar en forma completamente realista la génesis de una imagen en un espejo (*adaequatio rei et imaginis*) e incluir ópticamente en ella al modelo, al artista y al propio espectador. El arte de Velázquez aparece en el horizonte de la tensión entre el realismo y la corte españoles. Al igual que en el *Quijote*, en *Las Meninas* se tematiza la ruptura entre la representación y la realidad. En el caso del *Quijote* aparece así el motivo de una historia ficcional que se quiere comprender como historia real; en el de Velázquez, la imagen entera se observa desde la imagen misma. Se trata aquí probablemente, sostiene Brandt, de un rasgo propio del arte español del siglo xvii: un realismo que presenta en forma ficcional a la obra en su propio surgimiento.

En los siglos xix y xx asistimos, según Brandt, a un proceso de emancipación de la pintura que separará al desarrollo de la imagen del desarrollo del *logos*: en lo sucesivo la imagen no posee más un tema susceptible de ser formulado lingüísticamente —su título verbal se ajusta solamente a los requerimientos de una identificación externa—. Esta dicotomía entre la palabra y la imagen aparecerá tematizada especialmente en René Magritte. Antes de ocuparse de él, Brandt se detiene en la manera en que Max Klinger retoma por lo menos en dos ocasiones el motivo del filósofo. La segunda de estas versiones es una hoja de acuatinta de 1910 que plantea

en la imagen la pregunta en torno a «¿Quién soy yo?». Sin embargo, el hombre que ahí aparece representado no encuentra a Dios, sino, en un marco en donde la realidad y el sueño aún no se encuentran claramente separados, solamente a sí mismo. Se trata de un autodescubrimiento en el que la reflexión conduce a la conciencia de sí mismo y al conocimiento de la cercanía de la muerte. Más tarde, Michelangelo Pistoletto retomará de nuevo el motivo de esta experiencia e interrogación de sí en *L'Etrusco*, un vaciado en yeso de 1976, en donde la pregunta por el «¿Quién soy?» se coloca en el marco de una pregunta en torno al origen —los etruscos constituyen el más antiguo de los pueblos itálicos— que incorpora al espectador en el juego de dos preguntas que remiten recíprocamente la una a la otra: «¿Quién soy yo?» y «¿Dónde estás tú?», convirtiéndolo a la vez en coautor de la obra. En forma similar, en el óleo *Autoritratto. Et quid amabo nisi quod rerum metaphysica est? (Autoritratto. Y ¿qué es lo que amaré sino aquello que constituye la metafísica de las cosas?)* (1920) de Giorgio de Chirico se representa una imagen que no se concibe como una mera representación de las cosas, sino que quiere ser y representar su propia metafísica —aunque esta posibilidad, sin embargo, no pueda ser decidida en el plano de la propia imagen—. La esencia de las cosas se encuentra en De Chirico en su representación en el medio de la imagen que representa a aquéllas solamente en el modo de su aniquilación. La imagen que aparece y permanece en la pura superficie instituye el acceso a algo que no puede ser más esa sola superficie —tal es, de acuerdo a Brandt, la paradoja de la «*metaphysica rerum*» planteada por De Chirico.

En Magritte, finalmente, asistimos a una representación en la que la intuición y el concepto se separan y se tematizan en el interior de su diferencia y es desde

ésta que se realiza la observación del cuadro —y ello se muestra, por ejemplo, en *Les vacances de Hegel* (1958)—. Esta separación entre la palabra y la imagen, esta supresión de la congruencia entre la imagen y las cosas del mundo real aparece expresada en forma paradigmática en *La condition humaine* (1933). *La conditio humana* se esclarece a partir del hecho de que no hay un acceso posible a las cosas en sí mismas, sino que tenemos que ver solamente con las representaciones de ellas. Las imágenes de Magritte son así imágenes desprovistas de mundo y son inscritas por ello por Brandt en la vertiente inaugurada por Descartes y proseguida posteriormente por Kant o Fichte —y es por ello que Brandt encuentra en Magritte no tanto una «*metapintura*» (Asemissen), sino una obra de la *metafísica*. Sin embargo, Brandt concede que podría hablarse quizá de una «*metapintura*» si se atiende al hecho de que la pintura objetual se convierte finalmente en la mera representación de los objetos tal y como éstos se nos muestran. La crítica radical a la que ya Platón en la Antigüedad sometiera a la pintura orientada a la mera imitación de los objetos y el desarrollo mismo de la fotografía moderna advertido por pensadores como Walter Benjamin, muestran cómo la pintura se ha suprimido y a la vez superado a sí misma: ella renuncia en lo sucesivo a los objetos y puede dedicarse ahora a los colores y a las formas. Las imágenes enmudecen filosóficamente porque renuncian a las formas de articulación en las que podían filosofar —esto es, aquellas que Brandt ha analizado en una línea que ya de Raffael y Giorgione y que conduce prácticamente hasta Magritte—. El arte de las imágenes se independiza ahora de las diversas formas de sujeción tanto al *logos* como a los objetos y se hace a la búsqueda de sus propios caminos. La reflexión por su parte se retira de las obras y se refugia

en lo sucesivo en los comentarios que se realizan sobre éstas.

Brandt concluye su sugerente análisis señalando que tal vez no pueda hablarse sin más de un fin de la cultura de las imágenes filosóficas y, de ser ello posible, tendría que hacerse dentro del contexto del desarrollo de la cultura de la imagen. En ella debería mostrarse como algo decisivo el modo en que las innovaciones de la pintura de los siglos XIX y XX acabaron por expulsar a los objetos del lienzo. Las cosas, los animales, los hombres parecen en lo sucesivo imposibles de ser representados en el medio de imágenes. Se delinea así una lógica interna en la pintura —que por lo demás corresponde a la del creciente fisicalismo en la concepción moderna del mundo— que parte de la perspectiva central y concluye con la pérdida de la cosa representable como tal. Siguiendo así a Hans Belting sería posible hablar de «estaciones de la pérdida de los objetos» que explican cómo, por ejemplo, Monet se esforzó por pintar lo que percibía y el modo en que lo percibía para convertir así a la percepción subjetiva en el problema central de una pintura dirigida ya no a los objetos, sino a representar en la obra a la propia mirada del artista. Brandt plantea finalmente tres reflexiones de gran alcance: la primera tiene que ver con la determinación más precisa del punto por el que corre la línea de separación entre la interioridad de la conciencia humana y el mundo externo —la mirada misma, por ejemplo, ¿es parte del mundo externo?—. El dolor, ¿es parte del mundo externo?; la segunda, tiene que ver con la pregunta en torno a si la percepción del mundo externo es la misma en todos los seres vivientes —por ejemplo, en los animales—; y, finalmente, en tercer lugar, si no es necesario ampliar la experiencia sensible más allá de las representaciones ópticas e incluir al resto de los sentidos

humanos y hablar así muy probablemente no de «la condición humana», sino más bien de «la condición animal». Estoy convencido que la traducción de este brillante libro de Reinhard Brandt a nuestra lengua constituiría una contribución invaluable para continuar reflexionando sobre las imágenes y el concepto, sobre el orden

de la representación y el de la realidad, sobre el lenguaje, la mirada, la risa y la melancolía, sobre nuestra condición animal.

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana,
México

NOTAS

¹ Cf. Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, en Gottfried Boehm (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1995.