

JEAN PAUL SARTRE, PENSADOR DE LA LIBERTAD

CELIA AMORÓS: *¿Diáspora y Apocalipsis*, estudios sobre el nominalismo de Jean-Paul Sartre, Institució Alfons el Magnànim, colección «Pensamiento y sociedad», Valencia, 2000.

Diáspora y Apocalipsis recoge diversos estudios escritos por Celia Amorós en los últimos veinte años, unos inéditos, otros publicados en diversos lugares y tiempos, en torno a la obra filosófica de Sartre.

No son éstos, con ser tantos que ocupan más de trescientas páginas, todos los trabajos sobre Sartre producidos por Amorós; todavía tiene una Antología del filósofo existencialista esperando publicación, a la que hay que añadir sus cursos de Doctorado sobre la *Crítica de la razón dialéctica*, y sobre los *Carnets de la drôle de guerre*, una tesis de Licenciatura y una promesa de aplicación de la teoría de los conjuntos prácticos a la construcción de un sujeto verosímil del feminismo.

Declara su autora en las páginas que sirven de presentación al libro: «Sartre fue para mí, y no estoy sola en mi generación, un referente importante [...] Querámoslo o no, está en nuestras raíces.» Yo soy de la misma generación y doy fe de que así es. La iniciativa de Amorós de publicar estos trabajos me parece una excelente idea que vamos a rentabilizar todos aquellos para quienes Sartre fue un referente importante, ya que nos va a servir como instrumento esclarecedor de nuestro propio tiempo. Sus estudios nos muestran las luces y las sombras de la implacable pasión sartreana

por comprender el mundo que le rodeaba y desentrañar el sentido de los proyectos humanos que dan curso a la historia. Como no parece que la historia se haya terminado, a pesar de los diagnósticos postmodernos, tal vez fuera oportuno aprovechar esta ocasión que el libro de Amorós nos brinda para replantearnos su sentido a partir de la plataforma que nos ofrece uno de los «grandes relatos» de la filosofía del siglo xx.

Amorós presenta su libro como «un trabajo de historia de la filosofía» que viene a cubrir una laguna en la bibliografía en lengua española sobre el pensamiento contemporáneo, sobre todo teniendo en cuenta que la obra póstuma de Sartre y su *Crítica de la razón dialéctica* son poco y mal conocidas entre nosotros. Tras él queda el esfuerzo intelectual que Amorós ha venido haciendo a lo largo de treinta años «de forma intermitente pero recurrente, como el criminal que vuelve al lugar del crimen» y, como fruto, una visión del filósofo enriquecida por las claves hermenéuticas que ha sabido mostrarnos y que nos persuaden de la contemporaneidad y agudeza de un pensamiento de los más potentes del siglo xx. Un pensamiento obstinadamente individualista y acérrimo defensor de la libertad, que se vertebra en función de una motivación ética. Apoyándose en el nominalismo ontológico como hilo conductor de su hermenéutica, la tesis defendida a lo largo de todos estos trabajos es que la dimensión ética es el rasgo fundamental de la filosofía sartreana, lo cual se hace patente después de la publicación de su

obra póstuma. Así, los *Carnets de la drôle de guerre*, los *Cahiers pour une morale y Vérité et Existence* junto a la segunda parte de la *Critique*, obras todas de publicación póstuma, nos permiten establecer, no sólo la continuidad entre *L'Être et le Néant* y la *Critique de la Raison dialectique*, sino también la propia gestación de la ontología fenomenológica. Amorós señala un nexo de unión que va desde la noción de conciencia zarandeada (*conscience ballotée*) de los *Carnets*, a la de mala fe de *L'Être et le Néant* y la de inautenticidad de los *Cahiers pour une morale* hasta el estado de serie de la *Critique*. También muestra homologías entre las figuras de la mala fe de los *Cahiers* y las distintas modalidades de la praxis individual y colectiva de la *Critique*; paralelismos entre la reflexión pura o buena fe de los *Carnets* y la praxis constituyente y constituida del grupo en fusión, estados ambos de bondad moral del sujeto, considerado aisladamente en los primeros y formando parte de un grupo en la *Critique*. Paralelismos también entre la reflexión cómplice de los *Cahiers* y el grupo juramentado o grupo en actitud reflexiva de la *Critique*, en el que la libertad se toma a sí misma como objeto y se transmuta en necesidad, en asunción de su propia inercia. Demuestra Amorós que a lo largo de toda la producción filosófica sartreana subyace la misma inquietud ética: la obsesión por salvar la libertad del acoso del en-sí, la obsesión por mantener la pureza del proyecto fundamental ante las asechanzas de la mala fe, la obsesión por depurar de entidades superfluas la dialéctica de la acción.

En Sartre no hay ruptura epistemológica, como se planteaba en los años setenta todavía Michel Contat, en *Les écrits de Sartre*, aunque años después declararía que solamente hay un «desplazamiento», desde una fenomenología solamente de la conciencia en *L'Être et le Néant* hasta una fenomenología de la praxis individual y de

la del grupo en la *Critique*. Amorós nos muestra que son los dos niveles de análisis que han movido a Sartre: el de la indagación de la acción moral individual y el de la indagación de la moral de la historia en la acción de los individuos constituidos en grupo. Ambos responden a la misma preocupación por desentrañar el sentido de la acción del sujeto humano.

El libro se distribuye en cuatro partes, seguidas de tres apéndices que incluyen tres trabajos inéditos. En la primera de ellas, dos capítulos trazan una semblanza bio-bibliográfica del personaje Sartre: el que ha servido de prólogo a la edición española de *Les Mots* en 1990 y el prólogo a la Antología. Amorós nos explica cómo *Les Mots* —el libro que le catapultó al Nobel, que se negó a recibir— es un ajuste de cuentas con la cultura literaria burguesa heredada de su abuelo, base de su vocación de escritor y, al mismo tiempo, refleja sus propios fantasmas: el riesgo permanente de que el *para-sí* sea recuperado por el *en-sí*, es decir, el riesgo que corre nuestra voluntad de ser tragada por la inercia de las cosas. Supone también un puente en la producción sartreana entre su primer proyecto existencial de escritor, el proyecto en solitario de «salvarse mediante la obra de arte», y su segundo proyecto, el de la realización personal a través de la praxis común en un grupo; la mutación de «la elección de lo imaginario» por «la elección de lo real» o, dicho en otros términos, su *conversión* existencial de un proyecto ético personal, subsidiario de su medio burgués de procedencia, a otro proyecto ético-político que pretendía promover una realización del «reino de los fines», para decirlo en términos kantianos, en forma de sociedad abierta. Aunque la obra se gesta en el 53 —si bien no será publicada hasta el 63— encontramos ya aquí una inflexión en la concepción del compromiso cuyo eslabón entre *L'Être et le Néant*

y la *Critique* ve Amorós en el opúsculo *Les communistes et la paix*, del 52.

En «La herencia de Juan sin Tierra», personaje con el que Sartre se identifica en *Les Mots* —y que es el segundo de los capítulos a que me refiero arriba— Amorós pone de manifiesto la relación entre la ontología y la política. Lo que aquí se muestra es el talante ético —como diría Aranguren— de la filosofía sartreana. Si bien Amorós no está de acuerdo con la caracterización que de Sartre hizo Aron, de quien dijo que era «un moralista perdido en la jungla de la política», sin embargo, nos muestra que la moral ontológica le llevó de la renuncia a la salvación moral individual por la obra de arte a la búsqueda de la salvación mediante la «investidura de su libertad abstracta de intelectual por los acontecimientos del mundo», planeando ahora la acción moral en una intemperie ontológica similar a la anterior, haciendo de la praxis individual el elemento que constituye la acción del grupo en el medio de la escasez. Amorós presenta la ontología sartreana como un desarrollo de las implicaciones que se siguen de la muerte de Dios como padre donador de sentido: «Si no hay padre, no hay genealogía, no hay *logos* del *genos* [...] habremos de asumir radicalmente el ser proyecto precisamente por no haber sido proyectados por nadie.» La ética sartreana planteará la acción como la afirmación de que el ser tiene sentido. Somos responsables del sentido del ser y, por esta responsabilidad, morales. La de Sartre es una ética de la libertad. Hemos de elegir en cada momento cómo ejercer nuestra libertad en la situación que nos es dada. El «principio de la sindéresis sartreana es: el intelectual rechazará todo *factum* de opresión». Pero, ¿hay coherencia en su itinerario de intelectual comprometido, que muchos han percibido como plagado de bandazos? Amorós la ve en «una peculiar combinación de arraigadas convicciones

nominalistas y la valoración de lo comunitario como única posible vía liberadora». Su nominalismo se concreta en el agenealogismo de su primer proyecto existencial que se corresponde con la agenealogía del para-sí en la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant* y con la a-genealogía del grupo juramentado de la *Critique* en la medida en que es un grupo en el que se ingresa por iniciación mediante ritos. Como Dios padre ha muerto, el grupo juramentado, que es una fraternidad, es huérfano, no parricida. En el terreno político el grupo juramentado tiene su referente en el proletariado que, como los hijos expósitos, tiene un déficit de legitimación y tiene que presentarse como grupo en fusión o como grupo juramentado para legitimarse moral-políticamente, al modo como el sujeto se legitima individualmente en la acción moral de buena fe. Sartre unas veces legitima al partido comunista (*Les communistes et la paix*), otras lo rechaza (invasión de Hungría) y ve la praxis moral en el grupo en fusión, como en Mayo del 68; otras, se siente desgarrado, no sabiendo dónde está el verdadero esfuerzo por la libertad en que consiste la acción moral, como en el caso del conflicto árabe-israelí, al que dedicó un número extraordinario de *Les Temps Modernes*. Vivió dramáticamente en debate con el marxismo, cuyo pensamiento estimó que era la filosofía de su tiempo; pero «la *liaison* marxismo-fenomenología, en la que el marxismo aportaría el *factum* [...] y la fenomenología la fundamentación *de iure*, no resultará ser más viable que la síntesis del para-sí y el en-sí», imposible ontológico descrito en *L'Être et le Néant*. Sin embargo, Amorós piensa que la potencialidad de la teoría de los conjuntos prácticos aún no ha sido explotada.

La segunda parte del libro se dedica a la ontología sartreana, ontología nominalista y, por tanto, árida, que no puede dejar

de interesar al estudioso de esta filosofía porque en Sartre la respuesta a la pregunta acerca de lo que hay «está profundamente relacionada con la forma en que puede ser planteada la pregunta de qué es lo que se debe hacer». Ontología y ética se imbrican y la ética nominalista supone una radicalización del protagonismo del sujeto individual, única posición ética que se deriva de un ateísmo radical que niega todo tipo de mediaciones. En su teoría de la historia, este nominalismo suprime la dialéctica de la Naturaleza: sólo hay hombres y relaciones entre los hombres y, por otro lado, la materialidad inerte. La dialéctica histórica se teje «sobre un paisaje desértico en el que no hay más que la praxis de los diferentes sujetos individuales y la materialidad circundante»; será dialéctica constituida por la praxis de los individuos. ¿Cómo llegar entonces a la totalización histórica? A través de lo práctico-inerte, la materia trabajada, regida por «leyes de exterioridad», constituida como correlato pasivo de la praxis humana «soporte pasivo de la praxis que trata de unificarlo». Lo práctico-inerte convierte la necesidad en «destino en exterioridad de la libertad»; en una economía capitalista produce la atomización de los individuos, lo cual, a su vez, es condición indispensable para que funcione el proceso del capital. Al mismo tiempo lo práctico-inerte es la praxis objetivada de cada agente que lo aliena y lo vuelve otro para el otro. Así se producen las sociedades desunidas, sociedades en las que los hombres están atomizados y actúan por exterocondicionamiento. Habrá que inventar, piensa Sartre, «un nuevo espacio social para dar cabida a nuevas formas no alienadas de reagrupamientos sintéticos sobre las distintas praxis individuales». Tres son los tipos de conjuntos prácticos que analiza Sartre: la serie, agrupamiento típico del modo de producción capitalista, el grupo en fusión, conjunto práctico en el que todos convergen en una praxis común

en momentos puntuales de fervor revolucionario, tales como la toma de la Bastilla, o Mayo del 68, y el grupo juramentado que constituye la institucionalización del tipo anterior, el momento ético de la revolución, la coagulación de los ideales en la propia constitución de la sociedad y cuya estructura es de fraternidad-terror «como anverso-reverso del compromiso contraído por cada uno con todos los otros según sea visto desde el punto de vista de la libertad o desde el punto de vista de la necesidad». Ahora bien, la libertad tensa y concentra la diáspora del ser (en-sí) en su proyectarse, en los proyectos humanos. Es, en el ser humano, el *conatus* totalizador del ser en-sí, el cual es diáspora, dispersión. De ahí la fascinación de Sartre por el socialismo como empresa humana totalizadora. La idea marxiana de la «libre unión de los productores asociados» para que el hombre deje de ser producto de su producto y controle las fuerzas materiales es reelaborada por Sartre en clave nominalista en la concepción de que sólo existen las libertades individuales que realizan sus propias totalizaciones, las cuales cuando son coincidentes —momentos de apocalipsis— dan lugar a los grupos en fusión, «*analogon*, en el mundo de la historia de la libertad individual», la cual busca ser fundamento de su propio ser en el plano ontológico. En el apocalipsis emerge lo humano, se revela como espacio de la libertad donde los hombres totalizan y se totalizan en la unidad de una praxis como empresa histórica. Y de aquí el título del libro.

En la tercera parte del libro se agrupan los trabajos sobre los escritos póstumos donde, bajo el título general de «Una ética ontológica», que es como Sartre gustaba nombrar a la suya, y precedidas por un fragmento nietzscheano de *Más allá del bien y del mal*, en el que se afirma que «las intenciones morales han constituido en toda filosofía el germen vital del que

ha brotado siempre la planta entera», Amorós nos va mostrando, a lo largo de 150 páginas, los nexos de unión de este entramado complejo y prolijo que es la obra sartreana. Desde la perspectiva de los escritos póstumos, afirma, podemos entender la obra sartreana como «una larga y sostenida reflexión sobre la ética con incrustaciones ontológicas que cobran un especial realce por su condición de acabadas». Especialmente interesantes son las homologías que señala Amorós entre figuras éticas y estructuraciones de los conjuntos prácticos, como indicaba al principio de esta reseña, así como el trabajo en el que da cuenta del análisis sartreano de la experiencia soviética en el segundo tomo de la *Critique*: la demostración de que el slogan «socialismo en un solo país» es un slogan-monstruo. En el artículo dedicado a la caracterización de la ética sartreana como una ética postkantiana y en el siguiente («Figuras de la mala fe») traza la trayectoria de la ética ontológica desde los *Carnets de la drôle de guerre*, donde se encuentran las afirmaciones de que la actitud moral confiere al ser humano mayor dignidad metafísica, que la moral es el sistema de los fines y que la realidad humana debe tenerse a sí misma como fin. Y hasta aquí es kantiano. Pero se separa de Kant cuando establece que «la realidad humana es de un tipo existencial tal que su existencia la constituye bajo forma de valor a realizar por su libertad», es decir, en cuanto establece que es el ser humano quien funda los valores. Una ética del deber es para Sartre una mistificación: se mistifica en ella la libertad, que se reduce a «una libertad de adhesión a una elección hecha por otro». Amorós expresa que la constitución del ámbito de lo universal es imposible desde los presupuestos ontológicos nominalistas de Sartre; no se puede universalizar el deber hablando de una naturaleza racional porque la humanidad,

como conjunto de todas las libertades, es una totalidad destotalizada y la naturaleza racional un *flatus vocis*. Y más adelante, en el apartado titulado «Sobre los fines del reino de los fines» nos dice que las metas que se plantea la realidad humana son sus proyectos y su bondad viene dada por el hecho de que una voluntad lo quiere de buena fe, lo cual no equivale a la buena voluntad kantiana porque no se define como ésta haciendo abstracción de nuestros querer empíricos; buena fe la hay cuando hay fidelidad a la estructura trascendente del *para-sí*. La buena fe abre el espacio a la ciudad de los fines. Pero de lo que se trata aquí es más de los fines de las personas que de las personas como fines. Finalmente, en el artículo titulado «Críticas a la ética kantiana en los escritos póstumos» hace Amorós interesantes paralelismos entre una y otra ética: la de Kant y la de Sartre. Paralelismo entre la antinomia de la razón pura de Kant y lo que llama en Sartre el «trastorno ontológico»: en efecto, Kant, en la antinomia de la razón pura plantea que el sujeto racional puede actuar como causa dándose normas racionales a sí mismo en el plano nouménico, al mismo tiempo que en el plano fenoménico está sometido a la causalidad, mientras que en Sartre desaparece el dualismo del sujeto. El ser humano es libertad y proyecto y transforma las causas en fines. Por lo que se refiere a la libertad, en Kant se descubre la libertad en función de la ley moral, mientras que en Sartre la moral se plantea por la imposibilidad de eludir nuestra propia estructura ontológica. La libertad está «más allá» de la moral, afirma en los *Carnets*, no «más acá» como en Kant. La legitimación moral viene dada en Kant en registro epistemológico y en Sartre en registro ontológico.

De la parte cuarta quiero destacar el artículo titulado «Sobre *Verdad y Existencia*», que es el prólogo a la edición espa-

ñola (1996) de esta obra de Sartre, también póstuma, escrita por su autor en 1948. Esta pequeña obra inacabada es, por un lado, prolongación de las reflexiones morales de los *Cahiers* y enlace con importantes problemas de la *Critique*, mientras, por otro, sus desarrollos epistemológicos son continuación de los de *L'Être et le Néant* y ponen de manifiesto hasta qué punto esa ontología se elaboró en función de una ética. Allí se decía que el hacer que haya ser y el conocimiento sólo es imputable al *para-sí*; sólo el ser humano tiene la responsabilidad ético-ontológica de revelar el ser. Aquí se plantea el problema de la verdad como correlato gnoseológico de la libertad: ¿cuánta verdad soporta un espíritu? La unidad de medida de la verdad es la libertad: liberamos más ser cuanto más ser trascendemos en nuestras opciones libres. Sartre sintió la necesidad de desarrollar una gnoseología al hilo de su discusión con el marxismo. El marxismo, como proyecto de realizar la verdad ha de poder convertirse en «la experiencia reflexiva de cualquiera». La teoría sartreana de la verdad podría considerarse una radicalización ontológica del *sapere aude* en cuanto que remite a la libertad como estructura ontológica que lo hace posible. En este sentido, Sartre es un filósofo ilustrado, pero, por otra parte, no cree en el progreso. Explica Amorós esto diciendo que, si bien concibe la tarea verificadora-liberadora de la realidad humana como una tarea infinita, tal tarea está llena de interrupciones y amenazada «por un final tan brusco como el que está planeando en la guerra fría». En los *Carnets de la drôle de guerre* hablaba de la facticidad del *para-sí* (el hecho de ser como *para-sí*); en la *Critique* serán las recaídas del grupo en la serialidad. Es «como si la libertad no pudiera sustraerse a una especie de entropía ontológica», comenta Amorós. Pues bien, en *Verité et Existence* se encuentran las implicaciones

gnoseológicas de esta ontología: mi verdad —como correlato de mi proyecto— es intuitiva y aparece como tal, no tiene revés. Su revés surge cuando la comunico al otro como don. Al transferirse a otro adquiere una dimensión de en-sí: es un hecho que yo he descubierto. Y, a partir de aquí, puede suceder cualquier cosa: los otros pueden desestimarla, redefinirla, relativizarla. Mis verdades, así, no se articulan en sucesión continua «porque la historia de una totalidad destotalizada de organismos mortales está profundamente horadada por las revanchas que un ser sin razón de ser se toma ante el proyecto del sentido [...] proyecto que requeriría la imposible verificación permanente». Desde esta perspectiva, la gnoseología sartreana es una asunción radical de las consecuencias de la muerte de Dios. No hay luz del ser que ilumine nuestra apertura al ser. Pero, lo mismo que en ética no es válida la sentencia de Dostoyevski de que «si Dios no existe, todo está permitido», en la gnoseología sartreana cabe decir que no hay prefiguración del ser por un logos. El valor del conocimiento, lo mismo que el valor ontológico, está vinculado a la ética. Los descubrimientos resultantes de la actividad verificadora de la buena fe están en la línea de iluminar al ser, mientras que la mala fe minimiza el ser, lo deja en la penumbra o en la noche del error. De modo que, una vez más, también desde la perspectiva gnoseológica, todo lo que suceda y cómo suceda en la historia depende de las elecciones individuales.

En esta misma línea se sitúa el artículo que constituye el primero de los Apéndices: «Notas para una lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* como una *Crítica de la razón práctica*». Allí comienza recordándonos Amorós cómo Sartre pretendió mostrar en la *Critique* «la identidad fundamental de una vida singular y de la historia humana [...] la

reciprocidad de sus perspectivas». Y aunque esta concepción, dice Amorós, ha puesto de manifiesto su fragilidad, muestra con diafanidad «el empeño del sujeto que no abdica bajo ningún concepto de su condición de protagonista ni de responsable de su historia y de la historia de todos, hecha por todos». Esta pretensión tiene también una profunda significación ética. Y eso es lo que da coherencia y unidad a toda la vida y la obra de Sartre. En su persona se cumple la reciprocidad de perspectivas, pero porque él vivió la tensión ética permanente de definirse constantemente y tomar partido ante los acontecimientos de su tiempo. Y en su filosofía sostiene que la subjetividad se constituye en reorganizadora, redefinidora y superadora de las condiciones dadas, al mismo tiempo que incide como protagonista en los procesos históricos. En su diálogo con el marxismo le reprocha a éste su reduccionismo: «Valéry es un intelectual pequeño burgués, ciertamente. Pero no todo intelectual pequeño burgués es Valéry. La insuficiencia heurística del marxismo contemporáneo entra en estas dos frases.» Si el marxismo es un paradigma de explicación histórica, la fenomenología existencial de Sartre le aporta el paradigma fenomenológico que quiere revitalizarlo de su esclerosis en el plano de la razón pura y en el de la razón histórica haciendo de ella la razón de una historia humana en la que el ser humano es definido como sujeto individual, libre y soberano. Sartre reivindica el protagonismo del sujeto en el plano ético y político.

El estructuralismo aborda la realidad con presupuestos y herramientas muy diferentes al existencialismo, aunque son dos corrientes de pensamiento contemporáneas. Sus protagonistas han sido, a veces, personas muy próximas que, en algunos momentos incluso se han unido por la misma causa, como fue el caso de Foucault y Sartre en los setenta; en otros,

fueron compañeros de estudios, como Sartre y Lévi-Strauss. Sin embargo, en este caso, no hubo comprensión intelectual entre ellos. Lévi-Strauss intentó explicar la teoría sartreana de la historia, expuesta en la *Critique*, desde sus propias posiciones. Destinó a su estudio en 1961 un semestre de sus Seminarios en la *École Pratique* y más tarde dedicó un capítulo de *El pensamiento salvaje* a la cuestión. Amorós confronta ambas teorías y nos hace ver que Lévi-Strauss no comprendió, no podía comprender a Sartre desde sus propios presupuestos epistemológicos. La individualidad orgánica es «insuperable para Sartre como estatuto ontológico», señala Amorós. El individuo es siempre el núcleo de la ontología sartreana; nunca está el grupo por encima de él; no es el grupo un hiperorganismo. Y las diferentes figuras de la praxis no son sino las diferentes formas en que pueden articularse las praxis individuales, según vayan configurando sus propias prácticas con arreglo a los fines. La interpretación de Lévi-Strauss consistió en decir que Sartre había «sociologizado el cogito», con lo cual no había conseguido sino «cambiar de prisión», ya que el camino de «las evidencias del cogito» pierde al que se interna por él en un callejón sin salida, lo cual, según Amorós, «no revela sino la incompreensión del proyecto crítico sartreano». Sartre, por su parte, nunca dialogó con el estructuralismo, ni siguió la trayectoria intelectual de Lévi-Strauss, «prendido como lo estaba en sus propias obsesiones y en su propia deriva». No entraba tampoco en el ámbito de sus obsesiones un tipo de pensamiento que da tan poco juego a la historia y a la libertad del sujeto.

Como señala Amorós en este interesante y denso libro, si cada filósofo se caracteriza por un pensamiento, según el *dictum* de Heidegger, Sartre se caracteriza por haber sido un pensador de la libertad, dimensión humana que en el siglo de Sar-

tre, tal vez por haber sido un siglo especialmente violento y desgarrado, hemos vivido muchos como atributo inalienable aunque tantas veces y en tantas situaciones difícil de ejercer. Por eso su filosofía, como un saber en búsqueda y en ejercicio de la libertad, nos interpela a tantos de nosotros y por eso es un acontecimiento

poder disfrutar de una hermenéutica de su obra tan rigurosa y tan profundamente sartriana como la que se nos ofrece en este libro.

Teresa López Pardina
Instituto de Investigaciones Feministas
Universidad Complutense de Madrid

LA AUTORIDAD DE LA MEMORIA

REYES MATE: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, 269 pp.; *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003, 173 pp.

Antes de abordar el texto es importante señalar que durante la travesía intelectual que representó su lectura, el aspecto emocional fue también requerido como parte de la experiencia. Las aproximaciones que plantea el texto van conduciendo al lector en un entramado donde los sentimientos «dialogan» con los argumentos y los dimensionan. Éste es uno de sus atributos, el presentar una filosofía que, sin dejar de ser rigurosa, habla de lo humano desde lo humano. Nos ha regalado una profunda y seria reflexión sobre el sufrimiento y su significado filosófico, y al mismo tiempo no nos ha permitido refugiarnos en la argumentación aséptica para evadir nuestra responsabilidad.

Lo que hace Reyes Mate es introducir otra perspectiva enriquecedora a la lectura filosófica. Conforme se avanza en el libro, la invitación a la solidaridad se convierte en exigencia de compromiso, lo interesante es que esta actitud va surgiendo conforme se establece el diálogo interno que despierta

la lectura. Esto nos lleva a la puerta misma del tema. El del papel de la memoria en el quehacer filosófico. Una memoria vinculada al sufrimiento y la injusticia, una recuperación que tiene un referente ineludible; «Auschwitz». Nombre de un mecanismo destructivo aterrador; como suceso singular que tuvo un tiempo y un lugar, y como espacio de posibilidad presente cuya actualidad no debe ser ignorada.

El libro se inserta en un proyecto relativamente reciente, en el que el mismo autor ha definido como: «Filosofía después del Holocausto»¹. Se escribe desde el convencimiento de que el exterminio nazi marca un verdadero límite para el pensamiento occidental. Auschwitz define el espacio «que, por ser impensable, da que pensar»². La singularidad de lo sucedido desde la perspectiva de la tradición filosófica gira en torno al agotamiento de todas sus estrategias frente a la *Shoah*. Lo perpetrado por los nazis, con la complicidad activa o pasiva de su entorno, no pudo jamás llegar a formularse en los sistemas del pensamiento, ni siquiera en los de aquellos que el autor, recogiendo el término de Walter Benjamin, denominó: «Los avisadores del fuego»³. Entre los cuales, además de este último, se encuentran Franz Rosenzweig y Franz Kafka.

Al plantear que la filosofía debe reconocer su incapacidad para responder por Auschwitz, Reyes Mate no está renunciando a ella, no es uno más de aquellos que le conceden ese trofeo a la barbarie. Su propuesta va en el camino contrario, lo que busca es hacer resurgir el proyecto filosófico desde el silencio resistente que ha sobrevivido al exterminio. Podríamos llamarlo, con mucha cautela, «una filosofía superviviente». Para la realización de esta tarea, que aspira a un renacer y que no puede conformarse con una simple reelaboración, busca nuevas herramientas, para lo cual presenta una traducción conceptual de la tradición judía. El filósofo español, que es uno de los estudiosos del pensamiento judío alemán más importantes en el ámbito internacional, recurre a sus enseñanzas para sortear este reto.

La presencia del legado judío en este nuevo proyecto ya no se anuncia explícitamente como en sus trabajos anteriores, lo que produce la extraña impresión de que se menciona, sin mencionar, como si hablara de alguien sin referirse a él. En un primer momento esta distancia se interpreta como alejamiento, sin embargo, en una segunda consideración, lo que se descubre es como estos conceptos ya han sido integrados en una filosofía muy propia. En este estudio las herramientas han sido integradas en una propuesta sincrética y original. En la pluma del filósofo, el judaísmo ha vuelto a España para ayudar a recuperar su pasado, entender su presente y pensar su futuro.

No estamos frente a un texto que vaya desplegando su argumentación en un orden convencional. Para influir en el plano emocional, como ya se ha mencionado y para ir introduciendo al lector a estas nuevas propuestas en forma gradual. A lo largo del libro las frases regresan y se repiten dentro de nuevos contextos, iluminando lo nuevo con la proyección de lo ya conocido. Esta forma de escribir recurre al

ritmo, como lo hace la música. Los temas retornan pero se transforman matizados por la nueva exigencia de la trama. En este sentido podríamos afirmar que ha desarrollado una forma de hacer filosofía, que sin dejar de ser propia, recoge de los autores judíos el arte de «nombrar sin pronunciar el nombre». El silencio, elemento central de esta nueva filosofía, constituye uno de los espacios más significativos de su propuesta. Haciendo un auténtico homenaje a la tradición judía, Reyes Mate deja que el silencio «hable» por sí mismo, pero no como poesía, sino como una nueva forma de pensar sobre aquello que marca un límite para el pensamiento.

Para dimensionar el papel del silencio, Mate se apoya en Benjamin cuando nos dice que «lo inexpresable es producto de la expresión (...) Solamente cuando la obra de arte consigue romper, irrumpir la armonía o totalidad que ella misma produce, convirtiéndose en trampolín a otra cosa, se expresa el silencio, la necesidad de expresión que jamás concuerda con lo expresado»⁴. Con esta aclaración, el lenguaje del filósofo se despliega como «trampolín» llevándonos a la zona del silencio. Si bien el ejemplo del universo estético le sirve para justificar el valor de la representación, su intención no es la de abordar el sufrimiento, la memoria y la justicia, desde esta perspectiva. Podría parecer más cercano hablar del lugar del silencio y de la expresión desde el universo de las acciones como lo plantea la tradición judía, y que recuperan los pensadores como Cohen, Rosenzweig, Buber o Levinas.

Para clarificar esta observación nos salimos por un instante de la presentación. La anotación, que sirve tan sólo para ilustrar la idea, remite al libro de Éxodo 3, 13-17 cuando Moisés le pregunta a Dios que se le presenta en una zarza ardiente: «He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo, El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; si ellos me pregunta-

ren: ¿Cuál es su nombre? ¿Qué les responderé?» Y Dios le responde: «Yo soy el que soy», y luego agrega: «Éste es mi nombre para siempre, éste es mi memorial por todos los siglos.» En hebreo el nombre es *HeH'eYeH'HaSheR HeH'eYeH'*⁵ y no se concreta a Soy lo que soy, porque la conjugación tiene una forma atemporal que más bien sonaría en español como Soy el que seré. El nombre apunta a la zona de la experiencia pero sin agotarla, pero la dirección del señalamiento apunta al movimiento de la acción y no a la estática de la estética. Y más aún, el nombre apunta a la acción responsable, ya que tiene una función que disculpa su utilización, en el ejemplo bíblico lo que lo permite es salvar al pueblo de la esclavitud, cuando Dios anuncia: «Yo os sacaré de la aflicción de Egipto.» Para acercar más este vínculo del lenguaje-silencio con la acción reparadora, hay que agregar el elemento de la memoria, ya que la utilización del nombre *HeYe*, que se ha traducido como Yahvé, apunta en esta dirección cuando remite la identificación del nombre con el recuerdo de los padres. Es memoria de la acción no del nombre. O para utilizar los términos de Reyes Mate es recuerdo de la aflicción y promesa de justicia. En el plano filosófico, que puede no vincularse con el religioso, se puede apelar al mismo silencio reparador de la acción que comprende al ser desde la responsabilidad por el otro.

De vuelta al texto, es pertinente señalar que una escritura así requiere de un lector que esté dispuesto a comprometerse. Una presentación justa debe hacer esta advertencia para que no existan engaños, ya que otra de las virtudes del libro es que ya iniciado el recorrido es difícil abandonarlo. Las líneas exigen lealtad y uno comprende que no puede traicionar el compromiso. La función de este recurso es introducirnos en el ejercicio de la memoria que se remite al sufrimiento de la víctima.

La tentación que plantea el olvido termina sucumbiendo frente al sentido reparador que permite la memoria. La lectura misma es por sí misma una experiencia de esta naturaleza.

El autor se dirige a un: «[...] nosotros, instalados en la normalidad de una vida ordenada por los patrones civilizados de la democracia liberal»⁶. Fiel a la tradición de los filósofos, se presenta para sacudir y despertar. El propósito es cumplir con una responsabilidad. Recordarle a los constructores de este nuevo «paraíso» que la tierra sobre la que levantan sus «logros» es una inmensa fosa común. Y que los restos de estas víctimas exigen justicia. Mientras que el discurso de estos «vendedores de ilusiones» oculte la verdad, con el argumento del olvido, todo proyecto estará manchado por la complicidad que implica negarles justicia a los vencidos. Una de las reflexiones que regresan en el texto es la de no reducir la necesidad de recordar a un «para que no se repita». El clamor de las víctimas exige justicia por y para ellas, independientemente si esto trae o no ventajas para el que la haga.

La justificación de este imperativo no puede ser de corte utilitario, como Reyes Mate lo dice: sería el colmo que le extrajéramos una última plusvalía a los muertos. La justicia tiene que hacerse pensando únicamente en la reparación del daño que se les causó, si además esto puede tener un efecto positivo en el presente, no es despreciable, pero no puede ser lo que motive la acción. La injusticia del pasado y el llamado al olvido deshumanizan a nuestro presente y no nos permiten vernos a nosotros mismos con dignidad. La vergüenza se impregna en nuestra condición arrebatándonos nuestra humanidad. Mientras que el cómplice del verdugo recurre al olvido para reconstruir su autoridad, el hombre responsable debe recurrir a la memoria, recuperar el reclamo de la víctima y a nombre de ese sufrimiento exigir que se haga justicia.

La exigencia de hacer justicia a la víctima, y de recorrer el tiempo a contrapelo por medio de la memoria, tiene también un abrevadero en la tradición judía. En hebreo la palabra «responsabilidad», «HaJRaYuT», se construye con la misma raíz «HaJeR», «otro», sería como si se utilizara la palabra «otredad». El autor se define claramente en este sentido para colocar la responsabilidad por el otro como elemento fundante de la condición humana. En este sentido aborda la filosofía de Levinas, que recoge los aspectos centrales de la «HaJRaYuT», y comenta: «No sería, pues, contradictorio afirmar, por un lado, que lo originario del ser del hombre es su autismo y, por otro, que lo ético es lo fundante del ser humano (del existente) y, en ese sentido, cabría hablar de “lo ético como filosofía primera” (...) No se nace hombre, se adviene»⁷.

La búsqueda de justicia tiene un sentido moral y político, pero también filosófico. Desenterrar la singularidad de la víctima, sepultada en el olvido del progreso, es un imperativo filosófico, sólo así el hombre puede advenir en hombre. Esta reflexión explica por qué para el autor, la memoria que hace justicia puede lograr que el pensamiento sobreviva a la Shoah. Auschwitz buscó borrar al otro y esclavizar a la conciencia en el solipsismo del «Yo» autorreferente. Para los nazis el judaísmo representaba ese recordatorio tenaz de la HaJRaYuT, que irrumpía en orden del idealismo y lo cuestionaba con su otredad. La responsabilidad con las víctimas del progreso debe comenzar por reconocer su sufrimiento singular y la justicia que de esta aproximación resulta. Se lo debemos a ellos y de no hacerlo no podremos fundar nuestra humanidad.

Los defensores del olvido, o para ser más precisos, los administradores de la memoria, justifican su poder en un discurso «bio-político» que se viste de libertario y defensor de la vida, para convertirse en

guardián de un inmenso campo de concentración. Para mostrar cómo funciona este mecanismo, y siguiendo las enseñanzas de Benjamin, el autor prefiere llevarnos al campo mismo y con su pluma señalar el lugar que esta enterrado ahí, entre bosques y ruinas.

En el libro nos lleva con él, en su viaje, al infierno. A partir de su reciente viaje a los campos de concentración y exterminio⁸, el autor nos conmina a recorrer la ruta de la muerte, en su escrito nos coloca lo más cerca posible del horror, para comenzar a reflexionar sobre el sentido filosófico de la memoria. La actualidad de Auschwitz irrumpe en el pasado haciendo historia a contrapelo. El campo que quiere mostrarnos está sepultado en el rincón más olvidado de la conciencia europea. Entramos con él y al poco tiempo compartimos el silencio de los llamados *musulmanes*, de esos pobre hombres, con huesos encorvados, rapados, vestidos con trapos a rayas y que están en la frontera entre la vida y la muerte, en la precaria humanidad de los prisioneros, el destino de la Humanidad se pone en entredicho. En el campo de concentración el ejercicio del poder ha pretendido reducir al hombre a cuerpo, a un organismo que no es más que funciones vitales.

En el campo de concentración, el poder, en usufructo de lo que considera su derecho, ha construido una zona de exclusión que le permite mantener el dominio. A nombre de la vida se construyen fábricas de muerte, en defensa de la humanidad se cancela la humanidad. El campo no sólo se edifica para vigilar, como la prisión (y aquí nos recuerda a Foucault), se apoya en Agamben para decir que va más allá y se erige como mecanismo de exclusión donde los vencedores buscan administrar la humanidad del Hombre. La propuesta es sencillamente aterradora, el hombre tiene derechos, porque el Estado se los confiere, y sin esta gracia no hay

humanidad. En Auschwitz el hombre ha perdido el derecho a vivir, a morir y a ser recordado. Los nazis acompañaron el exterminio con una mecánica de borrar todo rastro, de no permitir su recuerdo. Se sentían dueños de la memoria y se propusieron administrarla. «Cuando el hombre es reducido a puro cuerpo cualquier cosa que se haga no será delito porque el ser humano ha dejado de ser sujeto de derecho para convertirse en objeto de la decisión del soberano. El nazismo oficializaba esa reducción desnaturalizando al prisionero judío de suerte que el prisionero al entrar en el campo quedaba a merced del poder, sin referencia a ley alguna, pues la ley había quedado integralmente suspendida»⁹.

Al pensar la política desde la perspectiva del campo de concentración el autor nos advierte lo que sucede cuando el poder desconoce el sentido del otro y se adjudica la administración de sus derechos. No reconocer la otredad lleva al poder a asumir que es él quien por gracia los concede, y deja de verlos como inherentes al ser en su singularidad y ajenos a su fuero. Hacer justicia significa establecer que los derechos son inalienables y no administrables. La víctima ocupa este espacio de la exclusión, para el vencedor no tiene derecho a la justicia, por eso se le ingresa en el campo de concentración del olvido, la memoria adquiere entonces la función emancipadora.

El campo, nos dice el autor, sigue funcionando hoy en día. Sin hacer comparaciones burdas y cuidándose mucho de no borrar la singularidad de cada víctima, nos da algunas pistas. Nos recuerda el lugar que las diversas administraciones le tienen reservadas a los inmigrantes, y la forma en la que los derechos de éstos están a merced de la voluntad de los gobiernos. Se lamenta del vergonzoso giro que España ha tomado en los últimos tiempos, y cómo le va dando la espalda a los pueblos de África y de América para complacer las

políticas europeas. La memoria española debería recoger el sufrimiento de las víctimas causadas por sus proyectos imperiales, de los descendientes de los esclavos que siguen viviendo en la miseria, y hacerles justicia. En cambio, la tendencia que está tomando la política actual del gobierno español, embebido por su actual bonanza, es aplicar el campo del olvido y desconocer a los hijos pobres para complacer a los socios ricos.

La exigencia de hacer justicia a las víctimas, recurriendo a la memoria, plantea la necesidad de revisar la teoría del conocimiento. La aproximación que hace el autor se construye con un punto de partida muy claro; que la víctima y el victimario tienen una lectura distinta del pasado. Para el primero, el recuerdo de la injusticia que sufrió ocupa un lugar completamente distinto que para el segundo que la ha causado. Mientras que el agraviado o sus descendientes, ven a la sociedad como el espacio de lo que: —no pudo ser—, al ser truncado su proyecto, el verdugo o los que se han beneficiado con su injusticia, fomentarán el olvido para permitir el disfrute de su botín y las ventajas de su victoria. Hay entonces varios pasados que sirven a distintas estrategias. El que se aborda desde la visión de los vencedores y que buscará minimizar el dolor que ha causado el progreso de su proyecto, fomentando una amnesia que no empañe sus éxitos y no manche su reputación. En cambio, para la víctima y sus allegados, el pasado es herida abierta y clamor de justicia, y la imposición del olvido es una nueva vejación.

Uno de los elementos centrales en la consideración de la singularidad del Holocausto es presentado por Arendt y retomado por el autor. Este acontecimiento introduce un cuestionamiento radical al concepto tradicional del mal. La propuesta de estudiar lo acontecido como expresión de la «banalidad del mal» parece abrir una nueva dimensión para la Ética. No se trata

de minimizar lo sucedido, sino más bien de alertar por su complicación. Mostrar al genocida como un burócrata de escritorio y no como un villano dinámico y perverso preocupa más porque se diluye el límite entre horror y normalidad y nos lo coloca muy de cerca, casi en un «podríamos haber sido nosotros.» El mal habita en nuestra cotidianidad con una naturalidad más que preocupante. La memoria, entonces es requerida desde esta frágil frontera entre lo bueno y lo malo para que no permita el tránsito al crimen radical en la banalidad del mal.

La Filosofía después del Holocausto requiere de una aproximación distinta a la verdad y ésta la proporciona el relato del testigo: «El criterio de verdad tiene que ser exterior a la subjetividad y eso significa que para el hombre la verdad exige un modesto acto de confianza: la fuente de la verdad no está a merced del conocimiento objetivo, de la demostración científica, sino que se expresa mediante el testimonio de vida»¹⁰. La figura del testigo remite toda teoría de la verdad al ámbito de la responsabilidad. El testigo le responde a la injusticia con el compromiso de no permitir que pase a la impunidad y al olvido. No es motivado por una búsqueda imparcial de la verdad donde el dolor, la indignación y la solidaridad podrían empañar el resultado. Lo que confiere autoridad al testigo es el ser portavoz de la memoria de la víctima, él ha depositado el sentido de su vida en el cumplimiento de una promesa, el testigo pone su vida como garantía de verdad, eso está en una dimensión superior que cualquier demostración objetiva.

Auschwitz tenía como uno de sus mecanismos el evitar a toda costa la figura del testigo. Reyes Mate lo subraya atinadamente. La manipulación de la verdad era un elemento fundamental de la política del exterminio. Sobrevivir para contar lo que sucedió se convertía en un valeroso acto de resistencia a la mentira. El campo no soporta al testigo porque éste disuelve

su estrategia. Una filosofía que se enfrente a Auschwitz tiene que convertirse en testigo. El filósofo debe desconfiar del relato del vencedor y buscar el silencio de la víctima para representarlo ante el tribunal de la historia, para hacerle justicia. A esto se refiere Mate cuando dice: «El testigo inaugura una nueva humanidad pues él nos revela que ese *musulmán*, sin apariencia humana, es capaz de convertirnos en testigo. La víctima del campo, en efecto, tiene el enorme poder de plantearnos preguntas que nos llevan a la justicia, que nos hacen justos en tanto en cuanto nos convertimos en memorias vivas de las injusticias que a ellos les hicieron y que siguen pendientes»¹¹.

Reyes Mate asume este compromiso, lo que avala su autoridad como testigo es una labor incansable e intachable. Una vida dedicada a buscar la justicia en el rescate de la filosofía. Hacia el pueblo judío en particular, pero no en forma exclusiva. Se ha brindado, cumpliendo con la tarea de revivir una cultura truncada por la barbarie nazi. El filósofo español se ha asignado una tarea: «Si estamos por la derrota del hitlerismo hay que evitar su triunfo póstumo, haciéndonos cargo no sólo de su suerte, sino también de la causa del pueblo judío»¹².

Para la lógica de Auschwitz «lo judío» representaba «lo otro» que había que excluir. Esto «otro» que no permitía consolidar el poder del hitlerismo. Los nazis construyeron el mecanismo que se proponía reducir al hombre a las categorías del cuerpo. Se abocaron a encerrarlo en las coordenadas del tiempo y del espacio físico. Lo judío se atravesaba en su lógica porque daba testimonio de una ruptura de esta forma de idealismo totalitario. La Shoah fue la puesta en práctica de la eliminación del otro, del exterminio de la *HaJRaYuT* como dimensión de lo humano.

Para el autor, justicia significa velar por que esta irrupción del «otro» quede como garantía de nuestra humanidad. En

ese sentido nos recuerda que la justicia en la filosofía griega no hace distinciones acomodaticias entre política y moral como lo hacen los políticos de la actualidad. Justicia para esta tradición significaba velar por el bien común y no le permitían al soberano adjudicarse el derecho de definir y administrar los derechos. El poder en la actualidad hace una lectura muy conveniente de la voluntad general ilustrada, traduciéndola en adjudicación de derechos. Sin embargo, justicia significa el bien común donde está incluido el «otro», el diferente, el que viene de afuera o el inmigrante. El «otro» es también el que ya no está, el que ha sido eliminado para beneficio del poder. «Recordar Auschwitz no es conmemorar una fecha para que las nuevas generaciones tengan presente un hecho histórico, sino reconocer la vigencia de las injusticias cometidas a las víctimas pasadas y que siguen pendientes de satisfacción. Por eso la otra palabra de olvido es injusticia»¹³.

Desde la visión privilegiada de un hombre pequeño que sube a los hombros de un gigante, se puede observar un horizonte más amplio. En esta posición se le puede pedir al texto que nos regale un poco más de lo que ya nos ha dado. Esta solicitud, por ambiciosa que parezca, no hace más que continuar por las rutas que se han abierto para ser exploradas. Lo que ha faltado es avanzar de la justicia a la reparación. El imperativo de hacer justicia a la víctima no puede ser un fin en sí mismo, debe apuntar, como principio, a que el dolor que se ha causado desaparezca y que en su lugar surja una nueva esperanza. Los vencidos tienen derecho a la justicia pero tienen más derecho aún a la felicidad.

En busca de una respuesta hay que volver al libro y recoger las palabras que Reyes Mate recupera de Levinas, pero ampliando la cita. En su reflexión sobre el perdón, el pensador judío le confiere un sentido reparador, escribe: «El judaísmo

aporta este magnífico mensaje. El remordimiento —dolorosa expresión de la radical impotencia para reparar lo irreparable— anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara. El hombre encuentra en el presente con qué modificar, con qué borrar el pasado. El tiempo pierde su misma irreversibilidad. Se postra nervioso a los pies del hombre como una bestia herida. Y él lo libera.» Estas palabras parecen, en una primera lectura, cancelar la función reparadora de la memoria, con la promesa de «borrar el pasado». La reivindicación de la memoria del sufrimiento de las víctimas y la exigencia de justicia parecen enfrentarse con el perdón reparador que borra el pasado. En la solución de esta aparente contradicción, se proyecta el sentido positivo de la justicia de la que habla Reyes Mate.

Los tiempos no son los mismos para los vencidos que para los vencedores. El dolor de los primeros queda como un lastre que inmoviliza el espíritu en el camino hacia su felicidad, mientras que para los últimos es un momento pasajero en su marcha triunfante. Mientras que la víctima necesita olvidar y no lo consigue, el segundo quiere olvidar y lo consigue. La justicia debe conseguir dos cosas al mismo tiempo, ayudar al sufriente a olvidar la vejación y forzar al victimario a recordar lo que hizo. Para el primero la aspiración a la superación es perdón, para el segundo el rendimiento de cuentas es memoria y justicia.

La exigencia de justicia para la víctima debe avanzar y buscar la reparación en la instrumentación de políticas que le ayuden a perdonar, es su privilegio. El manejo del perdón debe distinguir claramente el derecho de la víctima de la obligación del culpable. No podemos exigirle al doliente que cargue sobre su aflicción la imposibilidad de perdonar, esa reparación es parte de lo que la sociedad le debe, para lo cual la justicia debe tener memoria. No podría-

mos más que alegrarnos si la víctima, o sus descendientes, consiguen superar el dolor del pasado, vivir su presente y proyectarse felizmente en su futuro.

Kafka escribe al final de su relato *El Proceso*, refiriéndose a K., su personaje, cuando está siendo ejecutado por sus verdugos, de la siguiente manera; «—¡Cómo perro!— dijo. Y era como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle»¹⁴. Reyes Mate ha

escuchado el silencio de Auschwitz y lo ha traducido en una reflexión que revierte lo irremediable convirtiéndolo en promesa de reparación. Desde el espacio de la justicia regresa la palabra, que sí tiene memoria, para agradecerle por buscarle un lugar más digno a esta humanidad sobreviviente.

Mauricio Pilatowsky
UNAM

NOTAS

¹ Sobre este proyecto, ver R. Mate (ed.), «La Filosofía después del Holocausto», *Isegoría*, núm. 23, 2000; *Edición confiada al cuidado de Alberto Sucazas*, Barcelona, Instituto de Filosofía CSIC y Riopiedras, 2002.

² Introducción del texto del autor.

³ R. Mate y J. Mayorga, «"Los avisadores del fuego": Rosenzweig, Benjamin y Kafka», en *La Filosofía después del Holocausto*, op. cit., pp. 77-104.

⁴ Cap. I, «Del hitlerismo a la racionalidad occidental».

⁵ La primer H representa a la Alef, que es muda, las siguientes dos H' a la Hei, que también es muda, se escriben las consonantes con mayúsculas y las vocales con minúsculas para reproducir la diferencia que el hebreo hace entre letras y puntos.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Es el tema de «Por los campos de exterminio», resultado de un viaje que, entre el 19 y el 28 de agosto de 2002 el autor realizó, un viaje de estudios a los campos de Auschwitz, Birkenau, Belzec, Sobibor y Maidanek.

⁹ Cap. II, «El campo, lugar de la política moderna».

¹⁰ Cap. IV, «La autoridad del testigo».

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Cap. VI, «Por una justicia de las víctimas».

¹⁴ E. Levinas, «*Algunas Reflexiones Sobre la Filosofía del Hitlerismo*», traducción de Juan Ramón Iraeta, en *Judaísmo y Límites*, op. cit., pp. 65-73, p. 66.

¹⁴ Franz Kafka, *El Proceso*, traducción de María José de Chopitea, México, La Nave de los Locos, 1979, p. 219.

SALVADOR MAS TORRES: *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003, 362 pp.

El último libro del profesor Salvador Mas Torres es, como bien indica el subtítulo, una obra de síntesis sobre el pensamiento político en la Grecia clásica. Su punto de partida son los poemas homéricos y la *pólis* del mundo arcaico; y la narración finaliza con la figura de orador Demóstenes en la Atenas amenazada por el poder macedónico. El libro deja fuera, por tanto,

el mundo helenístico y se centra en el período considerado de mayor esplendor y originalidad de Grecia. A pesar del amplio marco temporal que abarca, y del carácter general que puede sugerirnos el título en un primer momento, no se trata de ningún modo de un manual de filosofía. Es cierto que el autor no ha dejado en el tintero ninguno de los aspectos importantes del pensamiento político griego, desde la inasible *pólis* de Homero hasta la reflexión de un gobierno en crisis, haciendo especial mención en el camino, por supuesto, a los dos

filósofos griegos por excelencia, Platón y Aristóteles. Sin embargo, el índice ya nos delata que no es un obra de consulta que describa de forma descarnada y simplificada el pensamiento político heleno para aquellos que se introducen por primera vez en este tema, sino más bien una interpretación personal de la evolución de lo político en la cultura griega, que requiere ciertamente unas nociones previas por parte del lector. La obra, por tanto, tiene sentido en su conjunto y sólo una lectura atenta y completa puede dar cuenta de lo que el autor nos quiere transmitir. Hay que destacar que a ésta contribuye de forma evidente la facilidad con la que se exponen los temas más complejos. Es, en este sentido, un libro de lectura ágil y amena (algo que a veces parece estar reñido con la filosofía) y pone en evidencia las dotes comunicadoras del escritor, que puede transmitir con la máxima facilidad de palabra, y, sin embargo, mantener, e incluso reforzar, al mismo tiempo, la tensión intelectual que impone una interpretación del pensamiento político en Grecia.

La obra se divide en cuatro apartados y éstos están precedidos por una introducción en la que se valora en su conjunto la especulación física de los presocráticos en relación con una reflexión previa sobre la *pólis*. El primero de los bloques lo dedica el autor a la creación de lo político y encuentra la primera referencia de este proceso en la imagen de justicia y los conflictos privados entre héroes que condicionan a toda la comunidad, que se pueden percibir en la *Iliada*. En este mundo pre-político que nos muestran los poemas homéricos, no existe una norma legal aislada, sino casos particulares que se negocian entre las familias en litigio, y las acciones de los hombres tienen lugar por inspiración divina. El camino que finaliza con la reforma de Clístenes será precisamente el de la superación del contexto mítico y el de la configuración de la *pólis* como una realidad política, como una comunidad de ciudadanos. Entremedias el

autor destaca como pasos intermedios a Hesíodo, quien considera que existe un orden establecido por Zeus, pero son los hombres los únicos responsables de transgredirlo, o la redacción de las leyes por parte de Solón, con lo que la legislación pasa a ser una creación de la sociedad. El resultado final es la aparición de la democracia. El segundo apartado se ocupa de los sofistas. Como consecuencia de la progresiva judicialización de la vida política y de la ampliación de los derechos políticos, las decisiones de la *pólis* dependen cada vez más del diálogo entre ciudadanos y de la capacidad de persuasión de éstos. Es en este marco en el que el autor entiende que hay que comprender las enseñanzas de los maestros de retórica que prometían convertir los discursos más débiles en los más elocuentes. Sus alumnos eran los futuros dirigentes de la ciudad y su educación consistía en la transmisión de la virtud política como la de cualquier otra *téchne*¹. Este programa suponía que el orden de la *pólis* podía ser dominado por una técnica y que ésta se valoraba en términos de eficacia y utilidad, necesarias para la obtención del poder. Los acontecimientos de la guerra del Peloponeso, que el autor recuerda con el relato de Tucídides, ponen de manifiesto las consecuencias de esta supremacía de los más fuertes.

El tercer capítulo se centra en la respuesta de Platón a esta situación. Preocupado por investigar las condiciones de una vida política buena y justa, su primer diagnóstico reconoce que la ciudad está gobernada por hombres cuya enfermedad no es otra que actuar conforme a sus propios placeres, y este comportamiento se explica por su desconocimiento de la idea de Bien. Es, por ello, necesaria la figura del filósofo-rey, quien una vez que ha tenido acceso al conocimiento de las Ideas (saber absoluto que está asegurado por la inmortalidad del alma) debe guiar el orden político. La contemplación filosófica no tiene otra finalidad que la intervención en los asun-

tos humanos, y aun cuando su experiencia en Sicilia le demostró la imposibilidad de confiar el gobierno a una persona de carne y hueso, no por ello renunció a su programa, sino que encontró en las leyes el mejor de los sustitutos para el gobierno ideal. Pero, como apunta el autor, su respuesta no fue la única. Entre la retórica formal y utilitaria de los sofistas y la dialéctica platónica, otro maestro de oratoria, Isócrates, planteó una retórica encaminada a aconsejar a los monarcas, al servicio de un panhelenismo que acabaría con las disputas y las guerras entre los griegos. Los fracasos de Atenas y Esparta habían dejado la posibilidad de este panhelenismo en manos del poder macedónico.

En el cuarto y último apartado el autor analiza el pensamiento aristotélico. El fundador del Liceo reconoció la imposibilidad del proyecto uniformador de su maestro y admitió la diversidad de los miembros que componían la *pólis*. Es desde esta premisa desde la que consideró los distintos medios que llevaban a la felicidad, finalidad del ser humano, y estableció su jerarquía, coronada por la dedicación a la *sophía*, la virtud mejor y más excelente. Los avatares históricos de las ciudades griegas parecían aconsejar esta vida teórica desligada de la comunidad. Aun así, esa vida contemplativa no es garantía absoluta de felicidad, ya que las circunstancias que imponía la fortuna eran para Aristóteles un factor no desdeñable. Pero, además, el hombre es por naturaleza un ser social y la participación en los asuntos públicos es su actividad propia y específica, lo que parece alejarlo de forma paradójica, como apunta el autor, de esa vida feliz. Aristóteles reflexionó igualmente sobre el comportamiento humano y se opuso abiertamente a la irracionalidad de las pasiones y deseos que mostraba la tragedia griega y retomó el problema del mejor gobierno donde lo dejó Platón, al reconocer la supremacía de las leyes, y al mismo tiempo desacreditar el mando del filósofo-rey, ya que considera

que la ley no es una *téchne* de aplicación directa como las demás técnicas productivas. Una vez desestimada la posibilidad de los estados ideales, Aristóteles busca las condiciones de una *pólis* inalterable y segura y las encuentra en el término medio entre la oligarquía y la democracia, considerando la estabilidad como el factor más deseable para cualquier gobierno. Esta estabilidad supone la existencia de una igualdad entre los ciudadanos que se caracterizan por su capacidad de mandar y de ser mandados de forma alternativa frente al resto de habitantes de la ciudad, mujeres y esclavos, que están dentro de la categoría de instrumentos. El libro se cierra con un epílogo dedicado a la figura de Demóstenes en el que se destaca su realismo político en defensa de la amenazada independencia de Atenas.

A grandes líneas éstos son los puntos principales que aborda el autor en el libro. En este periplo resulta curioso que una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica comience con un poeta y acabe con un orador. Sin duda, eso se debe a que no se trata de una historia de la filosofía común. Aunque la reflexión política que legaron a la posteridad Platón y Aristóteles tiene ciertamente mayor peso en el conjunto de la exposición —como no podía ser de otra manera—, ésta no sólo no excluye, sino que integra, y de manera muy acertada, el testimonio que sobre el tema podemos extraer de la épica, la historiografía o las tragedias de la época. La empresa no está exenta de dificultad, ya que en este mundo académico de extrema especialización no resulta fácil encontrar un investigador que pueda enfrentarse a la *Ilíada*, a Eurípides o a Tucídides con la misma soltura y resolución con que analiza los diálogos platónicos. En este caso el resultado demuestra las ventajas del enfoque. En primer lugar, porque, como el propio autor declara en las primeras páginas de la introducción, la filosofía griega no puede entenderse desconectada del con-

texto histórico en el que sus protagonistas estaban inmersos y en el que actuaron o escribieron. A pesar de la impresión de actualidad que puede ofrecer su pensamiento, éste encuentra su verdadero significado en la Atenas del siglo V y IV a. C. Pero da la impresión de que el libro va más allá incluso y no utiliza la explicación histórica única y exclusivamente como *deus ex machina* para comprender, en última instancia, alguna cuestión irresoluble del pensamiento de Platón o Aristóteles, sino que se podría decir que la obra en su totalidad está orientada desde un punto de vista más histórico que filosófico.

Esta perspectiva plantea, no obstante, una dificultad con respecto al resultado final. Dado que el objeto de estudio de historiadores y filósofos difiere y su presentación también tiene características diversas, el discurso se ve obligado a adoptar dos caras a lo largo del libro: una narrativa cuando se trata de los hechos históricos (*praxis*) a través de los cuales se puede descubrir la idea que de la política tenían los griegos, y otra descriptiva cuando el punto de atención está en la reflexión que cada pensador hace de cómo debería ser esa política (*teoría*). El lector pasa de uno a otro a lo largo de toda la obra y este cambio de registro puede hacerle perder la perspectiva general en alguna ocasión. A este respecto es posible que un último apartado a modo de conclusiones podría haber dulcificado esta especie de tensión que

puede apreciarse. De todos modos, no hay que perder de vista que ciertamente cada disciplina persigue objetivos diferentes, aunque, sin duda, tienen múltiples puntos de contacto, y que la promesa del autor, una historia de la filosofía práctica de la Grecia clásica, está ampliamente cumplida, con el aliciente principal de un enfoque más atento a cuestiones históricas. Con ello, el autor ha conseguido hacer más comprensible el pensamiento que ofrecieron los filósofos griegos sobre el comportamiento humano y la vida en comunidad. Así pues, la obra es una referencia básica para todo aquel que se interese por la filosofía clásica, tanto neófitos como investigadores, porque su enfoque e interés excede con mucho el de una obra de síntesis. Pero al mismo tiempo también se presenta como un libro de obligada lectura para los estudiosos del mundo griego o de la política en la Antigüedad clásica en general, ya que permite un acercamiento al pensamiento filosófico sobre una cuestión de gran interés como el gobierno de las ciudades. En última instancia, aquí reside el éxito y la originalidad de *Ethos y Pólis*, en acercar dos ramas del saber que no suelen converger con facilidad y que, sin embargo, como el autor demuestra, podrían beneficiarse mutuamente de un diálogo más fluido.

Ana Rodríguez Mayorgas
Universidad Complutense

NOTAS

¹ El autor ha tratado en profundidad el estatuto del conocimiento técnico en la filosofía griega en su obra *Téchne. Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia clásica*, Madrid, UNED, 1995.

PROBLEMAS FILOSÓFICOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

AMPARO GÓMEZ RODRÍGUEZ: *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Alianza Universidad, 2003, 344 pp.

La obra que reseñamos, pese a ser presentada por su autora como un texto general de filosofía y metodología de las ciencias sociales, aporta al lector mucho más que eso. En ella se da cuenta de los principales problemas filosóficos y metodológicos que abordan las ciencias sociales. Por un lado, ofrece una clara exposición de la evolución seguida por la filosofía de las ciencias sociales; por otro, un análisis sistemático de los que han sido temas y problemas centrales de la filosofía y metodología de las ciencias sociales. Esto supone una doble articulación del libro con capítulos dedicados a la exposición de las distintas corrientes y capítulos en los que se abordan de forma sistemática determinadas cuestiones. Finalmente, y de forma transversal a toda la obra, aparecen referencias a la filosofía de la ciencia y a las últimas tendencias en el estudio de la ciencia, como pueden ser los estudios de género, la ciencia como práctica o la aproximación CTS. Esto se lleva a cabo manteniendo, además, un difícil equilibrio entre lo planteado por la filosofía de la ciencia en general, su traducción a las ciencias sociales y su análisis en el contexto de alguna ciencia social, sobre todo, la economía y la sociología. Todo ello en un texto escrito con meridiana claridad, con una estructura expositiva que salva la complejidad de la temática abordada, y salpicado de ejemplos que amenizan su lectura.

El libro se articula en tres partes: una parte histórica, donde se establecen las cuestiones filosóficas sobre las que se reflexiona en los orígenes de las ciencias sociales, una estrictamente metodológica

donde se estudia de forma exhaustiva la investigación científica y, finalmente, una filosófica, donde se aborda la recepción que la filosofía de la ciencia post-empirista y los enfoques y planteamientos recientes tienen en la filosofía de las ciencias sociales.

En el primer capítulo la autora nos proporciona un mapa histórico siguiendo el hilo de los problemas filosóficos que abordan las incipientes ciencias sociales en los siglos XVII-XIX. Esto supone un recorrido por el pensamiento de autores tan distintos como Th. Hobbes, A. Smith, A. Comte, E. Durkheim, H. Spencer o M. Weber. La exposición de estos autores se hace en clave metodológica, en una afortunada combinación de conocimiento de los distintos pensadores y dominio de su propuesta metodológica. Así se sientan las bases de una problemática que será, en gran medida, recurrente a través del desarrollo histórico de las distintas disciplinas.

A partir del capítulo dos se realiza un recorrido por la filosofía de la ciencia contemporánea al hilo de los problemas y temas que la autora selecciona como hitos fundamentales de la filosofía de las ciencias sociales. En este capítulo la autora se centra en el neopositivismo y el racionalismo crítico de Popper y, por tanto, en los debates entre individualismo y holismo metodológico (lo que la lleva a exponer las tesis principales del estructuralismo, el funcionalismo y el enfoque sistémico) y entre las muy diferentes concepciones de las ciencias sociales mantenidas por Popper y por Adorno y Habermas. En este capítulo se presta atención a los desarrollos recientes del individualismo metodológico en la obra de autores como J. Elster y los marxistas analíticos. La autora deslinda con originalidad las diversas cuestiones en juego y ofrece una interesante y actualizada

versión del debate entre holistas e individualistas.

En el contexto del neopositivismo y el racionalismo crítico la autora opta por dedicar algunos capítulos a la metodología de las ciencias sociales que examina de forma sistemática.

El capítulo tres está dedicado a la investigación científica. En él se abordan los temas claves de la investigación empírica en ciencias sociales; desde el diseño de la investigación, y la operacionalización de variables, el estudio de la observación, experimentación y medición, hasta la clasificación, análisis e interpretación de los resultados obtenidos. Al mismo tiempo se señala, en cada fase, las especificidades que presenta la investigación empírica en ciencias sociales.

El capítulo cuatro está dedicado a las leyes de las ciencias sociales y a la causalidad. Este capítulo se centra en el análisis de los distintos tipos de leyes y las condiciones que éstas deben cumplir. En este contexto la autora nos acerca a concepciones y debates puntuales en el terreno de las leyes en la filosofía de la ciencia contemporánea. Un ejemplo de esto lo encontramos en la exposición de las leyes probabilísticas, lo que le lleva a un tratamiento exhaustivo de la causalidad probabilística tal como ésta es entendida por la filosofía de la ciencia reciente; o el análisis de las leyes *ceteris paribus* sociales que conduce a la autora al debate entre la concepción sintáctica y la concepción semántica de las leyes. Otro tanto puede decirse del capítulo cinco, dedicado a la explicación y el análisis de los diversos modelos de explicación en ciencias sociales. Hay que resaltar en este capítulo la crítica que desde una perspectiva causalista se lleva a cabo de la explicación funcional de los eventos sociales. En el capítulo seis se abordan el análisis de las teorías de las ciencias sociales y su reconstrucción formal. Finalmente, en el capítulo siete se examina la justificación de las teorías

sociales y el alcance de la concepción verificacionista de los empiristas lógicos y la falsacionista de los racionalistas críticos de la contrastación, evaluación y justificación de las teorías sociales.

A partir de este tema se explora qué aportaciones hace la filosofía post-empirista a la filosofía de las ciencias sociales, examinando de forma bastante minuciosa la recepción del pensamiento de I. Lakatos y de Th. Kuhn en la filosofía de las ciencias sociales. En el capítulo ocho el análisis de la recepción de la obra de Lakatos por los economistas nos sitúa en una encrucijada, donde la evaluación de teorías se hace en función de los valores epistémicos, como el de progreso empírico y progreso teórico, pero se introducen, también, elementos como los juicios de valor básicos aceptados por la élite científica. Por otro lado, la evaluación recae, no sobre teorías, sino sobre secuencias de ellas y se hace hincapié en el carácter especial de la economía en tanto disciplina que trata de resolver problemas prácticos y de servir de guía para las decisiones políticas.

Con Kuhn la perspectiva externalista es central. El análisis de A. Gómez se centra en el interés por dilucidar la naturaleza paradigmática de las ciencias sociales, especialmente de la sociología y la economía, y el debate a que esto da lugar. Un debate en cuyo trasfondo sigue latente la pregunta por el estatus de las ciencias sociales.

En el capítulo final la autora nos presenta un cuadro de la filosofía contemporánea de la ciencia completamente alejado de la filosofía positivista que dominó a principios de siglo. La ciencia es entendida como una actividad y la filosofía no sólo como filosofía teórica, sino, también, práctica. En este contexto aspectos prácticos, organizacionales, axiológicos y sociales de la actividad científica pasan a primer plano del análisis de las ciencias sociales.

Este largo recorrido por la filosofía de las ciencias sociales es llevado a cabo por

la autora desde un posicionamiento filosófico flexible y rigurosamente fundamentado a lo largo del libro; en sus propias palabras: «La ciencia viene marcada por la pluralidad (epistémica, metodológica y teórica) y cierto constructivismo. Pero, también, por la racionalidad y la objetividad, desde el compromiso con un realismo mínimo y con la capacidad comunicativa y crítica de las comunidades científicas. El progreso científico se evalúa en términos del logro de los objetivos propuestos. Tales objetivos dependen de la disciplina científica en cuestión, su evolución y los problemas que aborde; son objetivos plurales, y la evaluación del progreso relati-

va. [...] Lo que interesa a la filosofía de las ciencias sociales es el análisis de las ciencias existentes, no el debate acerca de la cientificidad a partir de aprioris epistémicos únicos y universalizables.»

El libro de Amparo Gómez constituye, pues, una excelente obra de filosofía y metodología de las ciencias sociales. Es un trabajo de referencia obligada para todo aquel interesado en este tema, y para los investigadores y estudiosos de este campo del conocimiento, ya provengan de la filosofía o de las ciencias sociales.

Obdulia Torres
Universidad de La Laguna

EL GIRO LINGÜÍSTICO Y LA RAZÓN PRÁCTICA

JULIO DE ZAN: *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, 128 pp.

Desde hace más de tres décadas, la filosofía europea viene asumiendo lo que se conoce como «rehabilitación de la filosofía práctica», actitud que muy pronto se extendió a la filosofía mundial. Esa rehabilitación significó fundamentalmente dos cosas: 1) el abandono del modelo casi exclusivamente *metaético* que había caracterizado al empirismo lógico y a gran parte de la ética analítica anglosajona, replanteando en compensación los más clásicos problemas de la *ética normativa*, aunque conservando —e incluso desarrollando más extensa e intensamente— el «giro lingüístico» que aquella filosofía había representado e impuesto, y 2) el creciente interés por la aplicación de las reflexiones ético-filosóficas a cuestiones actuales y concretas de la praxis sociopolítica, dando

así lugar —mediante el concurso interdisciplinario con diversas ciencias— a las numerosas formas y tendencias de la «ética aplicada». La obra de Julio de Zan que aquí se reseña atiende sobre todo al primero de los aspectos; pero hay una inevitable relación entre ambos, ya que los esfuerzos de fundamentación (replantados hoy en el marco de una polifacética filosofía lingüística) serían vanos o quiméricos si descuidaran los candentes problemas de la realidad práctica, y, a su vez, los intentos de aplicación serían arbitrarios si no contaran con fundamentos racionales sólidos.

De Zan, destacado pensador argentino especialista en ética y filosofía política, ha logrado conjugar en esta obra una exposición informativa clara y precisa con un sugestivo análisis crítico de las ideas expuestas. Mérito doble, porque cada uno de esos logros ostenta su propio valor; o, si se quiere, mérito triple, porque acaso lo más arduo consista justamente en conciliarlos en perfecto equilibrio. El resultado

es un excelente «panorama» de las principales ideas éticas sostenidas en el siglo XX, pero al mismo tiempo un auténtico surtidor de nuevas ideas; un libro que —aunque relativamente breve— cumple la doble función de *esclarecer* y *promover* pensamiento filosófico.

El *hilo conductor* que da coherencia a toda la obra es asimismo doble, y está indicado en los respectivos temas de los dos primeros capítulos: el «giro lingüístico» y la clásica dicotomía «moralidad-eticidad». De Zan limita, a partir de ahí, su estudio al de cinco distinguidos filósofos contemporáneos (Wittgenstein, Apel, Ricoeur, Habermas y Tugendhat), a cada uno de los cuales está dedicado un capítulo. No cabe la objeción de que a lo largo del siglo XX ha habido muchos otros nombres parejamente significativos, porque, precisamente, la intención de la obra no es ofrecerle al lector una guía histórica, sino transmitirle el *clima* en el que han tenido y siguen teniendo lugar las principales discusiones en torno de los problemas éticos. Y esto lo logra plenamente. Tampoco puede negarse que los cinco autores escogidos gozan de prestigio internacional y están entre quienes más han contribuido a crear el referido *clima*, y en este *Panorama* se recogen las decisivas discrepancias entre ellos y con los demás filósofos prominentes.

De Zan muestra cómo el «giro lingüístico» —es decir, el replanteamiento de todos los problemas filosóficos *a través* de la consideración de cuestiones de lenguaje, o, más aún: la percatación de que no se dejan plantear claramente fuera de sus implicancias lingüísticas— ha determinado la generalizada adopción (por parte de pensadores que difieren mucho en otros aspectos) de un nuevo *paradigma* filosófico que enfatiza la intersubjetividad y en cuyo contexto teórico «se produce una ampliación del logos semántico, reducido anteriormente a la función representativa de las proposiciones» (p. 7). Ese paradig-

ma representa una crítica radical al *solipismo metodológico* en que estaba encerrada la filosofía de la modernidad. El giro lingüístico se especifica a la vez como un giro pragmático y hermenéutico. Se transforman conceptos centrales de la filosofía teórica (como los de racionalidad y de verdad) y esto incide en la filosofía práctica, aun cuando se marquen nuevas hondas diferencias, por ejemplo, entre el contextualismo de Rorty y el universalismo de Habermas.

La distinción hegeliana entre «moralidad» (*Moralität*) y «eticidad» (*Sittlichkeit*) se reactualiza en los principales debates éticos de la segunda mitad del siglo XX, donde pervive la contraposición entre los criterios éticos de Kant y Hegel. De Zan apunta, con razón, que «la búsqueda de la integración y de la articulación de la moralidad universalista con la problemática de la identidad y de los ideales de la vida buena es uno de los temas más significativos de las reflexiones éticas contemporáneas» (p. 20). Cuando esos términos se reemplazan, respectivamente, por «moral» y «ética», como suelen hacer muchos filósofos contemporáneos, y, entre ellos, el propio De Zan, puede, sin embargo, generarse confusión, porque también es habitual el uso de estos últimos vocablos con una significación distinta, y, en cierto modo, casi opuesta a la que deriva de la terminología hegeliana. Es un problema que convendría tratar, pero en el que no podemos detenernos ahora. Interesa señalar, en cambio, que De Zan pone de relieve en su libro, primero, la «crítica y recuperación de la moralidad kantiana» —que defiende frente a los ataques radicalizados del neoristolismo, del neopragmatismo y del comunitarismo—, y, luego, la «crítica y recuperación de la eticidad hegeliana» que, bien entendida —en conexión con la idea hegeliana del «espíritu objetivo»— permite asumir ante los problemas éticos el punto de vista histórico y comprender el nivel evolutivo superior

propio de las instituciones adecuadas a una moralidad «posconvencional» (en el sentido de Kohlberg).

Las cinco teorías éticas analizadas por De Zan son sometidas por él, como ya apuntamos, a una intensa discusión crítica. En Wittgenstein enfatiza la «inefabilidad del *ethos*», dado que la negación que este filósofo hacía de la posibilidad de fundamentación de la moral no se debía —como erróneamente interpretaron los neopositivistas— a su falta de sentido, sino, por el contrario, precisamente a su gran importancia, que la hace exceder los límites del lenguaje. El «pasaje por Wittgenstein», aun cuando éste no ofrezca respuestas concretas a las preguntas por la felicidad y el sentido de la vida humana, le parece a De Zan «imprescindible para la comprensión de toda la ética contemporánea» (p. 39).

El capítulo dedicado a Apel es particularmente importante. En él resume De Zan con claridad la compleja fundamentación racional de la ética que constituye el eje de la «ética del discurso» apeliana. Esboza también las principales objeciones que se le han presentado, indicando cómo ellas pueden, sin embargo, ser coherentemente respondidas, pues la mayoría de ellas expresan prejuicios o malentendidos. Pero a la vez elabora algunas objeciones originales, por ejemplo, con respecto a los «niveles de normas»: señala que entre el nivel de la fundamentación pragmático-transcendental y el de los discursos prácticos de los afectados debería explicitarse y desarrollarse un nivel intermedio, correspondiente a las normas o principios morales universales, sin lo cual la ética discursiva parece insinuar un nuevo «dualismo kantiano» (pp. 58 ss.). O bien con respecto a la contraposición, que subsiste en Apel, entre moralidad y eticidad, pero que «en la sociedad moderna tienden a compenetrarse (o al menos a *solaparse*, para emplear una expresión de Rawls), en el sentido de una institucionalización de la moralidad y

de una moralización de la eticidad, sin que nunca pueda desaparecer, sin embargo, su diferencia» (p. 66).

Justo en medio de los estudios dedicados a filósofos germánicos, De Zan introduce también uno sobre las ideas éticas del descolante pensador francés Paul Ricoeur, tomando como marco de referencia las relaciones entre la identidad moral, el bien y el deber, temática que éste desarrollara en su libro *Soi-même comme un autre* (1990). Las intenciones de Ricoeur son allí: 1) el reemplazo de la primacía de la posición del yo por la de la mediación reflexiva, 2) la disociación de los dos significados de «identidad» (como *idem* y como *ipse*, indicando que sólo éste comprende una dialéctica con la alteridad), y 3) la explicitación de la hermenéutica correspondiente, para mostrar que la alteridad es *constitutiva* de la ipseidad. De Zan reprocha a Ricoeur el no haber «explorado» suficientemente el «giro lingüístico», y, particularmente, el adolecer «de un notable déficit en reflexividad trascendental», aun cuando le reconoce «una gran riqueza fenomenológica» (p. 70). Ricoeur también es de los pensadores que subordinan la «moral» a la «ética» (en el sentido hegeliano), y lo es particularmente en el marco de un pensar que conjuga la «estima de sí», la «solicitud por el otro» y el «sentido de la justicia»; pero no parece advertir con claridad los *riesgos* de esa subordinación, como el de cierta relatividad ínsita en la intención ética, pese a reconocer dicha relatividad. No obstante, De Zan le concede una preocupación por articular «la ética del bien con el universalismo de la moral kantiana» (p. 84). Resulta asimismo significativa, entre otras cosas, la noción de «*attestation*» que adjudica Ricoeur a la certeza ética, «más débil y más vulnerable que la de la *episteme*, pero al mismo tiempo más comprometedora y directamente movilizadora en la dimensión vital de la praxis» (p. 86).

En el capítulo dedicado a Habermas pone De Zan el énfasis en los «tipos de discurso práctico» (ética, moral y derecho), cuya distinción —lo mismo que la de las cuestiones «pragmáticas», «éticas» y «morales»— es obviamente de raíz kantiana, pero adquiere una nueva proyección a través del «giro lingüístico». La ética discursiva de Habermas opera con el método *reconstructivo*, que, a diferencia del de Apel, no se basa en una reflexión *a priori*, sino que «tiene una base empírica y hermenéutica en la experiencia del entendimiento (*Verständigung*) mediado por el lenguaje, que es constitutiva del mundo de la intersubjetividad» (p. 90). Ante los problemas «pragmáticos», la solución racional se establece como recomendación de determinados medios para alcanzar determinados fines. Los problemas «éticos» (de nuevo, en terminología hegeliana) aluden a la «forma de vida» que se quisiera llevar o a la clase de persona que se quisiera ser, pero Habermas se opone a las interpretaciones posmodernas, neoaristotélicas o neopragmatistas, que excluyen lo moral. Los problemas «morales» están referidos a la fundamentación de normas «que generan deberes y obligaciones recíprocas entre los individuos y los grupos» (p. 97), y a la correspondiente regulación de conflictos en un marco de imparcialidad. De Zan analiza asimismo la evolución de la filosofía práctica de Habermas que culmina en su *Facticidad y validez* (1992), donde identifica el principio del derecho con el de la democracia.

El capítulo final de la obra es una exposición crítica del pensamiento ético de Tugendhat, al que califica como «una ética plausible», comenzando por señalar, sin embargo, que ese pensamiento ha recorrido diversas etapas, de permanente intención auto-correctiva, pero «con mucho más continuidad que la que el propio autor supone» (p. 109). Tugendhat comenzó por un análisis semántico del lenguaje moral, prosiguió con una autocrítica de su propio proyecto

de fundamentación semántica de la moral (que incluye también los intentos pragmáticos de Apel y Habermas), volvió luego a revisar sus ideas —en este caso, sus ideas éticas contractualistas— y culmina en sus *Vorlesungen über Ethik* (1993), que son sistemáticamente analizadas por De Zan. Tugendhat parte allí de un «concepto formal de la moral», que abarca la cooperatividad, la reciprocidad, la incondicionalidad y la fundamentabilidad. Intenta, en un segundo paso, una «fundamentación plausible» (como la llama De Zan) de la moral, con una visión y un temple de ánimo que De Zan vincula con los de Javier Muguerza en su *Desde la perplejidad* (1990), y que se define como una «moral del respeto universal». Ésta debe reforzarse, empero, con un «factor decisionista» (una «decisión última»), esencial para la autonomía moral, y con la exposición de «motivos morales», como la indignación, la vergüenza, el amor, la amistad, la simpatía, etc. De Zan plantea aquí la pregunta crítica acerca de si en definitiva puede el hombre *decidir* pertenecer o no a una comunidad moral. Cree que es mérito de Tugendhat llevar la reflexión ética a ese extremo, pero recuerda asimismo la advertencia de Hegel de que la comunidad moral y el orden jurídico requieren «un largo y doloroso proceso de experiencias y de aprendizaje histórico de la civilización humana» (p. 121).

De Zan cierra su interesante e ilustrativo libro con una reflexión en la que destaca el hecho de que la historia de la ética actual es «una historia de final abierto, o, mejor, una historia sin desenlace final» (p. 123). Apunta, en síntesis, que las diversas teorías, aunque enfrentadas, revelan un «aire de familia» y por eso pueden entablar discusiones que están lejos de haber concluido. Admite una supuesta crítica desde una posición falsacionista que le reprocharía acaso el haberse «movido en círculo» (por haber elegido y tratado teorías ya determinadas por los presupuestos iniciales), pero a la que respon-

dería que esa circularidad es la propia del «círculo hermenéutico de la comprensión» (p. 124).

En suma, puede afirmarse que la lectura completa de esta obra será sin duda de considerable provecho a quienes, en nuestro agitado cambio de milenio, conserven

la inquietud por las cuestiones éticas y sean conscientes de que sólo en la medida en que se las aclare será posible ganar al menos un mínimo de orientación en la praxis.

Ricardo Maliandi
(CONICET, Argentina)

GÉNERO E IDENTIDAD

JUDITH BUTLER: *El Género en Disputa*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, Paidós, México, D. F., 2001. Título original: *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity*, Routledge, 1990/1999.

¿Qué posibilidades políticas son consecuencia de una crítica radical de las categorías de identidad?

J. Butler, *Gender Trouble*, Prefacio, 1999.

Son más de diez años los que nos separan ya de la fecha de publicación de *Gender Trouble* (1990), aunque la edición en castellano no llegara hasta el año 2001, de la mano de la Universidad Autónoma de México y de su programa de Estudios de Género. Retraso paralelo a aquel con que las vías de discusión abiertas por esta obra se introducen en la generalidad de nuestros espacios académicos, pues resulta obvio cuánto se facilita la difusión de los debates con la traducción de las obras que los suscitaron.

El discurso desarrollado por Judith Butler en *El Género en Disputa* supone una revisión crítica de un heterogéneo grupo de corrientes de pensamiento en torno a la idea de *identidad* y a los modos en que a partir de ella se ha pensado la problemática de la adquisición y significación del

género y sus múltiples relaciones con las categorías de sexo y deseo.

Buena parte de la tradición feminista, el psicoanálisis freudiano, lacaniano y el estructuralismo de Lévi-Strauss sufren aquí una violenta reconsideración de sus posiciones sobre la fundamentación de lo que podemos representar como el complejo sexo/género/deseo, planteándose problemáticas que en muchos casos permanecían sin tematizar desde el interior de dichas tradiciones. Si bien las formas de identidad relativas a dicho complejo son el objeto privilegiado de la discusión en *El Género en Disputa*, tangencialmente se trata cualquier tipo de dimensión identitaria (raciales, étnicas, etc.), en relación directa con sus implicaciones políticas.

La formación teórica de Judith Butler, tal y como aquí se manifiesta, es el resultado de la fusión de áreas de pensamiento filosófico que usualmente han permanecido incomunicadas entre sí. En sus propias palabras, esta obra es resultado de un proceso de *traducción cultural*, en el que *las teorías estadounidenses del género y la difícil situación política del feminismo se vieron a la luz de la teoría postestructuralista*¹.

Por teoría postestructuralista podemos entender, fundamentalmente, una referencia a dos de los autores con los que parecen tener una deuda mayor los planteamientos de *El Género en Disputa*: Michael Foucault y Jacques Derrida.

Al primero, por la omnipresencia del legado crítico de su método genealógico, dirigido especialmente a la insistencia en el carácter históricamente determinado de la categoría de «mujeres» y de sexo biológico en general. Se trata de una apuesta por la destrivualización de la caracterización del sujeto del feminismo, acentuándose el papel de la opresión colectiva en la generación del vínculo entre las mujeres, y cuestionando el papel que la reificación de la diferenciación sexual pueda conllevar para los objetivos del propio feminismo. Sin defender por ello la desaparición del vínculo identitario, sí aboga Butler por una profundización en el carácter contingente y político del mismo, a través de una *genealogía* crítica de su constitución histórica, frente a los discursos esencialistas y naturalizadores de *lo* femenino.

Se trata así de impugnar las relaciones *naturalizadas* entre sexo y género, explorando diversos campos de la brecha cultural que los separa. Se cuestionan además muchos aspectos de la caracterización del sexo biológico, desde los más científicos estudios embriológicos a los más jurídicamente problematizados tratamientos de la transexualidad. El genealogismo foucaultiano guía el análisis de un amplio abanico de formas discursivas que regulan la categorización de éste como elemento natural y constituyente de nuestros cuerpos, y especialmente a su consideración como soporte causal de la producción del género y de la orientación del deseo normativamente asociada a él.

Butler trabaja en la dirección contraria, impugnando el carácter presocial, acultural y prediscursivo del sexo, desde la perspectiva de que éste, *por definición, siempre ha sido género*.

El segundo de los autores postestructuralistas claves para la gestación de esta obra es, sin duda, Jacques Derrida, pese a que su obra no sea aquí citada con tanta frecuencia. Han sido, sin embargo, los usos dados por Butler a algunos de sus

planteamientos los que más atención han generado. Concretamente, el modo en que Butler piensa el género a través de la categoría de performatividad ha suscitado todo tipo de controversias, tanto por parte de quienes comprendieron su intención como por la de aquellos que no lo hicieron en absoluto.

Efectivamente, Butler emplea el concepto de performatividad de acuerdo con la subversión derrideana de la estructura general de la teoría de actos de habla. Esto supone mantener siempre en primer plano de la discusión el carácter *citacional* de los performativos, considerando el mantenimiento sostenido de la fuerza significativa a través de la repetición como condición de posibilidad de todo efecto de sentido.

La crítica de Derrida a la prioridad de los elementos intencionales sobre los aspectos materiales de la interacción comunicativa se corresponde con la consideración del género como un fenómeno superficial, relacionado con el conjunto *actos, gestos y deseo* que, pese a producir *el efecto de un núcleo interno o sustancia*, constituyen por sí mismos, en realidad, la totalidad del entramado del género que usualmente se considera como su soporte causal. El modelo performativo del género se opone así a las concepciones *expresivas* del mismo, dando lugar a una concepción en la que no tendrá sentido hablar en términos de adecuación sobre las relaciones entre las supuestas manifestaciones externas del género y la esencia interior que las sustenta.

Butler centra en esta obra su atención sobre los aspectos *corporales* de la significación. No se excluye con ello la dimensión propiamente discursiva o verbal de la problemática, aunque sobre estos aspectos profundizará Butler en obras como *Excitable Speech* (1997), si bien su insistencia en la necesidad de considerar toda forma de discurso como una acción inherentemente corporal hace que los problemas expuestos

sigan siendo pertinentes en contextos posteriores.

El modo en que Butler comprende el carácter de lo performativo en general tiene mucho que ver con la producción de ilusiones, fantasías y representaciones de supuestas esencias internas, que como resultado de su propia repetición terminan por producir la ficción naturalizada de una realidad ontológicamente diferente de ellas mismas. Como explica la autora en su último prefacio para esta obra, escrito en 1999, inicialmente se representó a sí misma el concepto de performatividad gracias a la interpretación de Derrida del texto de Kafka «Ante la ley», en el que la asignación previa de un determinado valor a una imaginaria *puerta de la ley* acaba generando precisamente el mismo fenómeno que anticipa, invistiendo de autoridad a un elemento originariamente privado de esa fuerza significativa.

La referencia a la ley y la autoridad es desde luego significativa, pues *El Género en Disputa* es en sí mismo un ejercicio de subversión de los modelos normativos que regulan coercitivamente el desarrollo de sexos y géneros. Para ello se hace necesario desvelar los mecanismos por los cuales se sostienen tales modelos normativos, tanto en su dimensión social y cotidiana como en la más académica y teórica.

Es por este camino por el que la performatividad se revela tanto como la estructura misma de la producción de los binarismos excluyentes de sexo y género, como el lugar y la condición de posibilidad de ruptura con esos mismos modelos. La acción subversiva por la que apuesta Butler se aleja de los modelos que buscan la superación de las constricciones patriarcales y/o heterosexistas a partir de la ruptura radical con las estructuras de poder que las articulan.

Tal sería, según Butler, el caso de Monique Wittig, con su aspiración a la conquista de un sujeto universal más allá de toda determinación *sexual*; o la reivin-

dicación por parte de Luce Irigaray de una sexualidad propiamente *femenina*, en un sentido problemáticamente acultural y biologizante, una vez superada toda economía significativa *falogocentrista*. Y también en el caso de Julia Kristeva, con su apelación a la simbiosis prediscursiva con el cuerpo de la madre, como fuente de los impulsos *semióticos* que desestabilizarían el reinado de *lo simbólico*.

Se critica incluso una tendencia similar en lugares periféricos de la obra de Foucault, concretamente en sus análisis del caso del hermafrodita *Herculine Barbin*, pese a que su *Historia de la sexualidad* estableciera las bases de un análisis de la sexualidad que considera a esta indisoluble de los discursos y las estructuras de poder que la posibilitan y constituyen.

Butler defiende un tipo diferente de estrategia de subversión de los modelos normativos de construcción de la identidad. La comprensión del carácter ficcional inherente al material performativo que articula la identidad se toma como punto de partida para su transformación, no a través de la acción de un yo prediscursivo, situado más allá de las prácticas de significación que lo constituyen, sino mediante la intervención directa e intencional en el seno de las mismas.

El modo de intervención y desestabilización de las bases reglamentadoras del género que propone Butler será el de la proliferación *paródica* de posibles configuraciones del mismo. El soporte fantasmático de toda construcción de género podría convertirse en el centro de atención, poniendo con ello en evidencia la ausencia de un soporte interno que se exprese en el conjunto de gestos, movimientos y estilos corporales que constituyen el género. La sustancia identitaria mostraría así su propia debilidad y contingencia, su inherente maleabilidad, facilitando la capacidad de autocreación subversiva dirigida contra los binarismos que estabilizan y empobrecen las configuraciones de género.

La posibilidad de pensar una identidad sin esencias, abierta a sus propias posibilidades de transformación y evolución, a la manipulación inmanente de las fuerzas que la performan, a la conciencia de su naturaleza plástica y material, al reconocimiento del conjunto de ausencias con el que limita la serie de repeticiones en las que permanentemente se recrea a sí misma; tales son algunos de los objetivos principales de esta obra, imprescindible

para introducirse en la obra de Judith Butler y los debates de la llamada *teoría queer*, a la que Butler aportó con *El Género en Disputa* lo que podemos tomar como una compleja y rabiosamente crítica formulación de su deseo de que los géneros puedan *volverse total y radicalmente* increíbles².

Pablo Pérez Navarro
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ J. Butler, *El Género en Disputa*, Prefacio, 1999, p. 10.

² J. Butler, *El Género en Disputa*, p. 172.

LA IMAGEN SOCIAL DE LA MUJER EN EL INICIO DE LA ESPAÑA MODERNA

A. SARRIÓN: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, 2003, 403 pp.

El libro que presentamos bien pudiera parecer a primera vista una mera obra de historia de los procesos inquisitoriales en la España moderna. Pero, como todo buen libro de historia, habla tanto del pasado como del presente. La narración se debe entender desde el trasfondo actual de discriminación femenina y de la lucha por la igualdad. Así, es una historia del pasado para el presente.

Tampoco es un mero libro de historias de hechos concretos del pasado; tiene la pretensión de intentar explicar esos hechos desde perspectivas teóricas. Se aúnan muy bien en este libro dos elementos biográfi-

cos de la autora: profesora de filosofía e investigadora de la Inquisición. Por eso, una primera parte de más de 100 páginas, de las 400 páginas de que consta la obra, explica el entramado teórico que podrá hacer entender las prácticas inquisitoriales: la teología cristiana sobre la mujer, las teorías sobre las experiencias místicas y la evolución de las concepciones sobre el demonio. Además, en las otras partes de la obra, en las que describe los procesos inquisitoriales que abarcan los siglos XVI, XVII y XVIII, siempre enlaza la descripción con algunas de las más importantes teorizaciones de cada momento.

Aunque Adelina Sarrión, experta en el trabajo minucioso con los papeles de la Inquisición, sobre la que ya ha escrito otra obra extensa, además de diferentes publicaciones y conferencias, sólo estudia los que

se conservan en Cuenca, sin embargo, los resultados de su investigación son generalizables al resto de España. A través de su preciso y paciente trabajo se van dibujando algunos importantes rasgos de la imagen social que tenía la mujer en la España de los siglos XVI, XVII y XVIII. El título del libro es muy ilustrativo al respecto: *Beatas y endemoniadas*. Casi podríamos decir que quisieron ser beatas pero acabaron siendo tenidas por endemoniadas.

1. *Beatas*

Algunas mujeres en el inicio de la Modernidad en España quisieron experimentar y afirmar su propia individualidad, aunque vivían en un medio social que las subordinaba al varón. Durante su primera etapa de vida estaban sometidas al padre y luego al marido, y las que optaban por la vida de los conventos también en gran medida estaban subordinadas al varón, en forma de jerarquía eclesiástica, y en todo caso estaban sometidas a una regla de estricta obediencia.

Precisamente el único medio para escapar a estas restricciones y poder tener una mayor posibilidad de afirmar su propia individualidad fue el de convertirse en beatas. Esta experiencia de vida aislada dedicada a la religión tuvo una cierta extensión en España. No hacían votos, ni tenían una regla. De alguna manera disfrutaban de una libertad que no tenían en el hogar ni en el convento, pues no tenían subordinación directa con ningún varón. Por eso, poco a poco la jerarquía eclesiástica procuró que acogieran las reglas institucionales de las órdenes terceras. Además fueron muy vigiladas, siendo uno de los principales objetivos de la Inquisición. Esta institución social de las beatas nos revela una experiencia de una cierta libertad, pero su control y persecución por la jerarquía eclesiástica nos muestran los

peligros potenciales que tenía para el mantenimiento de los poderes establecidos y la imagen social oficial de la mujer.

Cuando a finales del XV y principios del XVI se produjo un movimiento de renovación religiosa y, frente al ejercicio rutinario de una liturgia que no se sentía, se hizo hincapié en la oración interior y en los aspectos afectivos de la unión con Dios, la jerarquía eclesiástica pensó que si la liturgia era innecesaria para la comunicación con Dios y la obtención de la gracia, la organización eclesiástica que la sostenía habría de perder mucha fuerza. Por eso, y porque eran movimientos no ligados a la jerarquía y protagonizados en gran medida por mujeres, juzgadas como seres inferiores, es por lo que la Inquisición persiguió este afloramiento de libertad religiosa.

2. *Endemoniadas*

Las mujeres de las que trata el libro quisieron vivir con una cierta libertad y tener poder, o influjo, en la vida social. Algunas se aprovecharon fraudulentamente de la religión para alcanzar prestigio social y dinero. Otras, sin embargo, querían expandir sus vivencias religiosas sentidas sinceramente. Pero todas estuvieron en el ojo de la Inquisición. El libro nos muestra cómo hubo muchas más causas contra mujeres que contra hombres, por lo que aquéllas eran mucho más sospechas ante el ojo inquisitorial. La razón fundamental era que la mujer era considerada inferior, era vista como más carnal que el varón, quien era juzgado más espiritual y racional, y, por tanto, mucho más llena de ímpetus sexuales y cercana al demonio. Ya el *Malleus maleficarum* de 1486, como señala la obra que estamos reseñando, hacía esta curiosa etimología: «fémína» viene de fe y de *minus*, porque, dice, la mujer siempre ha tenido menos fe. Duran-

te mucho tiempo para la cultura occidental y para la religión católica, la mujer ha sido interpretada como mero cuerpo, identificada con la carne y las capacidades propias de ella: la afectividad y los sentidos. Quizá hoy, de otra manera, no estemos muy lejos de esos tiempos, en cuanto a la importancia que se da a la apariencia física femenina y en cuanto a una cierta imagen social de la mujer como cuerpo (por ejemplo, la publicidad y su influjo en la anorexia femenina).

Identificada con la materia y el cuerpo, era fácil ver en ella la aliada del demonio en su enfrentamiento con el hombre. Las élites propagaron una diabolización de la mujer, que se nota sobre todo en el fenómeno de la represión de las brujas.

Es propio de finales de la Edad Media y de inicios de la Modernidad, relata la obra, el agrandamiento del papel del demonio como el enemigo de la vida cristiana, aunque ya S. Agustín había fijado teóricamente su enorme papel e influencia. Sobre todo progresa la unión entre la carne y el demonio, la sexualidad y la vida demoníaca. El miedo al demonio fue una constante en la vida cristiana con el fin de lograr de los fieles un acatamiento incondicional de los preceptos de la Iglesia. En la medida en que no era suficiente la amenaza lejana del infierno, aumentó la utilización del demonio haciéndolo más cercano y capaz de introducirse en el cuerpo o el espíritu de los hombres a través de las tentaciones, las posesiones o los pactos con el diablo. Si bien durante la Edad Media se habían precisado los conceptos cristianos fundamentales sobre el demonio, su presencia no era tan constante como lo sería en siglos posteriores. Fue, como señala la autora, a partir de los siglos XI y XII cuando pasó de ser un ente puramente abstracto a materializarse en múltiples formas, generalmente animales, en las pinturas y relieves de las iglesias cristianas. Pero sólo con el Renacimiento y el paso a la Edad Moderna se convertirá

en el gran protagonista. Parece que cuanto más racionalidad se estaba expandiendo socialmente en el inicio de la Modernidad, se tenía que contrarrestar con más terror y más demonio.

Si dividimos, como hace el libro, en dos períodos las causas inquisitoriales estudiadas en la obra, hasta 1650 y desde 1650 hasta la desaparición del tribunal, durante el primer período, la mayoría de las causas contra mujeres, que eran más del 70 por 100 del total, lo fueron por vínculos con el demonio, mientras que sólo un tercio de las causas contra hombres, que eran menos de 30 por 100 del total, lo fueron por vínculos con el demonio. En el segundo período, todas las causas contra mujeres hablaban de relaciones de éstas con el demonio, mientras que sólo una tercera parte de los hombres fue acusada en esos términos. Esto demuestra la diabolización de la mujer, su imagen social de inferioridad y de objeto corporal que resulta fácilmente utilizable por el demonio.

La obra deja entrever, aunque no lo estudia expresamente, la relación inversa entre la tendencia a la mística y a lo más misterioso de la religión, como la relación con las ánimas o el demonio, y las fuerzas racionalizadoras e inmanentes que se estaban introduciendo en la religión, de la mano de la Reforma protestante, la incipiente ciencia y la filosofía. Por eso, señala la autora, decía el teólogo Melchor Cano que no se podía conservar la reverencia y el acatamiento a la religión, si no había misterios y no había misterios donde no había secretos. Sería, quizá, conveniente profundizar en esta investigación para llegar a entender cómo en el mismo tiempo, el inicio de la Modernidad, se produjeron movimientos religiosos tan contrapuestos.

La obra no se pronuncia sobre la verdad de las experiencias religiosas de las encausadas por la Inquisición, simplemente las describe con asepsia y neutralidad,

para sacar así conclusiones sobre la imagen de la mujer en ese tiempo. Pero esta cuestión no puede ser bordeada, porque es totalmente relevante para la historia de la religión, aunque no tanto para la imagen de la mujer en la religión, que es lo que pretende la obra. Quizá próximos estudios deberían tratar ese tema. La sumisión a la jerarquía eclesiástica y la ausencia del ejercicio de la sexualidad es lo que permitió a algunas mujeres eludir los conflictos con la Inquisición: los valores medievales de la obediencia y la castidad fueron la piedra de toque en el juicio que la jerarquía eclesiástica pronunció sobre ellas. Y si no hay un juicio histórico sobre la veracidad de sus experiencias religiosas, quizá se deja vía libre a que sea este juicio de la jerarquía religiosa de este tiempo el que acabe por imponer su visión histórica. Además, creemos que el historiador debe hacer explícita la posición desde donde se narra (y se juzga) la historia.

Otra cuestión apuntada que requeriría un mayor tratamiento es la distinción entre natural y sobrenatural. El libro dice que la Iglesia en la Modernidad prescindió de la idea tradicional que suponía la existencia de relaciones simpatéticas en el universo, en las que milagros y prodigios se consideraban algo natural. Esto es importante, porque sólo cuando la teología cristiana posterior a Tomás de Aquino traza una nítida separación entre lo natural y lo

sobrenatural y cuando, por otra parte, la ciencia moderna excluye lo sobrenatural de su campo de acción, sólo entonces determinadas acciones son juzgadas como algo que está totalmente fuera de la naturaleza humana y, por tanto, son obra de Dios o del demonio. La investigación sobre la evolución de las ideas sobre esta cuestión es necesaria para aclarar algunos de los aspectos más importantes de la mística y de la persecución inquisitorial. La obra señala muy bien cómo a medida que va progresando el proceso de racionalización y naturalización por parte de la ciencia de la Modernidad, las personas que presentan fenómenos anormales ya no serán pensadas como poseídas por una entidad sobrenatural cuanto desposeídas de sus funcionales naturales.

Mas todo esto que acabamos de exponer de ninguna manera supone un desdoro para la obra, ya bastante voluminosa y que no puede, naturalmente, tratar todo. Más bien, estas últimas reflexiones son un índice de que la lectura de este libro, como todo buen libro, lleva al lector a ir más allá, a pensar, a hacerse cuestiones... El mejor servicio que puede prestarnos una obra no es seducirnos para quedarnos en ella, sino impulsarnos a seguir el camino.

Javier Espinosa
Universidad Castilla-La Mancha

DEL MULTICULTURALISMO COMO «GRANGRENA»
DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

MIKEL AZURMENDI: *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*, Madrid, Taurus, 2003, 232 pp.

Así como el gran riesgo que debería tratar de sortear todo académico es el de precipitarse por las pendientes del academicismo, así también la mayor tentación que acecha al filósofo moral es la de abismarse rijoso en el moralismo. Nos lo recuerda Ludwig Wittgenstein en su último libro publicado en español: armados con la excusa de que se ha de pensar sobre los dilemas éticos, cabe dedicarse a múltiples afanes; pero sin duda uno de los peores que se pueden imaginar es el de que los filósofos nos pongamos, cual bisona y autoproclamada clerecía, a predicar¹. Y no obstante, mucho ha habido de predicación moralista en el tratamiento que los intelectuales españoles han hecho hasta ahora de los problemas ligados al fenómeno de la inmigración.

Permítaseme hacer un breve epítome de los hechos: en los últimos siete u ocho años, España ha pasado de ser el país de la Unión Europea que poseía una tasa más baja de inmigración a recibir masivamente habitantes procedentes de allende las fronteras comunitarias, los cuales ya constituyen un 4 por 100 de su población —si bien éste se halla muy desigualmente repartido: en algunas zonas, como ciertos municipios del Poniente almeriense, el porcentaje de inmigrantes alcanza el 25 por 100 del vecindario; proporción no muy distinta a la que poseen algunos barrios de grandes ciudades—. Es ésa una tendencia que, de momento, no muestra visos de frenarse en un futuro próximo, sino que acaso podría sufrir incluso una sustantiva aceleración². Y es ésa una ten-

dencia que, junto a las inmensas ventajas que ha brindado y brindará a la ciudadanía española³, ha arrastrado consigo ciertas contrariedades y conflictos dolorosamente típicos de parejos movimientos poblacionales.

Pues bien, ante dichos y dificultosos trances, algunos, tal vez ingenuamente, nos preparamos para escuchar solícitos a las más preclaras mentes del pensamiento ético-político peninsular, que sin duda (pensábamos) aprovecharían la oportunidad que tales circunstancias les ofrecían para (por fin) dejar de debatir sobre las culturas indígenas canadienses o los problemas de integración de menonitas *amish*, y empezarían así a aplicar sus singulares dotes analíticas a este nuevo problema que se nos había venido a presentar, él solito, en nuestras mismas puertas (o, al menos, en nuestras mismas playas, en nuestros mismísimos campos agrícolas, en nuestros mismísimos barrios obreros). Tal vez ingenuamente, algunos creímos que la cercanía de los dilemas asociados a la inmigración multicultural acabaría afinando la sutileza de los argumentos morales que se iban a emplear entre nosotros, haría más brillantes los razonamientos, estimularía el ingenio y la elocuencia de todas las grandes mentes a la hora de tener que diseñar nuevas respuestas para problemas novísimos. Si llevábamos tiempo siendo capaces de discutir pausados y sesudos sobre las tesis de un Taylor o un Kymlicka (quienes, al fin y al cabo, no trabajaban directamente sobre nuestras circunstancias concretas) era de esperarse (tal vez ingenuamente) que cuando el problema se nos hacía más próximo nuestro rigor intelectual se incrementase en modo parejo: ya no podíamos perdernos en la palabrería, el

problema era demasiado acuciante, había que exigir seriedad y estudio estricto. Ingenuamente esperábamos todo eso algunos tal vez.

Pero la realidad nos ha forzado a volvernos algo más maduros («madurez» es el adjetivo más benévolo que ofrece mi diccionario como antónimo de «ingenuidad»). Pues lamentablemente la reacción de buena parte de la intelectualidad hispana ante los mentados avatares ha pertenecido más bien al género de la admonición moral (cuando no al del sermón inquisitorial) que al de la investigación minuciosa y realista; ha preferido a menudo deleitarse en los fáciles encantos del panfleto reprobatorio contra los protagonistas de los conflictos (con afectadas rasgaduras de vestimenta incluidas), que transitar por las escarpadas faldas de la reflexión austera. Muchos de nuestros sabios (periodistas, profesores universitarios, políticos ⁴), generalmente bien instalados en urbanizaciones *white only* y en endogámicas profesiones (lugares éstos donde el mayor contacto que se suele tener con inmigrantes acaece, acaso, una vez al mes —al pagarle a la asistenta filipina su somero salario, al remunerar al chico de los recados ecuatoriano con equilibrada propina), han aprovechado voraces la oportunidad que la inmigración les brindaba para saciar sus siempre latentes ínfulas sermoneadoras; se han apresurado a denotar indiscriminadamente a todos aquellos otros ciudadanos que, a fuer de coexistir a diario con la inmigración, han ido empezando a percibir las dificultades que tal novedad acarrea; y, en fin, se han aficionado con excesivo desenfreno a colgar el sambenito de «racista» o «xenófobo» a cuantos osasen sacar a la palestra pública la realidad de algún problema de convivencia intercultural ⁵. (Tampoco han eximido de tales castigos a aquellos otros analistas que, en sopesando tal problema, no se hubiesen unido a ellos de inmediato en las consuetas jeremiadas sobre la —ya lo sabemos todos— irreprimible xenofobia de la socie-

dad occidental en general y española en particular ⁶.)

Resulta, por lo tanto, de lo más refrescante comprobar que el hasta hace poco presidente del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes (y autor del libro que aquí nos disponemos a reseñar), el antropólogo Mikel Azurmendi, es uno de los escasos intelectuales españoles que no se deleitan ni en el vicio de equiparar la filosofía moral a una catequesis secularizada, ni tampoco en el más arriba apuntado extravío academicista.

Con todo, es más arduo eximir a Azurmendi de otros pecados: pienso ahora, concretamente, en el de la provocación. Con perturbadora frecuencia Azurmendi ha venido siendo de reciente piedra de escándalo ante la opinión pública (si bien, en su descargo, hay que reconocer que quienes han azuzado más vibrantemente tales polémicas han sido por lo general autores de la tipología descrita en el párrafo antecedido). La historia viene de lejos: Azurmendi empezó escandalizando a ciertos círculos cuando no sólo se despojó de las veleidades *abertzales* y marxistas de sus años mozos, sino que osó dedicarse a criticar al nacionalismo vasco con todo el empaque teórico de quien conoce ese mundo por dentro, para disgusto de los que aún viven en él/de él ⁷. Aquella experiencia turbulenta, no obstante, sirvió para demostrar algo a favor del carácter moral de este antropólogo vasco: mostró que su talante provocativo no podía atribuirse a meros caprichitos de *enfant enragé*, ni aún menos a deslumbramientos afectados de alguien que se hubiese caído del caballo etnicista mientras cabalgaba hacia la cosmopolita urbe damascena; pues aquellas provocaciones en concreto le supusieron a Azurmendi el inmenso coste de soportar amenazas y ataques, aguantar el exilio y la desazón de quien se hace reo de la *fatwa* dictada por nuestros integristas hispánicos particulares: y con las cosas de vivir no se juega, ni siquiera al juego de la provocación.

Luego vino el escándalo producido por su ya aludido libro sobre la situación de la comarca almeriense de El Ejido. Allí (siendo este deficiente, «allí», ferazmente anfibológico en este caso: allí en el libro, y allí en la comarca ejidense, donde Azurmendi convivió cerca de dos años) se sopesaba una y otra vez la hipótesis de que los conflictos que los medios de comunicación airearon durante el año 2000 acaso no tenían como única causa el hecho de que todos los habitantes de El Ejido fuesen unos racistas xenófobos explotadores capitalistas señoritingos; sino que acaso había otras causas, se habían cometido y se estaban cometiendo otros errores, y existían otras vías de solución (allende el dicerio savonarolesco) que era preciso analizar. Desgraciadamente, la reacción que muchos tuvieron ante este libro (incluida cierta reseña que se publicó en esta misma revista ⁸) consistió en... tachar a su autor de haberse conchabado con los racistas xenófobos explotadores capitalistas señoritingos (sólo así puede explicarse a sí mismo el predicador moralista el hecho de que alguien se atreva a no comulgar con su ansia de soltar enardecidas reprensiones). Incluso se intentó publicar contra tal obrita todo un Manifiesto denigratorio ⁹, firmado por algunos antropólogos universitarios (ah, esos viejos tiempos de los abajofirmantes); manifiesto que debió de obtener, sin embargo, tan poca fortuna en su difusión pública como éxito sintáctico habían logrado imprimirle en su redacción.

La penúltima provocación de Azurmendi consistió en una frase pronunciada por él en sede parlamentaria, ya como presidente del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes, y que inspira el título de esta recensión: «El multiculturalismo es la gangrena de la sociedad democrática». Lo cierto es que muchos hubiésemos preferido que Azurmendi no hubiese sido, de nuevo, tan provocativo. Si no hubiese dicho esa frase, nos habría ahorrado el

descubrir con pavor, por ejemplo, que gran parte de los senadores de la izquierda española desconocen la diferencia entre «multiculturalismo» y «multiculturalidad», y por ello reaccionaron ignaros con sonoro escándalo ante una frase semejante; y por ello le lanzaron reproches que demostraban que sus señorías habían creído que el sentido de esa oración equivalía al de la proposición: «En la sociedad democrática no pueden convivir varias culturas.» Y en verdad su frase habría significado eso si Azurmendi hubiera dicho «multiculturalidad» donde dijo «multiculturalismo»; pero dijo «multiculturalismo», y acaso no sería mucho pedirles a los diputados de la Comisión dedicada ¡al estudio de la Inmigración! que conociesen la diferencia entre uno y otra —la pista, sus señorías, debió de dársela el sufijo -ismo (porque ustedes saben lo que es un sufijo, ¿verdad?): ese sufijo normalmente figura en sustantivos que nombran a doctrinas, sistemas, escuelas o movimientos; por lo tanto, el multiculturalismo es una doctrina concreta sobre cómo abordar la multiculturalidad, la pluralidad de culturas existente en una sociedad democrática; y esta pluralidad no se cuestionaba, pues, en modo alguno por Azurmendi, ¿lo ven ahora?, sino que él sólo criticaba una doctrina concreta, tan teóricamente criticable como cualquier otra, sobre cómo lidiar con pareja pluralidad— ¹⁰.

A Azurmendi el provocador, empero, la frase y el revuelo consiguiente no le debió de disgustar del todo: e incluso llegó a barajar esa rotunda sentencia como título de su siguiente libro, el que nos está dando pie ahora para estos comentarios. Al final, sin embargo, otro emblema no menos tajante sobrepujo a la frase polémica, y ha quedado como contraseña en la portada del volumen: «Todos somos nosotros» ¹¹. Y acaso no esté de más disponerse por lo pronto a elogiar el título este mismo de la obra. Pues en esas tres simples palabras se condensa ya uno de los primeros ataques

que el libro efectúa contra diversos prejuicios que ñoñamente hemos llegado a aceptar en la filosofía moral. En efecto, ¿cuántas veces no se ha opuesto el término «nosotros» al «todos» (y, más concretamente, al subconjunto residual de ese «todos» que no queda englobado en el «nosotros»: es decir, a «los otros»)? Diversos comunitarismos y nacionalismos de toda laya se han venido esforzando últimamente en persuadirnos de que hay que enfrentar un «nosotros» al «todos» de los universalistas: y así, han abogado por la búsqueda de «nuestro bien» como algo opuesto al «bien de todos»; «nuestra justicia» por oposición a la «justicia de todos»; «nuestros recursos», en fin (porque siempre viene luego el «en fin»), como algo a proteger frente a la voracidad de los que quisieran convertirlos en «recursos de todos». Semejante estrategia ha sabido aprovecharse cómodamente, además, de ciertos errores clásicos de los universalistas: pero sobre esto volveremos más adelante. De momento baste con constatar que la machacona disyuntiva entre «nosotros» y los «otros» encierra ya en sí misma una contradicción *gramatical* insoslayable: ¿no es acaso (como nos recordaba hace poco Jean-Luc Nancy en el catálogo oficial de PHotoEspaña 2003) el lexema «otros» una parte insobornable del complejo «nos-otros»? ¿No apunta cualquier «nosotros» (si no se quiere reducir a un ridículo «nos» mayestático) hacia esos «otros» que nunca está del todo claro que no compartan con nos-otros más de lo que al principio habíamos pensado? La tesis de Azurmendi es que hay que devolver un contundente «sí» a estos dos interrogantes: y con ello rescata para el pensamiento universalista un término tan afable como el «nosotros»; término que nunca se debió dejar que nos secuestraran ciertos raptos: los que opinan que la clase de referencia de nuestras razones y argumentos ha de estar en algún grupo humano menor que el grupo humano por antonomasia, el

nosotros humano, nuestra Humanidad: el nosotros que no se contrapone a los otros¹².

La segunda originalidad de Azurmendi, que por sí sola bastaría para aconsejar la lectura de su libro, es que esta recuperación de un «universalismo afable del nosotros» no es meramente un juego gramatical (con todo el respeto que, como buen wittgensteiniano, uno pueda sentir por los «meros» juegos gramaticales): en realidad, si Azurmendi puede recuperar para el universalismo la noción de nosotros, con toda la enjundia afectiva y, ¿por qué no decirlo?, sensible que tiene este pronombre, es porque el universalismo de Azurmendi se ha dado cuenta de que muchos elementos que el universalismo moderno ha venido considerando imprescindibles no son más que una pesada rémora que lastra su efectividad; y que uno puede perfectamente prescindir de tales lastres sin sufrir por ello más consecuencia que un vigoroso incremento de las fuerzas con las que poder enfrentarse a sus adversarios teóricos. Son esas prescindibles cargas a las que nos estamos refiriendo tanto las tendencias trascendentalistas como cierto intelectualismo que, de Kant a nuestros días, ha parecido embarazar a gran parte de los universalistas (p. 47). Azurmendi no tiene empacho (véase especialmente el capítulo segundo de su libro) en reclamar los fueros de un universalismo que *a la vez* puede mostrarse historicista, inmanentista, falibilista, emotivista incluso *cum grano salis*; un universalismo que no precisa de imperativos categóricos, pues le basta el proyecto de ir reduciendo el daño que infligimos a nuestros semejantes, *a la vez* que se amplía el marco de *quiénes* son aquellos a los que hay que considerar «semejantes». En ese proyecto de reducción de algo tan inmanente (casi animal) como el daño —proyecto que algo comparte con el debilitamiento de la violencia vattimiano, y con la disminución de la crueldad estudiada por Judith Sklar—

cifra Azurmendi el principal programa, siempre imperfectamente conseguido y aún por conseguir, de las sociedades democráticas «realmente existentes»: y de ahí que confíe en los mecanismos que tienen éstas (la lealtad compartida, la inclusión en la ciudadanía, el pluralismo de formas de vida), sin necesidad de más trascendencias, para arrostrar con éxito el reto de la inmigración multicultural: he aquí una de las tesis fundamentales de su obra. Lo que desde un punto de vista metateórico me parece más relevante aquí es que el libro del pensador vasco emplee ya de un modo normalizado la noción de que no es ineludible tener que hacerse ni intelectualista ni trascendentalista (ni tampoco cuasitrascendentalista, como dijera Habermas) para sostener un universalismo congruente; y es ésta una noción epistemológica que no hace tanto tiempo no era aún sencillo hacer entender en las facultades filosóficas (cuántas veces ha habido que explicitar que el hecho de que uno atacase el universalismo al uso no le convertiría automáticamente a ese uno en relativista¹³, que el antiuniversalismo podía ser una vía tan ajena al relativismo como a ciertos compromisos anejos y añejos de los universalistas¹⁴). Resulta prometedor comprobar que una idea como ésta parece por fin abrirse paso, casi como una obviedad, entre los intelectuales mejor avisados de nuestro tiempo, más allá incluso de los estrechos límites de la gnoseología especializada¹⁵.

En todo caso, no se engañe el lector por culpa de los sesgos metaéticos de quien esto escribe, por su irreprimible tendencia a tratar de desenterrar los presupuestos epistemológicos de las tesis ético-políticas: el propósito principal del libro de Azurmendi no reside en trazar una metateoría de la democracia universalista (si bien sus tres primeros capítulos no andan del todo distantes de tales bregas), sino en argumentar por qué el multiculturalismo no es el mejor enfoque con el que

las democracias podrán manejar los dilemas de la inmigración multicultural. El multiculturalismo: ya saben, señores parlamentarios, un término «relativamente nuevo que no expresa que existan muchas culturas en el mundo ni tampoco que existan muchas en convivencia en un solo país», sino que se refiere a la doctrina que aboga por «un Estado-nación democrático cuyo pluralismo debía consistir en promover diferencias étnicas y culturales»¹⁶. Para Azurmendi, los planteamientos del multiculturalista sólo conducen a la ruptura de la ciudadanía democrática común: de nuevo se van separando unos «nosotros» frente a los «otros», se enfrenta (al menos, en sus inicios, conceptualmente) a un grupo cultural con respecto a los demás: y algún día puede saltar la chispa que haga pasar tal enfrentamiento del concepto a la cruda realidad. De hecho, como el sudafricano André Brink se ha tenido que encargarse de recordarnos, las premisas del *apartheid* fueron en su país hacia los años sesenta-setenta idénticas a las del multiculturalismo actual: el «desarrollo por separado», se decía, ofrecería a todos los grupos la posibilidad de desarrollar plenamente su «potencial cultural», siendo «leales a su propio yo», y «con la creación de naciones separadas, la discriminación de hecho desaparecería a la larga»¹⁷. La cosa acabó como acabó. Algo no muy diferente nos narra otro *insider* poco sospechoso de occidentalismo, Amin Maalouf, sobre el nefasto experimentito multiculturalista libanés¹⁸.

Existen, pues, varias razones para no sentirse cautivado por las tesis multiculturalistas (para empezar, tal vez muchos inmigrantes no lleguen a nuestra patria con el fin de reproducir en ella los mismos esquemas socioculturales... de los que frecuentemente vienen huyendo); pero acaso lo más señero del *Todos somos nosotros* de Azurmendi es que nos obliga a los interesados por la filosofía moral y política a hacer un bien oxigenante ejercicio de

practicidad: nos fuerza a confrontar nuestras elucubradas teorías *multikulti* con los resultados que *de hecho* han tenido las experimentaciones multiculturalistas en diversos países que nos han precedido en esto de vérselas con fuertes corrientes de inmigración (EEUU, Canadá, Países Bajos, Francia, Gran Bretaña, Alemania...); resultados cuya reseña, por sorprendente que parezca, a menudo se halla ausente de los estudios hispanos sobre esa misma cuestión (ah, la tentación adanista...). A tal menester se dedican los capítulos IV y V de la obra, junto con el más personal capítulo VII (que viene a completar, a modo de estampa melillense, el método que Azurmendi ya ensayase como antropólogo en su estudio de El Ejido). Será difícil que de tales cotejos con la realidad salga indemne el abstracto ideario multiculturalista: el panorama hollado por los cascos de esta doctrina no puede ser más desolador... y aleccionador, si es que estamos dispuestos a dejar de emitir sermones y a permitir que la realidad nos instruya.

Por fortuna, empero, Azurmendi no se conforma con la crítica de las experiencias previas sufridas por otras ciudadanías, y también nos ofrece (en el último capítulo que nos queda por estimar, el VI) un jugoso listado de propuestas positivas mediante las cuales nos podamos carear sensatamente con los retos inmigratorios: pactos de Estado, integración municipalista, polí-

ticas de vivienda, educativas, medidores culturales, freno de la inmigración irregular o netamente criminosa... un largo elenco de veinte páginas que, naturalmente, se esforzarán en no leer aquellos que se acerquen al libro de Azurmendi con el propósito expreso de censurarlo por haberse preocupado insuficientemente de las dificultades (a veces netas opresiones) que sufre la población inmigrada. Pero dejemos a éstos con sus sermones y sus nostalgias por la revolución aquella que de jóvenes nunca hicieron. Al resto de los lectores, Azurmendi dotará con este libro de un instrumental afilado con el que poner coto a todo tipo de disgregadores de la sociedad democrática, a todos aquellos que hacen del conflicto su fuente de satisfacciones morales (e ingresos monetarios): ya se presenten éstos bajo la máscara del multiculturalismo, ya lo hagan con la faz más sucia y descarada del patriotismo populista y xenófobo¹⁹. Todos somos nosotros. En un mundo que todavía se parece demasiado a la granja que George Orwell describiera allá en 1945, no hagamos caso de los nuevos cerdos (en el sentido de la novela de Orwell, por supuesto) que tratan de convencernos de que «algunos somos más nosotros que otros». Todos somos nosotros²⁰.

Miguel Ángel Quintana Paz
Università degli Studi di Torino, Italia

NOTAS

¹ L. Wittgenstein y O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, M. Á. Quintana Paz (ed. y trad.), Salamanca, Sígueme, 2004, p. 26; véase asimismo p. 59. Atisbo un espíritu no del todo ajeno al que Wittgenstein demuestra aquí en otro suculento texto dedicado a evaluar la tarea de los filósofos morales: me refiero a A. Valdecantos, «Sobre la naturaleza de los retos y desafíos y su inmerecido prestigio en la filosofía moral», *Contrastes*, supl. 5, 2000, pp. 309-320.

² Según estudios del INE, para el año 2010 se prevé que la cifra de extranjeros regularizados en España

ronde los cuatro o cinco millones y medio de personas (lo que supondría entre un 9 y un 12 por 100 de la población española total, es decir, una cifra similar a la que ya poseen otros países europeos como Francia, Austria, Alemania...).

³ De tales ventajas se hace buen eco el volumen de Mikel Azurmendi que aquí nos ocupará; el cual se inaugura ya tajante con la afirmación de que «los inmigrantes nos aportan fuerza de trabajo absolutamente necesaria para nuestro desarrollo y nos ofrecen juventud, familias con hijos. Además, nos brindan la

oportunidad de fortalecer el sistema democrático mediante un acto político de singular trascendencia: su inclusión en la ciudadanía» (p. 9). En páginas sucesivas, amén de explicitar ulteriormente los citados provechos, se añade a éstos la mención de algunos otros: el fomento de un factor tan relevante para las sociedades democráticas como el pluralismo (p. 29), la afinación de nuestra capacidad de percibir la humillación ajena (p. 44), el estímulo del cambio cultural para adaptarse a los nuevos tiempos (p. 53), la posibilidad de someter a crítica externa nuestros peores valores y comunicar a otros individuos los mejores (p. 70), el aporte de cualificaciones profesionales que no nos ha costado nada educar (p. 159)...

⁴ La lista de profesionales adictos en este tipo de cuestiones migratorias a la moralina (sustancia ésta que, por lo demás, a menudo se presenta en dosis adulteradas de propósitos bien rocambolescos —pero dejemos para otro momento tan prometedor análisis químico) podría incluir, naturalmente, muchos otros ítemes. Véase, por ejemplo, el delicioso escrutinio que hace Arcadi Espada (*Diarios*, Madrid, Espasa, 2003, especialmente la «posdata» de esta edición de bolsillo; y «Vista general sobre la playa», *Lateral*, núm. 101, mayo de 2003, pp. 33-35) de cómo el fotógrafo Javier Bauluz (que captó una imagen de prensa famosa en que el cadáver de un magrebí aparecía en una playa en que se hallaban algunos bañistas) tampoco ha tenido empacho alguno en atiborrarse de la susodicha droga moralizante, mediante el consumo, en esta ocasión, de muchas de sus más agrestes variedades: la manipulación descontextualizadora de la realidad, la atribución gratuita a otros ciudadanos de lacras como la indiferencia moral, la autoexculpación de los pecados que se endosan a otros, la conversión apresurada de personas en símbolos de cualquier cosa...

⁵ Ello no obsta, claro está, para que algunas manifestaciones públicas sobre cuestiones migratorias sí tengan bien merecida la etiqueta de racismo o la de xenofobia (más a menudo esta última que la primera en un país tan étnicamente mestizo como España). Pero ya lo sabían bien los escolásticos medievales: *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter non valet consequentia*; es decir (parece ocioso repetirlo, causa casi rubor, pero hasta este punto hemos llegado): que algunas de esas manifestaciones sobre la inmigración sean xenófobas no implica que toda expresión de desasosiego a ese mismo respecto lo tenga que ser. No es lo mismo afirmar, como hiciera hace no mucho un conspicuo representante de la izquierda republicana, que las corrientes migratorias amenazan nada menos que la existencia misma de una comunidad política cualquiera, como Cataluña, por ejemplo (Heriberto Barrera *dixit*), que quejarse, verbigracia, porque los inquilinos (casualmente recién inmigrados ellos) que habitan en el apartamento contiguo al propio poseen un sentido del umbral entre «silencio» y «ruido» bien distinto al de uno (o yo soy el que poseo un sentido distinto al de ellos); no es lo mismo. Y entre

ambos extremos será preciso graduar cada caso de conflicto relacionado con la inmigración mediante análisis argumentativos, evaluaciones rigurosas, reflexiones morales... en suma, precisamente con todo aquello que la regañina moralista obstaculiza.

⁶ A Odo Marquard —*Filosofía de la compensación*, M. Tafalla (trad.), Barcelona, Paidós, 2001, p. 106— estos catones que continuamente censuran los males asociados al mundo, la carne y el demonio occidentales le evocan la imagen de sujetos que tratan de compensarnos «a cambio del levantamiento nunca realizado contra la dictadura» con «una rebelión crónica contra la no dictadura del mundo liberal civil-burgués» y occidental. Dado que en España es especialmente pertinente el sintagma nominal «levantamiento nunca realizado contra la dictadura», no resulta aventurado estimar que el conjunto de la evocación de Marquard acaso resulte especialmente atinado en nuestros lares (véase, en este sentido, M. Azurmendi, *Estampas del Ejido*, Madrid, Taurus, 2001, p. 356).

⁷ Véase a este respecto M. Azurmendi, *El fuego de los símbolos*, San Sebastián, Baroja, 1988; *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993; *La herida patriótica*, Madrid, Taurus, 1998; *Y se limpie aquella tierra...*, Madrid, Taurus, 2000.

⁸ Véase el núm. 26 de *Isegoría*, mayo de 2002.

⁹ Éste resulta accesible en <http://www.plazamayor.net/antropologia/boant/noticias/manifiesto.doc>.

¹⁰ Si me detengo aquí a relatar estos lances no es tanto por apurar una contextualización sociohistórica del libro de Azurmendi al que esta reseña se consagra, sino que más bien lo hago debido a que en el mismo libro se retoman muchos de los asuntos que he ido entresacando, y desde ellos Azurmendi pega la hebra acerca de las tesis sobre el multiculturalismo y la etnicidad que desea exponer. Por ejemplo, el *affaire* parlamentario recién rememorado le sirve a Azurmendi de *sparring partner* contra el cual redactar todo el capítulo V (pp. 99-148) de su obra.

¹¹ Incidentalmente, es de agradecer por parte de todos los que amamos por igual al buen castellano y a la lógica de predicados que el título no se convirtiese en un pleonástico «Todos y todas somos nosotros y nosotras». (O, aún peor, «Todos y todas somos y somas nosotros y nosotras».)

¹² Acaso no sea del todo insensato atisbar una estrategia contemporánea similar de deconstrucción del dualismo entre «nosotros» y «otros» en el largometraje de Alejandro Amenábar, *Los Otros*, 2001: allí también los presuntos «otros» que dan título al filme acaban siendo más «nosotros» que «nosotros» mismos, mientras que el «nosotros» que habíamos aceptado ingenuamente durante todo el curso de la narración nos revela luego una inquietante faceta: que tiene mucho de «otros»... Por otra parte, si se me permite, creo que no es inane citar aquí un trabajo (*Normatividad, interpretación y praxis*, Salamanca, Ediciones

Universidad de Salamanca, 2004) donde he desarrollado más ampliamente —de la mano de argumentos wittgensteinianos y hermenéuticos— la idea de que un «nosotros» genuinamente racional no se puede siquiera configurar normativamente como un ámbito cerrado y definido, radicalmente incompatible con otros agentes sociales que se hallen de modo absoluto «más allá» de él.

¹³ O, viceversa, tener que explicitar que la crítica del relativismo no conllevaba la fe en los programas universalistas vigentes: así se ha visto obligado a hacer en sus primeras páginas, por ejemplo, el mismo A. Valdecantos, *Contra el relativismo*, Madrid, Visor, 1999.

¹⁴ Es decir, si se me permite la autocita (quizá ya algo anticuada en sus resonancias giddensianas), se trataría de la defensa del «antiuniversalismo» como «tercera vía» frente al relativismo y el universalismo consuetudo: véase mi «Una tercera vía: el antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty», *Laguna*, vol. extraordinario, 1999, pp. 193-204.

¹⁵ Y así, por ejemplo, Arcadi Espada inicia la versión de sus *Diarios* que publica durante este año 2004 como *weblog* (o cuaderno de bitácora) con un lema plenamente afín a los desarrollos que venimos haciendo: «Soy tan antinacionalista que hasta soy antiuniversalista» (http://www.arcadi.espasa.com/2004_01.html, 1 de enero).

¹⁶ M. Azurmendi, «La invención del multiculturalismo», *ABC*, 18 de marzo de 2002 (gran parte de este

artículo se retoma en el libro que ahora reseñamos).

¹⁷ A. P. Brink, «Sobre cultura y Apartheid», en *Los hacedores de mapas. El escritor asediado*, México, FCE, 1984 (citado por Azurmendi en la p. 101 de su obra). La última cita de Brink (que reproduce las palabras del doctor Verwoerd) se completa con el aviso: «¡Adviértase la importancia de la palabra creación!».

¹⁸ A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999.

¹⁹ Que estas dos variantes de reacción antidemocrática ante el hecho de la sociedad pluricultural no son sino dos caras de la misma moneda lo demuestra asimismo el esloveno Slavoj Žižek en un texto magistral que acaso reclama ya el convertirse en todo un clásico de la teoría multicultural: «El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en F. Jameson y S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* M. Irigoyen (trad.), Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 137-188. Véase igualmente, del mismo autor, «Why we all love to hate Haider», *New Left Review*, núm. 2, marzo-abril de 2002, pp. 37-45.

²⁰ La presente recensión se ha podido realizar gracias al disfrute de una beca postdoctoral concedida por el Gobierno Vasco-*Eusko Jaurlaritz*a durante el período 2002-2004. Agradezco a Mariano Carlos Melero, Simón Royo y Juan Carlos Hernández del Arco sus ultimísimas indicaciones, ajenas por completo a mis dislates probables.

ELÍAS DÍAZ CUMPLE SETENTA AÑOS

Elías Díaz: *Un Itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 272 pp.

Elías Díaz cumple setenta años. Es un buen momento para dar cuenta de una vida. No estamos ante unas «Memorias», aunque los cuatro textos que se recogen en este volumen tienen algo de recapitulación. Una recapitulación que podríamos situar en tres momentos distintos. Cerca de los cincuenta al escribir la «Autobiografía» para la revista *Anthropos*. Al llegar a los sesenta cuando recibe un homenaje de la revista *Doxa* y entabla una conversa-

ción con sus discípulos Francisco Laporta y Alfonso Ruiz Miguel, y al acercarse a los setenta cuando recibe el Doctorado *Honoris causa* por la Universidad Carlos III de Madrid. Estos tres textos van acompañados por la intervención en las Conferencias Aranguren organizadas en el Instituto de Filosofía del CSIC.

El primer acierto de este libro es recopilar textos publicados en revistas muy especializadas y de difícil acceso a un público más amplio. Sólo por ello merece reconocimiento el esfuerzo de Biblioteca Nueva. Son muchas las consideraciones que cabe hacer de esta obra y muchas las

lecturas posibles de la misma. Intentaré comentar la posición que defiende Elías Díaz desde la perspectiva de alguien que defiende un socialismo de izquierda y que por ello mismo comparte con Elías Díaz muchas preocupaciones y asume muchas de sus tesis.

¿Quién es Elías Díaz?

Es de sobra conocido que Elías Díaz es un filósofo del derecho que ha creado una escuela en la filosofía jurídica de nuestro país. Un filósofo del derecho que comienza su andadura en aquella España de la dictadura, en aquella Salamanca opresiva, cerril, clerical, rural. Es un niño cuyos primeros recuerdos remiten a las vivencias de la guerra civil, del miedo, del hambre y de la miseria¹. Ese mundo opresivo sólo aliviado en parte por la presencia de la Universidad. Es el mundo del clericalismo obsesivo y de los discursos delirantes del régimen franquista. Estamos ante los recuerdos de un individuo concreto pero también ante el retrato de un país y de una época. Toda la obra visualiza el esfuerzo de Elías por asumir el legado de una generación, por reivindicar la tarea de la generación del 56. Una generación que conecta con «viejos maestros» y que va estableciendo poco a poco un perfil propio. Por ello al hablar de las memorias de R Morodo aparece Tierno, o al comentar las vicisitudes de la filosofía del derecho en España y mencionar a Juan Ramón Capella uno piensa en Manuel Sacristán, y al pensar en la relación entre Ética y Política, y recordar su vieja relación con Javier Muguerza, recordamos a José Luis Aranguren. Otros miembros de la generación van igualmente apareciendo como Pedro de Vega, Roberto Mesa, Luis García San Miguel y de una forma especial Gregorio Peces-Barba, con el que Elías compartirá militancia política y colaboración en la elaboración del texto constitucional. A través de las semblanzas de los «viejos maestros» (Tierno, Ruiz Jiménez, Aranguren), y de las peripecias vividas

conjuntamente toda una generación va siendo recordada y reivindicada al ir dejando constancia de un itinerario recorrido colectivamente.

Hay un esfuerzo por marcar la continuidad y la coherencia de una trayectoria desde la Salamanca de los años cincuenta, cuando conoce a Tierno, hasta esos momentos finales de la lección en la Carlos III, donde se constata la impotencia de la cultura y de la razón ante los poderes económicos. Un tono pesimista que contrasta vivamente con el esfuerzo por defender una línea de evolución progresiva como el mejor camino para alcanzar las reformas que la sociedad necesita. Hay algo que se ha roto en los últimos años y el autor no rehúye la realidad y por ello no deja de constatarlo. Pero todo esto nos llevaría al final del relato y no se trata de adelantar tan pronto las conclusiones.

La obra comienza con el recuerdo de la España negra, inquisitorial, excluyente pero no creo equivocarme si afirmo que toda ella está inscrita en una valoración del siglo xx. Elías Díaz hace balance de su vida, pero también establece una recapitulación de todo un siglo.

¿Cómo valorar el siglo xx? Para unos es el siglo de la revolución. Lo esencial es lo que ocurre desde la revolución de octubre hasta la caída del comunismo. Elías Díaz no fue nunca comunista. Nunca pensó que el debate final sería entre comunistas y ex comunistas². Si uno repasa su obra se da cuenta que sí es muy sensible, sin embargo, a los efectos de la revolución de octubre en el pensamiento liberal y reaccionario de los años veinte y treinta. En este libro aparece la reflexión sobre esos tres grandes referentes del pensamiento jurídico-político que son Kesen, Schmitt y Heller. E. Díaz reconoce a Schmitt su capacidad para analizar los límites del pensamiento jurídico-formal pero crítica la terrible terapia que propone ante las carencias del mundo de los años treinta³.

En un momento de la conversación con Laporta y Ruiz Miguel aparece la dificultad por aunar distintas tradiciones; la respuesta quizás está en ese recuerdo de los años veinte y treinta. ¿Qué proponía el pensamiento socialista ante esa deriva reaccionaria? Heller proponía el paso del Estado liberal al Estado social; proponía la continuidad crítica desde el mejor liberalismo al socialismo democrático. Mientras tanto la filosofía de Schmitt apostaba por la supresión del parlamento, del pluralismo y por la instauración de la dictadura. Volviendo a Donoso Cortés, Schmitt afirmaba que sólo cabía elegir entre la dictadura católica y la dictadura del socialismo ateo, que no era posible mantener por más tiempo la discusión, que había que decidir ⁴.

Ese tránsito del Estado liberal al Estado social es el que se produce en los años de la época dorada, en los años del consumo de masas, en los años en los que lo que parecía imposible en los años treinta —la conciliación de los extremos— se consigue con el pacto que da lugar al Estado del bienestar. Son los años en los que E. Díaz viaja por la Italia de Togliatti y de Nenni, de Bobbio y de R. Treves. Son los años en los que camina por el Berlín de 1961 cuando acaba de erigirse el muro y escucha los mítines de W. Brandt. Son los años también en que descubre la otra América, la que se enfrenta a Nixon y a la guerra del Vietnam y vive la rebelión en los campus universitarios.

Años en los que en España sigue vigente la dictadura. Es entonces cuando se publica la obra quizás más conocida de E. Díaz «Estado de derecho y sociedad democrática». A la hora de la recapitulación, en estos momentos de recuerdo y balance, Elías vuelve una y otra vez a ese libro inicial, a las razones y dificultades con las que encontró su publicación y recuerda su objetivo de denunciar el régimen franquista como un régimen que se apropiaba indebidamente del concepto de

Estado de Derecho ⁵. Ese esfuerzo va unido a otro que aparece en la conversación con Laporta y Ruiz Miguel y que muestra todo lo que ha ocurrido desde entonces. En aquellos años sesenta E. Díaz defiende un Estado del bienestar que al hacerse cargo de algunas de las críticas de la izquierda trata de ir más allá, de conectar la tradición liberal con la tradición socialista, de aunar la defensa de la institucionalización política democrático-liberal con una economía de base socialista ⁶.

Ese ir más allá es el que queda sesgado por la involución conservadora de los años ochenta. Esa América que le gustaba a Elías Díaz, la que se había enfrentado a Nixon y admiraba a W. Mills y a N. Chomsky es derrotada en el 79 tras la caída de los regímenes de Nicaragua y de Irán con la llegada de R. Reagan a la presidencia norteamericana. El ataque contra el Estado social desde el neoliberalismo y la reconfiguración del orden internacional con la presencia de M. Thatcher en Gran Bretaña van cambiando los parámetros del debate.

Van cambiando también en España, donde Elías Díaz, de ser el hombre prudente, reformista, socialdemócrata, preocupado por los excesos izquierdistas dentro del PSOE o por las críticas desmesuradas al proceso de transición, asiste desazonado a una evolución de los acontecimientos donde elementos esenciales de su pensamiento son puestos en cuestión por la gestión de los gobiernos socialistas. El defensor del Estado de Derecho crítica la utilización del terrorismo de Estado y de la guerra sucia para combatir el terrorismo. El defensor del Estado social y de los derechos económico-sociales inscritos en la Constitución condena el economicismo abusivo, la defensa del culto al mercado, a la economía privada, al desmantelamiento de lo público ⁷.

¿No queda su pensamiento anclado en el pasado? Laporta y Ruiz Miguel se lo sugieren: ¿no pretende conciliar tradiciones incompatibles? Es uno de los momen-

tos más interesantes del libro le preguntan: ¿seguir hablando de regular, de intervenir, de un control público y democrático de la economía no es algo arcaico?, ¿se puede seguir hablando de socialismo?, ¿cabe seguir manteniendo la diferencia entre derecha e izquierda?⁸

Tiene gracia que sea a Elías Díaz al que se formula la pregunta. Tiene gracia desde la perspectiva de los años sesenta y setenta. En aquellos momentos sus propuestas eran moderadas ante la efervescencia de aquella cultura política posterior al 68 que auguraba un nuevo socialismo, una nueva izquierda, unos proyectos que fueran más allá de los marcos de la socialdemocracia.

Todo ha cambiado, pero con este cambio la tesis de Elías Díaz acerca de la conjunción entre la socialdemocracia y los nuevos movimientos sociales es uno de los pocos fundamentos que permite asentar un camino para el futuro de la izquierda. Aquí es donde yo quería incidir desde mi propia perspectiva. Creo que es este tema el que permite diferenciar la posición del socialismo de izquierda de la socialdemocracia liberal. Lo estamos viendo en los acontecimientos anteriores y posteriores a la guerra de Irak. Cuando uno contempla lo que ocurre con la «tercera vía» de Blair se da cuenta de lo difícil que es compatibilizar la política institucional con las demandas de los nuevos movimientos sociales. Fue en el seno del laborismo británico donde se formuló con mayor claridad una crítica a la política armamentista de los años ochenta y donde se hicieron las propuestas más ambiciosas acerca de un nuevo orden internacional, pero a la hora de la verdad, las decisiones del gobierno laborista han apoyado la política norteamericana. Ya cuando ganó Blair, Gore Vidal recordaba su visita a M. Foot y la pregunta: ¿qué fue del socialismo?⁹

El militante E. Díaz se encuentra ante la misma pregunta por parte de discípulos que siguen asombrados de que piense en

la posibilidad de aunar el trabajo intelectual y el compromiso político; y de que siga apoyando viejas formulas en lugar de asumir filosofías más formalistas. No son discípulos repetitivos ni benévolo y eso hace más interesante la conversación y es lo que da que pensar.

Da que pensar en la peculiaridad del pensamiento de Elías Díaz. Como bien señalan Laporta y Ruiz Miguel, su obra se decanta por campos ajenos a la pura Teoría del Derecho y se va acercando cada vez más a la filosofía política y a la ética. Todo ello sin olvidar su esfuerzo por dar una continuidad al pensamiento español, al recuerdo de la España heterodoxa, exiliada e ilustrada y a la difícil reconstrucción de la razón en el pensamiento español en la época de la dictadura. Pero reconociendo su «trabajo impagable» al difundir posiciones antifascistas en «Estado de derecho y sociedad democrática» y por recordar a la España de los derrotados y de los vencidos parece como si sus posiciones posteriores hubieran tenido menos eco¹⁰. ¿Por qué?

Creo que hay varias razones. En primer lugar, es cierto que pocos pensadores han constituido una escuela como E. Díaz, pero es cierto también que no es una escuela donde todos los miembros repitan la misma doctrinas. Muchos de los discípulos han ido dirigiendo su atención a planteamientos más analíticos, más formales, más académicos, como si el esfuerzo de Elías por conectar con la militancia política fuera cosa del pasado, comprensible en una época de dictadura pero innecesaria posteriormente.

En segundo lugar tenemos la cuestión del destinatario de sus preocupaciones. Así como los discípulos pueden sentirse alejados de las obsesiones del maestro, los políticos profesionales tampoco acaban de encontrarse a gusto con unas posiciones que son, aunque parezca paradójico, excesivamente políticas para su gusto. A la hora de la conformación de la actividad

política institucional prima la adhesión al liderazgo y el pragmatismo gubernamental. Si alguien piensa que exagero le recomiendo que contraste mi afirmación con una obra reciente¹¹ y observará cómo las consideraciones de lo que hacían y decían los intelectuales, incluso los más próximos (a veces se hacía todavía menos caso a los más próximos), no aparecen en los recuerdos de aquellos ministros. Si para los discípulos era demasiado político, para los políticos era demasiado crítico.

Hay un tercer factor. Dentro del mundo intelectual este planteamiento de dar continuidad a una trayectoria ha quedado relegado a un segundo plano porque ha imperado mucho más que la evolución progresiva la lógica del arrepentimiento. Ha prevalecido el que se ha caído del caballo del estalinismo o del nacionalismo radical y ha alcanzado la suave orilla del liberalismo. Ser socialdemócrata vendía menos. Máxime cuando ser socialdemócrata al modo de Elías Díaz no es lo mismo que defender el mercado, la libertad económica, y el individualismo empresarial de los nuevos emprendedores.

Más jurídico que económico, más defensor de la Ilustración que posmoderno, más ético que pragmático, el pensamiento de Elías Díaz no percibiría amargamente la impotencia si no se empeñara en querer intervenir en la realidad y resolver en la práctica las carencias que encuentra en el mundo existente. Si sólo fuera ético y no político no tendría tanta desazón. Pero Elías Díaz necesita de la política y quiere rehabilitar la política¹². Pero la cuestión es: ¿qué política? Una política democrática que sea capaz de hacer posible lo necesario, que no se ciegue con la razón de Estado, que no sucumba ante el economicismo. ¿Es esta política posible?, ¿no implica esa política reformas muy radicales de nuestro mundo?, ¿es preferible reconocer que no es factible tal pretensión y cambiar de tema de conversación?¹³

Y no será porque no haya grandes valedores que defiendan estas tesis. Tras enaltecer la obra de autores como Rawls, Habermas, Bobbio, afirma: «Sin embargo, a pesar de todo, a pesar de tan sabias ayudas, frente a las densas zonas oscuras de esta nuestra condición general, reconozco que no es fácil librarse hoy de aquella freudiana “desazón de la cultura” o, con otro sesgo y en términos más genéricos, del malestar general de la cultura, de su grave impotencia y subordinación ante el poder, ante aquellos grandes inaccesibles transnacionales poderes que en muy amplia medida sujetan, mueven o inmovilizan el mundo según sus voluntades y exclusivos intereses»¹⁴.

Se trata de combatir un doble fenómeno. Ante la realidad del poder, E. Díaz se opone a los que optan por la estética evasión, los que aceptan resignados quizás satisfecho, los dictados del gran poder, pero también a los que siguen hablando y repitiendo tópicos como si nada hubiera ocurrido, los que provocan la pérdida de credibilidad: «... también se está produciendo en nuestro tiempo una fatiga de las palabras, que de un modo u otro a todos llega a afectar: un cansancio, un agotamiento, como cuando se constata, en analogía, que hay o puede haber una fatiga de los materiales, aquello que hace que se derrumben edificios y construcciones... las palabras van quedando vacías, huecas cuando no hay en ellas contenido capaz de práctica veraz y eficaz, sometidas unas o inertes otras, serviles o impotentes, ajenas ante esta todopoderosa realidad. Así, lisa y llanamente la gente deja de creer y de comprender»¹⁵.

¿Hay curación a la enfermedad? Quizás sí. Sí si frente a la debilidad de pensamiento y al oportunismo de la acción se toman en serio las implicaciones éticas y científicas de la palabra y de la acción, de lo real y lo racional en su total realidad para propiciar una transformación racional. Aquí volvemos al Elías Díaz que

reclama una visión de la totalidad que incluya lo jurídico, lo político, lo ético y lo económico, frente a las visiones fragmentadas que a veces son muy radicales en lo cultural y muy conservadoras en lo económico, sin dejar de ser muy formales en lo jurídico.

Dice Elías Díaz que cuando se incorporó a la Universidad Autónoma de Madrid, sus colaboradores, con los que había estado en contacto desde Asturias y Valencia, habían sabido conservar el fuego sagrado, o mejor dicho, la llama laica. La llama de resistir ante el final de una dictadura, y contribuir a un tránsito pacífico y democrático hacia el socialismo. Esa llama laica sigue en Elías. Lejos de los que piensan que no cabe apostar por una transformación radical, por un tránsito de lo deseable a lo posible y lejos también de los que ya han reducido lo posible a lo existente, en esta obra está la apuesta por la mejor ilustración, la que no quiere que-

darse al margen, la que no puede asistir complacida a quedar segregada en pequeños reductos comunicativos donde se pueda hablar y dialogar entre iguales. Bien están los reductos, pero sin olvidar que esos reductos son sólo reductos en un mundo atravesado por la desigualdad. No desprecia los reductos pero no se cobija en ellos como si nada estuviera ocurriendo.

Desde este reducto de estas páginas amigas de la revista *Isegoría* invito a los lectores a recorrer este itinerario donde las últimas páginas son más perplejas que las primeras, donde del inicial optimismo se acaba con una cierta desazón ante el poder omnímodo económico y mediático, pero donde a pesar de todo se invita a seguir apostando por la rehabilitación de la política, de la mejor política, de la que está auspiciada por la llama laica.

Antonio García Santesmases
UNED-Madrid

NOTAS

¹ Dice Elías Díaz: «La película *Nueve cartas a Berta* de Basilio Martín Patino es, entre otras cosas de más fondo, un retrato, y diría que incluso algo suavizado por la nostalgia y la estética, de la dura Salamanca de aquellos años... era un mundo humillante y medroso —sociedad rural y clerical— conformado por las obligatorias, constantes, obsesivas prácticas religiosas (misas, confesiones, etc.) y los triunfalistas alegatos políticos, esgrimidos dogmáticamente (sin posibilidad alguna de respuesta) por los jerarcas de un régimen que ya entonces empezaba a ser internacionalmente aceptado y reconocido» (p. 23).

² Cuando le preguntan Laporta y Ruiz Miguel sobre el derrumbamiento de la URSS afirma: «En este sentido es verdad, que en los viejos tiempos, alguna esperanza voluntarista tuvimos los no comunistas (pero también otros, los mejores de ellos, desde dentro) de que pudiera un día acabar saliendo de aquellos regímenes totalitarios hacia convergencias democráticas y socialistas con los sistemas pluralistas y parlamentarios occidentales... todavía Gorbachov, aclamado en el amplio mundo, se nos aparecía como aquella última buena (im)posibilidad.» Y añade en la nota posterior: «La caída de los regímenes comunistas ha sido, en efecto, aprovechada por esa derecha en con-

vivencia con los sectores económicos más conservadores y ultraliberales, para el ataque en todos los frentes contra el socialismo democrático e incluso, para la reducción y degradación sin más del Welfare State, del socialdemócrata Estado social de Derecho» (p. 113).

³ Especialmente las pp. 177-188, donde habla de «Carl Schmitt: enemigo del parlamento y destrucción de la constitución».

⁴ Dice E. Díaz: «En el fragor de esa declarada lucha final contra el mal —catolicismo contra socialismo— pertenece esencialmente a la esencia del liberalismo burgués, acusa Donoso Cortés, el no decidirse ante ella y, en su lugar, tratar de entablar una discusión, un diálogo entre ambas partes. Define incluso a la burguesía con el impropio que Carl Schmitt hará suyo de clase discutidora. Mas de esta suerte ella queda juzgada, pues ello implica que quiere esquivar la decisión. Una clase que traslada toda actividad política al plano de la discusión, en la prensa y en el parlamento, no es capaz —dice— de hacer frente a una época de luchas sociales. Ambos preferirán así la decisión a la discusión: más clara y directamente lo suyo será entonces y después la decisión sin posible discusión» (p. 181).

⁵ Especialmente las pp. 80-90 sobre «Estado de Derecho y sociedad democrática».

⁶ En esta parte de la conversación tan interesante como las respuestas son las preguntas. Así los discípulos le interpelan: tú mantienes que el Estado del Bienestar es demasiado poco cuando estamos oyendo todos los días que ha ido demasiado lejos (p. 86) o cuando le espetan: todo parece confabularse en contra de tu propuesta de concebir un Estado de Derecho con morfología jurídico-política liberal y democrática y basamento económico socialista (p. 88).

⁷ Dirá E. Díaz: «A diferencia del capitalismo que implica control privado y oligárquico de la economía, para mí socialismo era y es, entre otras cosas, control público, democrático de esa economía» (p. 88). Y un poco más adelante. «¿se me permitirá entonces reinsertar sobre la necesidad de regular, organizar, planificar toda esa complejidad?: su posibilidad está, por lo demás, en el art. 131 de nuestra Constitución. Así pues, socialismo democrático y Estado de Derecho: ésa era la propuesta» (p. 89).

⁹ La pregunta ¿qué es hoy ser de izquierda? (pp. 135-138).

⁹ El artículo publicado en *The Nation* el 26 de mayo de 1997 no pudo ser más premonitorio. Está recogido en el libro de G. Vidal «El último imperio», Madrid, Síntesis, 2001, p. 182.

¹⁰ En la apasionante conversación las preguntas 37 y 38 son las que reflejan mejor la cercanía y la distancia entre maestro y discípulos. Aunque como bien dicen Laporta y Ruiz Miguel: «La palabra discípulo tiene unas curiosas reglas de uso. En general, no las

utiliza el auténtico maestro. Son los que han aprendido con él los que se la atribuyen, porque son los únicos que reconocen al maestro. Pero en tu caso suele ir más allá. No sólo no te reconoces como maestro, sino que mantienes una relación incesantemente crítica con los que se consideran tus discípulos» (p. 130). La discrepancia se expresa además de los temas que ya hemos mencionado en torno a la valoración de la filosofía moral y política anglosajona y al interés por el pensamiento español.

¹¹ Me refiero al libro de María Antonia Iglesias «La memoria recuperada», Madrid, Aguilar, 2003.

¹² Así dice: «Quien ha dedicado una buena parte de su vida y de sus trabajos al estudio de la filosofía jurídica y política, tiene que ver con muy razonables esperanzas cómo los mejores científicos y filósofos sociales están hoy de nuevo y con mayor insistencia por una imprescindible y apremiante recuperación teórica y práctica de la política» (139).

¹³ Así dice Elías Díaz: «En esta tan pesimista/realista situación no es de extrañar que a veces se concluya sólo con la estética evasiva: ya que no podemos cambiar el mundo, cambiemos al menos de conversación. Pero la pregunta entonces es: ¿de qué vamos a hablar si nada podemos hacer salvo aceptar resignados los dictados del gran poder?, ¿y todos aquellos que en el mundo no pueden ni siquiera cambiar de conversación, que ni siquiera pueden libremente hablar y mucho menos hacer?» (p. 246).

¹⁴ p. 245.

¹⁵ p. 246.