

CRÍTICA DE LIBROS

MUCHAS CARAS Y UN SOLO PERFIL

J.-J. ROUSSEAU: *Cartas morales y otra correspondencia filosófica* (Edición de Roberto R. Aramayo), Madrid, Plaza y Valdés, 2006.

Como muestra Roberto R. Aramayo en su *Carta Preliminar*, J.-J. Rousseau fue un «autor sumamente polifacético». Sin embargo, lo que su volumen nos presenta es un intento por delinear un perfil único: sus páginas nos ofrecen una semblanza del filósofo y del hombre que muestra cómo se integran vida y obra, aunque lo hace sin menoscabo de la irreductible pluralidad de su doctrina y haciendo justicia a las múltiples contradicciones que jalonan su persona y su vida. La selección de cartas que compone esta antología tiene la virtud, pues, de ofrecernos una imagen cabal y coherente de quién fue Rousseau: de su trayectoria intelectual y de sus avatares biográficos. Nos presenta cuáles fueron las circunstancias de escritura de sus obras más significativas y nos acerca al contenido mismo de muchas de ellas, de modo que, por este medio, nos aproxima con un mismo movimiento al autor y a la obra. Por otra parte, además de un estudio introductorio muy provechoso, cada una de las cartas están precedidas de una breve nota que explica su contexto y facilita la comprensión de su contenido así como su integración en el conjunto de la obra rousseauiana, de manera que el conjunto de la obra nos brinda un magnífico cuadro de Rousseau y de su época que resultará de

interés tanto para el lector entendido como para el novel.

El tipo de texto o de escritura que se recoge en esta obra es especialmente privilegiado: las cartas nos permiten abordar algunos de los problemas más complicados que tienen que ver con la vida y la obra de Rousseau, como es el de conciliar la vocación pública de todos sus escritos, así como su intensa, vibrante, e incluso excesiva actividad literaria, con su ruidosa ruptura con la sociedad de su tiempo y su elección *moral* de una vida solitaria, una elección paradójicamente proclamada a los cuatro vientos. Las cartas constituyen un instrumento especialmente agudo para indagar en la persona y la obra de Rousseau porque, a diferencia de lo que ocurre con sus escritos explícitamente autobiográficos, en ellas *nosotros* no somos sus (principales) destinatarios. No es que en ellas no se proponga, como siempre, dejar constancia de su perfil más favorecedor; lo que pasa es que aquí, y gracias a la intermediación del —por así decir— destinatario verdadero de la misiva, podemos extraer valiosa información de asuntos que no tienen que ver con ese fin único y obsesivo de dibujarnos (a *nosotros*, su posteridad) su efigie: las cartas están escritas para fines concretos, aunque muchas veces explícitamente apologéticos, y esa concreción nos permite obtener algo así como instantáneas del autor, unas instantáneas que proporcionan una rica y variada información que debemos yuxtaponer —y a

veces contraponer— a esos retratos cuidados y minuciosos, a veces un poco re-lamidos, siempre completamente artificiosos, que nos ofrecen sus *otros* escritos autobiográficos.

Ya la primera carta de la antología nos aproxima al problema de fondo de la escritura rousseauiana: el ciudadano Rousseau pretende dar lecciones morales a sus contemporáneos pero él mismo es un padre desnaturalizado que, sin asomos de piedad y faltando a los más elementales deberes civiles, ha abandonado a sus hijos. Roberto R. Aramayo nos cuenta en su introducción que Rousseau emprenderá más de una década después sus *Confesiones* con el fin de lavar su imagen pública y responder a esta acusación. Sabemos también que la verdadera razón por la que abandonó a sus hijos varía en función del escrito ante el que nos halleemos. Esta antología con que se abre el libro nos presenta la primera justificación atestigüada del caso y reviste un interés especial porque en esta misma época (año 1751) tiene lugar la *reforma* de Rousseau: su ruptura con el mundo como consecuencia de la asunción de un conjunto de sobrios principios morales, entre otros el de la coherencia o el ideal de integridad.

El abandono de sus hijos será, pues, el principal motivo de reproche de sus coetáneos. Un reproche que, además, pone de manifiesto la gran contradicción que existe entre este abandono y la dimensión pedagógica de sus escritos y doctrinas: otra de las grandes paradojas del *problema Jean-Jacques*. Dicho abandono es, como se decía, el motor que impulsa su obra autobiográfica, pero también una de las causas que enturbiaron su relación con sus amigos y en la que se origina su disposición creciente a observar todo el comportamiento ajeno con una suspicacia exacerbada, una disposición que lo aisló de su entorno más toda-

vía que sus propios principios morales. La «conjura» es, pues, otro de lo grandes temas rousseauianos y que podemos apreciar especialmente en las cartas tercera y quinta de la antología: en ellas Rousseau contesta, desplegando sus mejores artes de polemista, a la réplica burlesca que hizo Voltaire a su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y al voltairiano *Poema sobre la destrucción de Lisboa*. En esta última, Rousseau aborda el problema de la teodicea presentándonos una de las mejores defensas del deísmo dieciochesco y de la actitud ilustrada contra el oscurantismo y la superstición, algo que veremos también en posteriores cartas, a la vez que desvela algunas claves de su agria disputa con Voltaire. En la primera nos encontramos no sólo con una argumentación que resume bien los principios políticos rousseauianos, sino también con una buena muestra de la intensa y amarga polémica que suscitaron los escritos en que expuso dichos principios, lo cual también puede apreciarse en la cuarta carta, una epístola dirigida a un polemista conservador y que muestra, pues, la cantidad y variedad de frentes que abrió Rousseau.

El Rousseau más sensible y soñador, el Rousseau enamorado y romanescos en quien reconocemos al autor de la *Nueva Eloísa* y el *Emilio*, el pedagogo y el consultor sentimental, se nos aparece en las cartas al único amor de su vida, Sofía d'Houdedot: ya en guerra abierta con sus antiguos amigos, Rousseau expone su necesidad de cariño y su añoranza de una amistad franca y de un aprecio sincero. Su cruzada contra la falsedad y la hipocresía lo ha acorralado en su condición de solitario: veremos pues cómo, en sus *Cartas Morales*, Rousseau adorna a su amada con todas las virtudes que servirán de modelo para instruir al resto de los hombres. Su virtud principal, la autenticidad: su capacidad de aparecer a los ojos

de los hombres tal como es. En estas cartas podemos seguir el rastro de la moral rousseauiana, una moral que recoge lo mejor de la tradición francesa, como la ética de la intención y la autognosis abelardiana, y que a la vez —como muestra de manera brillante Roberto R. Aramayo en su escrito introductorio— anticipa e inspira el sistema moral más completo e influyente de la modernidad: el que propondrá poco después Kant. Encontraremos su denuncia del mito ilustrado en el progreso de la humanidad y del ingenuo optimismo epistemológico dieciochesco —una denuncia que, paradójicamente, proviene de un *cándido* optimista cosmológico, un providencialista cual Rousseau— así como su defensa de un juicio interno fiable, de un *moral sense* o una conciencia que anida en el corazón humano y nos capacita para discernir el bien del mal y que, a su vez, nos permite desligar lo moralmente bueno (o lo bueno en sí mismo) del propio interés (o lo bueno para el *interesado*). Aparecerá también su famosa apuesta por la bondad natural del hombre camuflada por la corrupción social y la idea de la virtud como fidelidad con esa indestructible bondad interna del hombre natural que, escondido y amedrentado, pervive en el interior de todo hombre social.

Otros corresponsales como Malesherbes o el pastor Vernes inspiran igualmente cartas de contenido moral, y a través de ellas podemos conocer algunas de las discusiones y personajes más interesantes de la Ilustración: diversos avatares relativos al comercio de libros y la censura, cuestiones de derecho internacional o relativas a la libertad de expresión, la preocupación por la concordia y las buenas costumbres, todo ello salpicado con lamentos por su delicada salud, su injusta persecución y su triste aislamiento o con sus continuas protestas de inocencia. Podemos ver también cómo el personaje mismo de Rousseau

despierta un interés singular entre los lectores de sus novelas y cómo recurren a él en busca de consejos: aunque reniega de la notoriedad pública que le han otorgado sus escritos no puede evitar, en sus respuestas, tratar de estar a la altura de las expectativas de los lectores y, aunque siempre aconseja el abandono de las letras y el refugio en uno mismo, lo cierto es que se comporta como un pedagogo que cree que realmente está en condiciones de enseñar a vivir a sus corresponsales. Asume, pues, con afectación pero también con sincero entusiasmo, su papel de consultor sentimental.

En esta antología epistolar desfilan ante nosotros las mil caras de Rousseau: su faceta de melómano y compositor, que quizás fuese la más señalada en su tiempo y a la que él concediera más valor; su interés por la botánica, derivado de su hastío por la sociedad y su (prerromántico, casi místico) gusto por el paisaje y la naturaleza, escenarios que motivan las ensoñaciones del paseante solitario; sus provocadoras ideas morales y políticas, tan importantes para entender nuestra propia modernidad; su azarosa vida sentimental, que nos deja el retrato de un gran hombre atormentado por su propia manía persecutoria; sus ideas religiosas, que dan buena cuenta de las polémicas que se suscitaban con el avance secularizador de la modernidad. Mil caras que, sin embargo, nos dibujan un perfil único, coherente, hasta cierto punto inteligible. Un perfil que, aunque fragmentario (se trata de una *mera* antología), nos presenta un retrato que quizás se aproxime bastante al *verdadero* Jean-Jacques. Y, curiosamente, es un retrato pintado a la vez por el propio Rousseau y por otra mano, la de su editor y traductor. Quizás por eso este libro cumpla el ideal inalcanzable de Rousseau de retratarse de forma distanciada y aséptica, de ofrecernos una autobiografía emocional completamente sin-

cera y exacta: éste es el gran mérito del antologista, de aquel que conoce a fondo el alma de Rousseau y que selecciona esos trocitos de su vida que mejor reflejan el total. Al final Rousseau tenía razón: la posteridad lo entendería y sabría dibujar su recortado perfil. Y efectivamente, aquí tenemos una brillante aproximación —aunque sólo una de las muchas posibles, lo cual no la hace menos verda-

dera— a la vida y la obra de Rousseau contada por él mismo, pero libre de las distorsiones que conlleva la decisión de trazar el propio perfil. Tenemos, pues, en esta edición antológica y documentada de sus cartas, un libro fundamental para entender la vida y la obra de Rousseau.

Rocío Orsí
Universidad Carlos III de Madrid

LA INVENCION DE GRECIA EN EL PENSAMIENTO ROMANO

SALVADOR MAS: *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Madrid, Tirant lo Blanch, 2006, 725 pp.

Plantear como objeto de estudio el pensamiento romano en su conjunto tal y como lo hace este libro es, sin duda alguna, una propuesta innovadora y en cierto modo se podría decir que hasta revolucionaria. Como el propio autor indica, los romanos suelen tener por regla general poca cabida en los manuales de filosofía antigua y su contribución en cualquier caso se valora en función de su dependencia o afiliación respecto a la filosofía griega clásica. Por otro lado, los historiadores o bien se han centrado en el pensamiento de un autor concreto —Cicerón por ejemplo, cuya obra ha sobrevivido casi al completo—, o bien han realizado estudios de algún aspecto particular de lo que podríamos llamar más bien mentalidad romana —léase el concepto romano de espacio o de tiempo, de divinidad, de ciudad, de poder, etc.—. La presente obra, sin embargo, propone una forma diferente de aproximarnos al fenómeno del pensamiento romano, y más que en ninguna otra ocasión, el lector debe detenerse en esta ocasión en la lectura de la introduc-

ción, porque en ella encontrará las claves del libro.

En primer lugar, para definir su objeto de estudio el autor comienza reconsiderando la idea de filosofía, que concebida desde parámetros griegos, tiene escasa aplicación al mundo romano. Si por el contrario se entiende la filosofía como la *autoconciencia (crítica o no, ése es otro problema) que una época tiene de sí misma, parece entonces evidente que los romanos sí tienen una filosofía propia, en la medida en que reflexionaron sobre sí mismos y su ubicación en el mundo*. En este sentido, la filosofía se acercaría más a la idea de pensamiento —eso es lo que parece indicar el título de la obra— como meditación sobre el ser humano y sobre su relación con la realidad que le rodea. Ciertamente esta matización terminológica no tiene tampoco mayor trascendencia si se acepta y se tiene en cuenta la idea subyacente que el autor muy acertadamente apunta: las categorías hermenéuticas con las que se analiza la filosofía griega no sirven para Roma, porque ofrece como resultado *un producto cultural diluido y de poca calidad* en comparación con el modelo. Esta afirmación, que bien podría aplicarse al mundo intelectual romano en su conjunto y no exclusi-

vamente a la filosofía, subvierte radicalmente el enfoque tradicional que consciente o inconscientemente han adoptado aquellos investigadores que se han aproximado al mundo antiguo. Efectivamente, dejando a un lado los aspectos que se han considerado *más originales* de Roma como el derecho o su concepto de ciudadanía, el mundo romano en general, pero muy especialmente aquellos productos intelectuales que adoptaron la forma de literatura han sido siempre analizados desde categorías griegas. Este procedimiento no sólo hace hincapié en la genealogía de las manifestaciones literarias, es decir, en el hecho de que tienen su origen en Grecia, sino que en última instancia juzga las obras romanas en la medida que son capaces de seguir el precedente heleno, que se convierte así en el modelo. De este modo, por ejemplo, por lo que respecta a la filosofía, el esfuerzo de los investigadores se ha empleado en más de una ocasión en detectar la influencia de Panecio o de Posidonio en la obra de Cicerón antes que en comprender en su conjunto el pensamiento de dicho autor. En cierta medida se podría pensar que los propios romanos han dado pie a este enfoque «helenocéntrico», dado que ellos mismos de forma consciente reconocieron en ocasiones estar tomando como referente a los escritores griegos con los cuales además pretendían rivalizar. Sin embargo, el historiador moderno, aunque debe tener en cuenta este hecho, no puede dejarse llevar por dicho planteamiento, porque en última instancia su objetivo no debería ser tanto estudiar la evolución de una disciplina o saber en especial cuanto entender su función y su desarrollo en la sociedad romana, es decir, comprenderla dentro del contexto histórico que la hace inteligible.

Según este criterio tiene mucho más sentido preguntarse, como hace la presente obra, por aquellas cuestiones que preocuparon y que hicieron meditar a los

romanos, que buscar en Roma el equivalente del pensamiento griego. Este enfoque tiene, sin duda, sus dificultades, dado que obliga a abandonar los tradicionales cauces filosóficos para interrogar y analizar todas las formas de expresión vigentes en aquel momento, desde la historia a la poesía. En realidad, a aquellos que conozcan *Ethos y Pólis* no les sorprenderá esta forma de proceder, pues el autor ya la puso en práctica entonces para analizar la evolución del pensamiento político en la Grecia clásica¹. En esta ocasión, sin embargo, hay que destacar que el marco cronológico y temático es mucho más amplio. No obstante, el autor vuelve a demostrar no sólo su notable dominio de la literatura, en este caso romana, sino también su profundo conocimiento del contexto social y político en el que cada autor y cada obra se insertan. También debe resaltarse la evidente habilidad con la que relaciona e integra discursos provenientes de distintos formatos literarios, de forma que el discurso avanza ágilmente abordando en ocasiones un tema concreto a través de varios autores y en otras concentrándose de manera particular en la evolución intelectual de un personaje como sucede en los capítulos dedicados a Cicerón, Horacio o Séneca. El resultado es una obra que de forma comprensiva y rigurosa ofrece un recorrido más que novedoso por el pensamiento romano que comienza con Catón el Viejo y finaliza con Juliano el Apóstata. La novedad reside evidentemente en la inclusión de temas y autores que tradicionalmente quedan fuera. Pero, como sucede en cualquier estudio que se proponga un objetivo tan amplio como éste, es inevitable que algunos escritores hayan recibido menor atención o hayan quedado simplemente en el tintero. En este caso podríamos destacar, por ejemplo, a Plauto, a Valerio Máximo y a Suetonio. Sin embargo, en ocasiones la exhaustividad va en detri-

mento de la comprensión y sin duda ésta habría sido una de ellas, pues la propia selección —que el autor reconoce en la introducción haber hecho conscientemente— refleja en cierta medida una aproximación personal y por ello propone un recorrido que es ya de por sí una interpretación del pensamiento romano. En este sentido en la introducción se presenta una lectura de su evolución: los romanos sustituyeron la pregunta platónica sobre el ser por cuestiones que apuntaban más bien a resolver el cómo y el para qué, lo que manifiesta cierta inseguridad en la comprensión de sí mismos y de su situación en el mundo, un problema de identidad que está presente en toda la historia de Roma a través de distintas fases.

Este recorrido ofrece un panorama de las meditaciones y las reflexiones de los romanos que podría resumirse del siguiente modo. Durante la República las consecuencias de la transformación de Roma de ciudad-estado en imperio absorben las energías de los autores. Los cambios sociales y culturales que experimenta la sociedad romana en contacto más estrecho con el Mediterráneo desde finales del siglo III a.C. obligan a reconsiderar el valor de una tradición y costumbres que inevitablemente se están transformando. Una pequeña ciudad del Lacio no sólo se convirtió en dueña de gran parte del mundo conocido, sino que fue consciente de su nueva posición, pero lejos de ampliar el horizonte para reflexionar más allá de sus fronteras, su única preocupación fue salvar la República de la profunda crisis que la acuciaba. De este modo, la cuestión de la ampliación de la ciudadanía, las ambiciones y poder de los generales, su enfrentamiento contra el Senado por el liderazgo de la ciudad, el papel del pueblo, el valor y trascendencia de las leyes, y el recurso a los *exempla* del pasado son los temas sobre los que gira la reflexión de los romanos.

El Principado de Augusto pone fin a todas esas inquietudes con la instauración en la práctica de un gobierno unipersonal y la subyugación de la voluntad del Senado. De este modo, aunque la posibilidad de la participación en la vida pública no desaparece para aquellos que quieren ascender socialmente, su relevancia como objeto de reflexión disminuye. Triunfa por el contrario la indagación sobre la conducta privada, la búsqueda de la felicidad individual, y la denuncia y curación de los vicios y pasiones, a la vez que se vuelve la mirada hacia el pasado republicano como algo periclitado, en ocasiones con admiración —como sucede con la figura de Catón el Joven—. Estas cuestiones, sin embargo, son tratadas de forma diversa por los autores. Así, por ejemplo, Virgilio exalta la vida rural y en especial el campesinado itálico, e imagina una Arcadia ideal en la que reina la paz y la felicidad. Horacio, por su parte, siente la necesidad de defender su integridad moral al mismo tiempo que investiga sobre el amor y la inversión de los roles de amante y amado, y sobre la recuperación de los valores tradicionales, que él considera se han subvertido también con los recientes enfrentamientos bélicos. Por otro lado, Séneca, que recomienda el alejamiento de la vida política, teoriza, sin embargo, sobre los principios que deben guiar el comportamiento del gobernante; y sobre todo, abandonando el modelo ideal e imposible del sabio estoico, reflexiona acerca del camino de perfeccionamiento moral del individuo y sobre el control y dominio de las pasiones. La figura de Nerón se perfila como un punto de referencia continuo en su obra implícita o explícitamente, porque como sucede en el caso de Horacio y Mecenas, aunque el problema de la ordenación política del Estado no despierta inquietud, sí lo hace la relación entre el gobernante y el intelectual que se pone a su servicio, una po-

sición que en la República habían comenzado adoptando los filósofos griegos y que ahora ha pasado a manos romanas. La reflexión sobre el pasado tiene también cabida en el pensamiento de los autores imperiales. Lucano, pensando en la guerra civil, ve en él una trágica sucesión de venganzas. El tradicional heroísmo se convierte en simple crueldad, origen de sangrientos horrores, lo que deja entrever el radical nihilismo existencial del autor. Tácito, por su parte, mira hacia el pasado con cierta nostalgia de los valores republicanos. Entiende que más allá del azar siempre es posible desentrañar las razones y causas de los acontecimientos históricos, aunque al mismo tiempo reconoce que la memoria histórica puede ser reinterpretada de muy diversas maneras dependiendo de la actitud de los lectores. Dentro de las cuestiones acerca el individuo sobre las que se reflexiona en esta época cabe destacar también la del dominio de la conducta sexual, algo que había despertado ya preocupación en el I a. C. —en Catulo y Lucrecio, por ejemplo—. Aunque cada autor puede preconizar una solución diferente —Séneca acepta el matrimonio como medio para la reproducción biológica mientras que Ovidio enseña al hombre a saber engañar para lograr sus propósitos de conquista—, en todos ellos se aprecia la misma tensión existente en la cultura romana entre la expectativa social de la procreación y la búsqueda del placer individual; y sobre todo se ve en la mujer una amenaza que esclaviza y en la pasión sexual una pérdida de la autarquía masculina.

A partir de la segunda mitad del siglo II a. C. se hace más patente en el pensamiento romano la renuncia al mundo exterior y la mayor atención a vida interior, lugar en el que se localiza la verdadera libertad del individuo y también donde se encuentra el punto de contacto con lo divino. La meditación filosófica se

convierte, con personajes como Epitecto, en la tarea de buscar la mejor forma de actuar y de disciplinar los deseos, para lo cual es necesario hacer examen de conciencia y conocerse a uno mismo. Marco Aurelio siguió estos preceptos. Sin embargo, en su obra se vislumbra un claro pesimismo existencial al no verse capaz de cumplir con ellos. Observa con desconfianza la posibilidad de seguir el rigorismo moral predicado por la filosofía no sólo como emperador sino también como ser humano y lucha por ver la racionalidad, una providencia rectora, en el caos del mundo circundante. Para escapar de todo ello se refugia en una religiosidad íntima, en la que la divinidad, sin embargo, aparece como algo cada vez más remoto. Ésta es una de las tendencias de los siglos II-III d. C., el concebir a los dioses como una realidad insondable e inefable, lo que obliga a repensar la relación entre la absoluta trascendencia divina y la total contingencia del ser humano. El objetivo de esta reflexión era encontrar la fórmula capaz de actuar sobre las fuerzas divinas con la finalidad de conseguir la salvación del individuo. Tienen cada vez mayor protagonismo los cultos místicos y en general las prácticas religiosas de origen oriental en las que el devoto percibe la relación con la divinidad en términos de amo y esclavo. En este contexto se lleva a cabo una reinterpretación teológica de los textos platónicos que convierte la reflexión teórica en la búsqueda de espiritualidad, de una transformación del modo de ser del individuo. Un resultado de ello es el surgimiento de la gnosis, un conocimiento de los misterios divinos reservado a una elite de iniciados, que permite liberarse del destino, y también la reflexión sobre el mal de Plotino y de Porfirio. La necesidad de controlar las fuerzas divinas, por otra parte, desembocará en la teúrgia neoplatónica como arte de establecer vías de comunicación entre el

hombre y los dioses mediante la utilización de objetos sagrados y símbolos.

Ésta es a muy grandes rasgos una síntesis de los temas que aborda la obra. No pretende ni mucho menos ser exhaustiva, sino simplemente ofrecer una visión general de lo que el lector puede encontrar en ella. La estructura cerrada de los capítulos permite una lectura independiente y selectiva. No obstante, la obra encierra, además, un tema central al que están dedicados algunos capítulos concretos, pero que de forma general recorre todo el libro: el diálogo intelectual y cultural entre Grecia y Roma. En este sentido en numerosas ocasiones el autor se detiene en presentar aquellas líneas del pensamiento griego con las que los romanos tuvieron más contacto, como el estoicismo, para acto seguido analizar en su especificidad la reflexión de los escritores romanos, en la que se observa siempre, como el propio autor señala en la introducción, la tendencia a ver el mundo tal y como es, sin necesidad de transformarlo ni de interpretarlo desde categorías abstractas. Pero, sin duda, la más radical y sugerente innovación que introduce la obra es la consideración de la imagen clásica de Grecia como un producto cultural romano elaborado por la aristocracia².

Este enfoque invierte el tradicional objetivo de los estudios sobre la helenización de Roma, en los que se valora la recepción de la cultura griega, para hacer recaer en la aristocracia romana la decisión e iniciativa de adaptar libremente del mundo griego aquellos productos, que contribuyeron a reforzar su identidad como élite. Pero además extrae la lógica consecuencia de ello: si los romanos discriminaron y adaptaron la cultura griega desde categorías romanas, entonces *su Grecia* es una invención que no corresponde con la realidad histórica; dicho de otro modo, la tradición griega con la que dialogan es algo que ellos mismos crea-

ron y no tanto una realidad previa que les vino impuesta. Como consecuencia de ello, la manida expresión de cultura greco-romana o clásica se ve seriamente cuestionada, o cuando menos debe entenderse, no como una realidad fija, sino como la dinámica interpretación y percepción que romanos y griegos tenían del otro. Esta relación es ejemplarmente analizada en los capítulos sobre la segunda sofística y Plutarco. Es precisamente en ese siglo II d. C. cuando los griegos responden activamente a las expectativas que tenía de Grecia la aristocracia romana filo-helena, especialmente ciertos emperadores, y promocionan y explotan el clasicismo heleno de forma consciente como la esencia de la civilización griega, y al mismo tiempo la base de su propia identidad. Esta tensión desaparece en los capítulos siguientes, sobre todo en el último dedicado a Juliano el Apóstata, en el que se hace hincapié en la defensa que el emperador hizo de la tradición clásica, que en ese momento para él significaba sobre todo el culto a los dioses paganos. Esta aproximación al tema del contacto entre Grecia y Roma como un proceso de continuo diálogo e interpretación mutua, y no simplemente como la aculturación de Roma y la creación de una cultura mixta imperial, es sumamente sugerente y abre una nueva línea de investigación que merece la pena ser explorada para resolver las cuestiones que plantea: si los romanos activamente contribuyeron a crear una imagen del mundo heleno, ¿cuál es exactamente esa Grecia que crearon? y ¿en qué se diferencia de la Grecia histórica?, ¿qué elementos descartaron o desconocieron y cuáles potenciaron como símbolo del helenismo?

En resumen, se trata de una obra novedosa y provocadora no sólo por el tema que aborda sino por el planteamiento desde el que se enfoca la relación entre la tradición griega y los autores romanos. Su

amplitud temática y cronológica lo convierte en una referencia básica. Pero cabría destacar, sobre todo, la habilidad de su autor para comprender el pensamiento romano atendiendo al contexto histórico y a los parámetros dentro de los que este

pensamiento se desarrolló, a la vez que su capacidad para estimular y fomentar en el lector el interés por este tema.

Ana Rodríguez Mayorgas
Universidad Complutense, Madrid

NOTAS

¹ S. Mas Torres, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003.

² Ver también S. Mas Torres, «Catón el Censor y la invención de Grecia», *La construcción ideoló-*

gica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo, D. Plácido (coord.), Madrid, Editorial Complutense, pp. 407-422.

EL COMPROMISO DEL INTELECTUAL

JEAN-PAUL SARTRE: *Defensa dels intel·lectuals* (traducción de Albert Mesures, introducción de Mercè Rius), Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, 117 pp.

No parece arriesgado afirmar que el concepto «intelectual comprometido» encontró su expresión más ajustada en estas conferencias de Jean-Paul Sartre ampliamente difundidas y conocidas en los sesenta y setenta. Su reciente traducción al catalán/valenciano podría parecer un vano ejercicio de nostalgia, ahora que los intelectuales viven en un desprestigio larvado durante más de dos décadas. A esto hay que añadir, como apunta Mercè Rius en la introducción del libro, la autointerpretación retrospectiva de Sartre quien, en una declaraciones de 1970, afirmaba que su propia obra no era popular, esto es, que no cumplía con las estrictas exigencias que él mismo imponía al intelectual, refutando así, con su

práctica, a la teoría. Sin embargo, la lectura actual de los textos sartreanos ofrece la oportunidad de volver a reflexionar sobre las causas del presunto fracaso histórico del compromiso de los intelectuales, sobre la vigencia de esta aparentemente obsoleta institución, así como sobre la posibilidad de aunar literatura y compromiso. Cuestiones, todas ellas, aún no resueltas.

Tal vez el concepto mismo de intelectual, en torno al que reflexiona Sartre en estas conferencias de 1965 en Japón, sea en exceso deudor de la tradición marxista apenas en boga en el espacio público desde hace, cuando menos, tres lustros. El intelectual es, ahora, el que se equivocó durante el estalinismo, el que se adhirió a la Revolución Cubana y no se desmarcó de ésta después del caso Padilla, el que mantuvo el dogma de la sociedad de clases a pesar del fracaso soviético. Así, podemos decir que, los escritores, periodistas y académicos que en la

actualidad pretenden ejercer de conciencia colectiva a través de las páginas de opinión de los periódicos, son exintelectuales que han superado sus entusiasmos de juventud, y que practican la denuncia como opinadores prestigiosos que ya no se arrojan el liderazgo espiritual que antaño parecía corresponderles. El intelectual previo al evento histórico iniciado en 1989 ha perdido credibilidad y legitimidad en el orden liberal imperante, en el que se ven con desconfianza las soluciones propuestas por una élite espiritual que se atribuye un saber superior al del pueblo. El intelectual de izquierdas, progresista, socialista o comunista presente aún en la opinión pública se hace sospechoso de autoritarismo o totalitarismo cuando no otorga a la democracia el patrimonio de las decisiones colectivas vinculantes. En cambio, los intelectuales moderados son considerados en la actualidad el único modo políticamente correcto, léase, liberal o socialdemócrata, de criticar a las instituciones adoptando ya la perspectiva de los desfavorecidos ya la de la libertad.

El texto de Sartre tiene tres partes claramente diferenciadas. En la primera, define al intelectual como el experto en algún ámbito del saber que se mete donde no le llaman y que se aprovecha de su notoriedad para opinar sobre asuntos en los que no es especialista, como el caso de un físico nuclear que criticara el uso bélico de esta energía. Puesto que estos técnicos han sido formados y elegidos por la clase hegemónica, Sartre sostiene que no pueden sino actuar en beneficio de esta misma clase. Una lectura actual que tome en serio los derechos liberales debe cuestionar, aunque sea únicamente sobre la base de principios normativos, la verdad de este aserto, pues las mismas libertades burguesas dotan al intelectual de instrumentos para sobreponerse a los poderosos. Con todo, sí que se debe aceptar que

en el intelectual, bien sea que se mantenga apegado a los valores e intenciones de la burguesía que ha hecho de él lo que es, bien sea que haga uso de las libertades burguesas para desprenderse de este encadenamiento ideológico, se encarna el desgarramiento interno de los burgueses, pues se hallan manifiestamente atrapados en un particularismo de clase (dependencia de los poderosos) defendiendo al mismo tiempo valores universales (todos los humanos son iguales). Así pues, Sartre concluye la definición del intelectual como aquel que está habitado por una contradicción entre su técnica universalista y la ideología dominante, manifestándose de este modo en él las contradicciones fundamentales de la sociedad, a saber, los conflictos de clase.

En la segunda sección Sartre especifica la función del intelectual, que partiendo de su singularidad enraizada en los prejuicios de clase debe aspirar a una universalidad que «está perpetuamente por hacer» (61). En su praxis el intelectual debe contar con el conjunto de las clases explotadas en la senda hacia el advenimiento futuro de una sociedad de hombres libres. Por tanto, el intelectual debe rechazar los argumentos reformistas y la moderación, pues si se mantiene en ellos no hará otra cosa que aceptar los principios de la clase dominante. El radicalismo, el rigor dialéctico y la identificación con las clases oprimidas son pues sus únicos guías, para alejarse de sí mismo y de su ideología implícita. Las clases desfavorecidas son las que le permiten comprender los resortes de la sociedad, pues desde abajo se observa la base de explotación sobre la que se sostiene la burguesía: la violencia soportada, el trabajo alienado y las necesidades elementales. Desde esta perspectiva el intelectual puede hacer del pueblo una fuerza revolucionaria, si logra superar la desconfianza que genera en las clases populares que lo ven

como un representante de los dominadores, de cuya ideología no podrá nunca deshacerse pues es esta misma la que ha hecho de él lo que es. La frase clave en su presentación de las funciones del intelectual se encuentra justo al final de la segunda sección, en la que articula dos conceptos centrales de las estrategias de justificación normativa de todo orden político: democracia y libertad. Por lo que se refiere a la primera, la versión sartreana es la socialista, a saber, los derechos abstractos de la democracia burguesa deben ser sustituidos por los derechos concretos de la democracia socialista, o sea, la práctica de la democracia debe ser real no meramente normativa, por ello la función del intelectual no se debe limitar a la crítica sino que implica necesariamente una práctica. El concepto de libertad lo aplica asimismo a esta sociedad revolucionaria en la que debe concretarse «la verdad funcional de la libertad», afirmación harto críptica pero enmarcada en este proyecto de sociedad sin clases.

La conferencia más arriesgada del libro es la tercera, enmarcada bajo el título ¿es el escritor un intelectual? Sin decirlo explícitamente, Sartre trata de su propia labor como escritor, y se pregunta en qué medida el compromiso, *engagement*, puede convivir con las ambiciones literarias de los intelectuales escritores. Esto es ¿puede darse un compromiso sin sacrificar la escritura? ¿Puede la escritura someterse al imperio de la revolución? ¿Qué queda entonces de la creación? El escritor como intelectual lo es en tanto que escritor, cuando escribe, no cuando se sirve de su prestigio literario para, junto con los actores o cocineros, encabezar las protestas públicas y las manifestaciones ciudadanas. Parece como si la vieja diatriba entre los partidarios del arte comprometido y los de *l'art pour l'art* resonara en este interrogante. Como señala Mercè Rius en la in-

troducción, Sartre se halla en «sintonía con autores como Blanchot o Barthes» pues defiende una escritura que «no se satisface con significaciones explícitas». Lo que une, según Sartre, a los autores contemporáneos, es que trabajan con el lenguaje común, que se dicen a sí mismos a través del lenguaje, que dejan que la materialidad del lenguaje (y, citando de nuevo a la autora de la introducción, el «silencio nacido de las palabras») nos diga. En este sentido, cabe afirmar que Julio Cortázar es más un intelectual comprometido cuando escribe *Rayuela* y su dejar-hablar-a-las-palabras que cuando se moviliza ideológica y explícitamente con *El libro de Manuel*.

En los escritores se pone de manifiesto la contradicción que Sartre atribuye a los intelectuales, pues el escritor «quiere ser una presencia invisible pero *sentida* en sus libros», lo cual hace que en su obra se aúnen la universalidad singular con la singularidad universalizante, esto es, la singularidad histórica del autor con la universalidad de sus intenciones; determinación y libertad al unísono coartan e incitan al escritor/intelectual. La obra que crea el escritor será, pues, ambigua, no unívoca.

Es cierto que, para Sartre, la obra del escritor/intelectual no debe ser popular, y que cuanto más pretenda serlo explicitando su «mensaje», menor será su valor literario. En realidad, no afirma que el escritor sea el prototipo del intelectual, sino una de las formas que éste puede adoptar. En la obra literaria no se da el encuentro del escritor con el pueblo, sino con el lector. En la literatura van a confluir ambas libertades creadoras, confrontándose el lector consigo mismo «como si estuviera en el mundo libremente encarnado» (107), a saber, responsabilizándose de su propia existencia. La literatura que desafía de este modo al lector mantiene, por tanto, su función social, ergo, es la del in-

telectual. Esto no empece, sin embargo, para que una vez redactada la novela o la obra literaria en cuestión, este escritor/intelectual desempeñe su responsabilidad revolucionaria de otros modos, liberando

así a la literatura de la exigencia espuria de comprometerse o morir.

Daniel Gamper Sachse
Universitat Autònoma de Barcelona

MACHADO Y LAS GALERÍAS DE OCCIDENTE

AGUSTÍN ANDREU: *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, Valencia, Pre-Textos-Universidad Politécnica de Valencia, 2004, 313 pp.

Son diversas y complementarias las lecturas que cabe hacer de este libro reciente de Agustín Andreu. En primer lugar y como su título indica de manera explícita, el lector podrá encontrar en él una amplia y densa reflexión sobre un pensamiento tan singular como el de Antonio Machado, a medio ir y venir, siempre, entre la intuición poética, la invitación a formas de raciocinio distintas de las convencionales y una asunción del saber religioso liberada de dogmatismos y moldes eclesiásticos. En definitiva, un pensamiento heterodoxo cuyas galerías Agustín Andreu recorre sin otro equipaje que su propio saber, amplio y generoso. Referencias como *De un cancionero apócrifo*, *Los complementarios* o *Mairena póstumo* orientan dicho recorrido, siempre bajo el signo de la «otredad». «La esencial tendencia del ser hacia el otro y lo otro» —según el título de la primera de las tres partes de que consta el libro— se reconoce entonces en una concepción de sustancia o mónada plural en su simplicidad, heterogénea en su unidad, activa en su padecer, tendida hacia un afuera que sigue siendo adentro, creadora de objetividades no instrumentales y abiertamente intersubjetiva, a contrapelo de su tópica y

tentadora interpretación en clave solipsista. A la equívoca metáfora al uso del espejo, que reduce la mónada a pasividad pura, cabría contraponer así aquella otra metáfora de la esquina, pues «donde está una esquina no puede estar otra, y la esquina recibe la belleza de todo el edificio y la expresa hacia lo otro desde su lugar propio incluyendo a todo lo del lugar» (p. 25, nota 5). El pensamiento machadiano no hace sino recoger, meditar y desplegar tal expresión.

La referencia leibniziana es más que obvia, pero no se trata de un Leibniz al uso o sencillamente racionalista, sino de otro menos convencional y más vital, liberado del estereotipo solipsista, ajeno a teodiceas trascendentales y abierto a lo otro de la razón, que Andreu ha explorado largamente en trabajos anteriores bien conocidos. De ahí una segunda lectura posible del presente libro, al hilo de la casi constante presencia de Leibniz, que a buen seguro habrá de interesar a los estudiosos de su obra. Y también una tercera, centrada en la tentativa de otra modernidad, pues este Leibniz que Machado y el propio Andreu meditan no es más que uno de «esos modernos sin moda» (p. 250) que, al igual que Shaftesbury, Lessing o Krause han escrutado los laberintos de esa otredad y han pensado la unidad del mundo sin humillar a ninguno de sus habitantes. En torno al leibnizianismo de Machado se articula así una

«lógica lírica» (p. 49) o una «lírica erótica» (p. 69), que ha ido cavando sus propias galerías a contrapelo de la lógica instrumental inscrita en la modernidad triunfal; aquella cuyos rumbos y derroteros fraticidas quieren desandarse a lo largo del libro, en medio de un diálogo crítico con algunos de sus padrinos. La segunda, parte especialmente, gira en torno a ese «cierto hombre occidental» (pp. 151-180) que, desde Descartes y Hobbes hasta Darwin, pasando por toda suerte de dialécticas ideales y materiales, se reconoce en un «enfermizo individualismo, gnoseológico y metafísico» y en «un tipo de comunidad fantasmal» (p. 119), compuesta de sujetos-propietarios cuya actividad se agota en hueca exterioridad y cuyo intercambio se resuelve en términos de rapacidad o confrontación anegadora. En este caldo de cultivo, en base a principios de dominación y selección natural, en función de polaridades dialécticas, irá construyendo ese cierto hombre occidental —que es un *homo polemicus*— toda una metafísica de la belicosidad, cuya eclosión inminente bien detectó Machado. Se repara así en la guerra de España, que Machado vivió con tan amarga lucidez, a punto ya de iniciar su último viaje, y en cuyo horizonte transnacional se irán dibujando algunas expresiones recientes de ese *homo polemicus*: el *sportman* de la diplomacia británica, que tan bien supo calcular sus jugadas en el ajedrez español haciendo valer su «pragmatismo hipócrita» (p. 169), su «escepticismo de radio corto» (p. 173) y su «arte del liberalismo» (175). O, más aún, el *homo germanicus*, que, no contento con estas estrecheces, cambió el tablero de ajedrez por un campo de tiro llevando hasta sus últimas consecuencias la negación misma.

Pero, como el título del libro indica de manera asimismo explícita, no sólo está en juego la modernidad. También lo está su raíz cristiana. Tras la lectura de la

modernidad y sus falsas salidas asoma —en cuarto lugar— una lectura de Occidente en la que el cristianismo, al margen de sus dogmas estatutarios, sus fijaciones canónicas y sus momificaciones romanas, adquiere una relevancia filosófica singular. Machado fue un cristiano «confeso, no confesional» (p. 140), y en torno a su cristología transcurre la tercera parte del libro, en la que confluyen algunas meditaciones iniciadas en las partes anteriores. Un cierto cristianismo —trascendental, «solipsistizado» y «antitrinitario»— nutrió a ese cierto hombre occidental cómplice de la barbarie, pero también al *homo fraternus* de las galerías. Los «modernos sin moda» de Machado se reconocen entonces como interlocutores de la otredad que el cristianismo aportaría a Occidente, a contrapelo de la racional universalidad helénica y en sintonía, más bien, con ciertos flujos de Oriente. A contrapelo asimismo de la teología creacionista y del logos demiúrgico veterotestamentario, en favor de una teología que asume la nada en el seno mismo de la otredad plena —esto es, como infinitud de posibilidades aún no realizadas— y que dialoga con tradiciones herejes.

En definitiva, la suerte de la modernidad se jugaría ya en su inspiración cristiana. ¿Otra modernidad, otra secularización? Esta lectura de Occidente a partir de su inflexión cristiana sugiere desde luego la pregunta y es aquí donde experimento cierta inquietud, pues las respuestas señaladas quizá no pasen tanto por la tentativa de otra ilustración como por la asunción —tan arriesgada— de un cierto gnosticismo —que Agustín Andreu detecta bien en la reflexión machadiana—. Quizá ello explique cierta alergia a la política —identificada con la instrumentalización de la vida—, en favor de una condición humana casi exclusivamente metafísica. Es decir, la sugerencia de una secularización dife-

rente no llega a traducirse en un replanteamiento —tan actual, por lo demás— de las relaciones entre religión y política. ¿Es que no cabe la política en las galerías? Desde Machado se despeja con claridad otra lectura de la modernidad, del cristianismo y de Occidente, pero, ¿cuál es su alcance crítico? ¿se puede responder a la barbarie desde una razón contemplativa? Política machadiana la hizo María Zambrano, cuya razón poética —muy presente a lo largo del libro— fue también una razón cívica —y por momentos, en los más comprometidos, incluso una razón armada, aunque fuera para organizar la guerra contra la guerra—; pero también es cierto que después de *Persona y democracia* —y acaso *La tumba de Antígona*—, cuando esta razón poética alcanza cotas de madurez, la política quedará orillada y se verá desplazada por otras inquietudes mucho más próximas al saber religioso y hasta esotérico. En definitiva, ¿por qué la filosofía española ha derivado tanto hacia la teología y la religión, en detrimento de la política, cuando ha querido ser heterodoxa o cuando ha querido hacer su propia reconstrucción de la modernidad? *El cristianismo metafísico de Antonio Machado* me suscita también esta pregunta, cuya formulación, bien es cierto, admitiría severos

matices, pues ¿acaso no fue precisamente otra secularización con política lo que persiguió el krausismo, mismo, por cierto, del que Machado tanto bebió? Entre el panenteísmo krausista —asimismo presente entre muchas líneas del libro— y sus traducciones político-pedagógicas por una parte, la razón poética de Zambrano por otra, se expulsa la otredad machadiana y he ahí, precisamente, la invitación a una nueva lectura del libro. Los estudiosos del pensamiento español también encontrarán en él ricas claves hermenéuticas, y no sólo, obviamente, para afrontar la densa reflexión machadiana, sino también para divisar algunos de sus horizontes con lentes menos convencionales de las habituales. En medio de ese pasado inmediato recogido en el bagaje panenteísta de la pedagogía institucionista y la inminencia de los itinerarios zambranianos, asomarán, entre otros, el Unamuno del cristianismo agónico y el Ortega de las creencias.

Y caben, por supuesto, muchas más lecturas, pues los libros de Agustín Andreu son monádicos y abren perspectivas inagotables. Éste es buena muestra.

Antolín Sánchez Cuervo
Instituto de Filosofía - CSIC

UN VIAJE DE SIGLOS

CARLOS PARÍS: *Memoria de medio siglo*, Barcelona, Península, 2006.

Estamos en un momento en que es frecuente la llamada a recuperar la memoria histórica. Los historiadores nos advierten continuamente que no es lo mismo memoria que historia. Nada más

cierto pero hay que añadir que ninguna interpretación histórica es neutral. Todas las interpretaciones existentes están cargadas de ideología y no es la menor la ideología que llama a volver a enterrar los recuerdos molestos que no encajan con los parámetros de la transición a la democracia.

Es igualmente cierto que, al optar por un marco general en el que encajen todas las piezas, se pierden muchos datos significativos y se malinterpretan muchas actuaciones. Por todo ello es de gran valor la publicación de memorias donde los personajes públicos van dando cuenta de los avatares de su existencia y, lo que es más importante, del sentido que han querido dar a sus acciones. En el campo de la filosofía contamos con algunas memorias importantes como son las escritas por José Luis Aranguren *Memorias y esperanzas españolas*; Julián Marías *Una vida presente*; Pedro Laín Entralgo *Descargo de conciencia* y Enrique Tierno Galván *Cabos Suelos*. En las generaciones posteriores de Fernando Savater *Mira por donde* y Eugenio Trías *El árbol de la vida*.

Existe, sin embargo un cierto vacío en la generación intermedia entre Aranguren y Savater, en esa generación a la que pertenecen Carlos París, Manuel Sacristán, Miguel Sánchez Mazas, José María Valverde, Emilio Lledó y Gustavo Bueno.

La obra de París viene a suplir este vacío. Digamos, en primer lugar, que es una obra de la que aparece un primer tomo que abarca desde 1925 hasta 1979. Se anuncia un segundo volumen con las reflexiones posteriores. París pertenece a una generación que se forma intelectualmente en los años cuarenta. Llega a catedrático muy joven (25 años) y evoluciona desde un falangismo juvenil hasta la militancia en el partido comunista en los años setenta. Por la obra van pasando la universidad imperial de los años cuarenta, las grandes esperanzas de los sesenta y el tránsito a la democracia en los setenta.

¿Cómo se formaron aquellos jóvenes en los años cuarenta? Tras la victoria en la guerra civil el bando franquista se cebó especialmente en el ámbito de las facultades de filosofía. Estas fueron tomadas

por eclesiásticos que deseaban borrar todo recuerdo de la época orteguiana. Así como en otras facultades algunos catedráticos se remitían al legado orteguiano (Maravall, Díez del Corral) no fue éste el caso de las facultades de filosofía, especialmente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, hasta la llegada de Aranguren en 1955.

El joven Carlos París conecta con otros jóvenes como Miguel Sánchez Mazas, José Luis Rubio, Francisco Pérez Navarro y José María Valverde y juntos van formando un grupo que intenta conectar el falangismo juvenil con el espíritu católico. Por la obra aparecen tanto los catedráticos que les marcaron en su formación como Santiago Montero Díaz; los profesores que les ayudaron como el Padre Mindán y especialmente los referentes en el campo religioso como el Padre Llanos. Es a partir de la experiencia como se va fraguando la nueva conciencia. El contraste entre la retórica oficial y la realidad social del régimen franquista les llevará a engrosar las filas de la oposición democrática, unos en el campo socialista como Miguel Sánchez Mazas y otros en las filas del PCE como Carlos París. Eran hijos de los vencedores pero prefirieron compartir la suerte de los hijos de los vencidos para ir elaborando juntos plataformas de oposición a la dictadura.

Fue una generación sin maestros, que tuvo que articular su pensamiento de una forma autodidacta. Una generación que conecta con la evolución de los miembros de la generación anterior que también pasarán de formar parte de los vencedores a engrosar las filas de la oposición como fue el caso de Pedro Laín Entralgo, de Dionisio Ridruejo, de José Luis Aranguren o de Joaquín Ruiz Jiménez.

Dentro de esta generación Carlos París ha logrado marcar un perfil propio

combinando una triple preocupación: un interés por la reflexión científica; una preocupación por la temática religiosa y un fuerte compromiso político. Con Miguel Sánchez Mazas crea París el departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia en el Instituto de Filosofía del CSIC publicando una revista pionera (*Theoría*). La actividad antifranquista de Sánchez Mazas que le conducirá al exilio impidió desgraciadamente la continuidad de este proyecto.

En distintos libros como *Hombre y Naturaleza*; *Mundo técnico y existencia auténtica*; y *Ciencia, conocimiento y sociedad* volverá París sobre estos temas. De esta preocupación vinculada a la Filosofía de la Ciencia pasará París a establecer una reflexión acerca de Unamuno en los años sesenta. Su compromiso político cada vez más acentuado le llevará en los años ochenta a publicar su obra *Crisis de la civilización nuclear*.

No son éstas, sin embargo, unas memorias centradas únicamente en la evolución de la vida intelectual de París sino que aparecen continuas reflexiones acerca de la evolución de la sociedad española en todos estos años sin descuidar el relato acerca de su vida íntima.

Podemos destacar quizás la visión acerca de la universidad. De la universidad imperial de los años cincuenta cuando llega como joven catedrático a Santiago de Compostela, hasta la creación del departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, pasando por su estancia en la Valencia de los años sesenta participando en aquella prometedora facultad de filosofía.

Al crear una nueva facultad de filosofía en Madrid París pudo dar cobijo a muchos de los profesores de filosofía que no encontraban hueco en la Universidad Complutense: Javier Muguerza, Fernando Savater, Alfredo Deaño, Valeriano Bozal, Javier Sádaba, Julio Bayón, To-

más Pollán, Diego Núñez, Pedro Ribas, Santiago González Noriega... La creación de aquella facultad no estuvo exenta de problemas. Todos los avatares ocurridos cuando se produjo la expulsión de algunos de estos profesores por aquel ministro de Educación de infausto recuerdo que fue Julio Rodríguez aparecen relatados con humor en este libro de Memorias.

Todos estos hechos son conocidos por los que vivimos aquellos momentos pero son desconocidos por las generaciones posteriores que han ido realizando un acercamiento a la filosofía cada vez más alejado de la reflexión acerca de la historia de su propio país y de la circunstancia en la que se produce el pensamiento. Se ha ido generando un pensamiento sin conexión con la realidad social, sin vinculación con la historia presente, donde no existe preocupación por las mediaciones políticas.

La generación de París era muy distinta. En su obra se refleja muy bien el esfuerzo por conjugar una aportación original en el campo de la filosofía de la ciencia con el propósito de vincularse a la praxis política. En los años juveniles recorriendo los suburbios de Madrid, participando en el servicio del trabajo del Padre Llanos, o incluso incardinándose en la clase obrera trabajando como minero. Ese esfuerzo católico-patriótico es el que les hace a ir acercándose a la España de los vencidos, a los que tienen que ocultar su nombre, a los que no se atreven a mostrar sus ideas, a los que van apareciendo poco a poco en el movimiento universitario, en la reconstrucción del movimiento obrero, en las plataformas culturales y en los movimientos eclesiales.

Me parece muy oportuno el relato de París porque estamos en un momento en el que corremos un doble peligro: desconocer lo que significó el franquismo y no ser capaces de comprender como se fue

constituyendo el antifranquismo. Últimamente vemos como algunos son capaces de recordar el pasado fascista de figuras emblemáticas de la cultura española del siglo veinte. Pensemos en Ridruejo, en Laín Entralgo, en Tovar. Es muy justo recordar el fascismo de los años cuarenta pero también lo es insistir en que abandonaron el barco del régimen cuando era difícil y arriesgado, cuando se podía perder la cátedra, acabar en la cárcel o marchar al exilio. Sin ese reconocimiento corremos el peligro de hacer buena la admonición de los franquistas que acusaban a los «nuevos liberales» de tráfugas que querían abandonar el barco y borrar su pasado. Desde esta perspectiva lo coherente era haber sido fieles a la dictadura hasta el último suspiro del dictador. Gracias a que algunos fueron infieles pudo haber oposición democrática en España.

Sigue siendo un tema polémico saber cómo se produjo la evolución de aquellos jóvenes católicos y patriotas, llenos de espíritu imperial, dispuestos al ascetismo y a la mística que rompieron con su formación y pasaron a engrosar las filas del socialismo y del comunismo. París dice que el talante revolucionario era el mismo aunque los contenidos cambiaron enormemente. Tiendo a pensar que eran ya otros y su talante también. Quizás en el recuerdo uno imagina la continuidad de sí mismo pero en la mirada externa lo que sobresale es la ruptura de contenidos y actitudes.

La personalidad de París es distinta a la de la generación anterior de comunistas que habían vivido la guerra civil como Santiago Carrillo, Manuel Azcárate, Fernando Claudín, o Adolfo Sánchez Vázquez. También es distinta a la de miembros de su generación como Manuel Sacristán o la Gustavo Bueno. Lo es porque no parte de la derrota como Sánchez Vázquez ni por tanto de la vivencia del transterrado, pero tampoco cree en

una filosofía sistemática como Gustavo Bueno, ni se incardina en el partido comunista como dirigente como Manuel Sacristán. París aparece como el compañero de viaje que apoya las revistas culturales, que da soporte a los profesores represaliados, que lucha por crear las condiciones para una universidad democrática.

Cuando llegan las primeras elecciones decide apoyar las listas electorales del Partido Comunista como independiente y decide posteriormente incorporarse al partido como militante. Posteriormente vivirá desde el interior las sucesivas crisis del proyecto eurocomunista.

El caso de París es peculiar porque no quiere aparecer como filósofo marxista, sino como filósofo y marxista, es decir como alguien que elabora una filosofía antropológica muy personal y a la vez decide llevar su compromiso político hasta la inserción en el partido.

La visión de París de la transición es crítica a la luz de su defensa de un modelo alternativo a la política de bloques militares, cercano a la nueva izquierda de los años sesenta. En su conversación con Azcárate aparece esta identificación con el espíritu de los nuevos movimientos sociales.

Por ello si el libro es importante para contestar a la pregunta de cómo llegó aquella generación a romper con el franquismo también lo es para conocer cómo valora la transición política uno de los intelectuales con mayor protagonismo en aquellos momentos fundacionales de la nueva democracia.

No quisiera terminar sin hablar de la reflexión sobre su vida personal. El hombre que soñaba de joven con dedicarse a la teoría y a la acción, sin ataduras familiares y viviendo una vida intensa pero corta, ha cumplido ochenta años, ha tenido cuatro hijos, ha sufrido la terrible prueba de la

perdida de su primera mujer cuando era muy joven y la tragedia de la muerte de su segunda compañera cuando estaba en plena madurez. La fuerza con la que narra el desgarramiento de su vida ante la visita inesperada y repetida de la muerte, es realmente impresionante. Son páginas donde el filósofo profundo que es Carlos París va recordando a Job, a Epicuro y a Unamuno, y donde expresa con gran rigor el choque entre el materialismo del hombre de ciencia y la esperanza del hombre religioso.

Memorias pues de un hombre con gran sensibilidad política, de un filósofo con enorme vocación científica, y de un ser humano atravesado por la tragedia personal. Memorias que en ocasiones ha-

cen reír ante el recuerdo de todo tipo de anécdotas que remiten a otro tiempo y a otro país, y que, en otras, nos hacen enmudecer ante la dura experiencia de esos momentos sombríos que rompen una vida feliz,

A pesar de tantas pruebas aciagas del destino Carlos París se recuperó de tanto dolor. En el próximo volumen dará cuenta de sus avatares posteriores, de su relación con los movimientos Anti-OTAN, con la revolución Sandinista y con el movimiento feminista. Algunos ya lo estamos esperando.

Antonio García Santesmases
UNED, Madrid

LA POLÍTICA COMO INTERPRETACIÓN DE LA VIDA EN COMÚN

PATXI LANCEROS: *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005, 237 pp.

Así como, en lo que respecta al análisis político del presente, cabe afirmar que no podrá ofrecérsenos éste nunca bajo una figura acabada o una perfecta interrupción en la idealizada plenitud del tiempo, no es menos cierto que hay escrituras y análisis del presente político que persiguen envolver figuras certeras de instantes limitados y, por ello, perfectos.

Si el ámbito de la política «exige el presente como tema y problema» (como afirma el autor en su introducción, cf. p. 13), el desafío de la escritura en torno a los problemas filosóficos a través de los cuales pensar certeramente la actualidad de la política puede afrontarse, entre otros lugares, desde la complejidad de la escritura. Así es, hay ensayos en los que

se aprecia la voluntad de escritura de su autor, el gusto por una sobriedad que no desdeñe una actitud prolija y generosa —como la del pintor impresionista que pincela sus propias pinceladas para dotarlas de una forma de espesor que sólo cabe adquirir por medio de lo que, en el campo del pensamiento, se llama reflexión— con las posibilidades de la lengua: frases cortas cuyo rigor semántico no radica únicamente en la expresión directa de una idea sino, por ejemplo, en la elección de un verbo que encierre varios sentidos, o en la intercalación de un paréntesis que obligue a deambular al lector hacia el camino opuesto por el que ya marchaba; o bien, por el contrario, inclinándose hacia lo múltiple, el pliegue barroco y la expresión suya bajo subordinadas en las que se hilvana, junto a la idea, un recorrido posible para ésta: diseñado conforme a su complejidad, polisemia, inestabilidad, in-

tempestividad o, incluso, su crudeza y su ironía. A mi modo de ver, *Política mente. De la revolución a la globalización* da buena cuenta de esa voluntad de estilo.

Política mente es un libro compuesto por ocho trabajos en torno a cuestiones de filosofía política —mas no sólo— que tienen por objeto el análisis de algunos de los problemas de la filosofía moderna y sus consecuencias en la línea del tiempo. Línea reflexiva aquí, henchida tanto de un *futuro pasado* como de un pasado presente, y que, por mor de las implicaciones hermenéuticas, la comprensión histórica y la perspectiva audaz y genealógica de la misma, cabría aventurar que acaso para aquella otra línea unidireccional y triunfante del tiempo quepa imaginar una suerte más compleja; tal vez, y desde cierto punto de vista, más incierta, si bien más veraz en tanto temporánea.

Para los ocho capítulos ha encontrado el autor un título y una resonancia o evocación (como sabemos, el pensamiento da con imágenes, con metáforas, cuyo poder descriptivo invita, después, a bosquejar o extraer la reflexión en ellas ensemillada... o viceversa; y le corresponde al filósofo el gusto por hallar lo insito en cada formulación; aquí, las enumeramos añadiendo la disyunción a fin de evitar equívocos): La lógica del volcán o La imagen de la sociedad, Revolución o El mito de la modernidad, Hacia la guerra perpetua o La política del miedo y el miedo de la política, La cabeza del rey o Dos modelos y un error, Políticas de la ficción o La identidad, la diferencia, La decisión de Europa o Ni identidad, ni Estado, ni comunidad, *All that is solid* o Política(s) de la Globalización (y viceversa), Como el arco y la lira o Pensar (en) los tiempos que vienen.

La lógica del volcán. La imagen de la sociedad comienza recordándonos la definición que en el Diccionario de la Real Academia de la lengua Española se lee de «magma» (2. *Geol.* Masa ígnea en

fusión existente en el interior de la Tierra, que se consolida por enfriamiento).

Una imagen esta que obtuvo su pregnancia teórica en virtud de la aplicación que le diera Castoriadis a la luz de su investigación en torno al imaginario colectivo que, solidificado, instauraría el significado de «lo social» (entendido por Lanceros como lo imaginario radical instituyente y desplegado en el dominio de la cultura y de la sociedad), siempre dispuesto en su fondo según la lógica no del progreso lineal, definido y determinado, sino según la lógica del volcán: una «ficción poiética», así acierta a describirla Lanceros.

Siguiendo más a Harold Bloom que al propio Castoriadis, Lanceros propone pensar que en cada proceso social existe un fondo o fondos conflictivos (ígneos, eruptivos) que «crean novedad y hacen historia» (p. 36); y extrae un rendimiento semántico ulterior cuando añade que no sólo cada comunidad social es una comunidad cuya imagen irrumpe y es inventada: también las tradiciones nacionales (siguiendo en su argumentación a B. Anderson) son «tradiciones inventadas».

Revolución. El mito de la modernidad es el análisis de lo que Lanceros llama «nuestro paisaje de sujetos modernos» (p. 44), un paisaje que ha sido decidido por el mito de la Revolución. Un mito del tiempo y de su medida, un mito que engendró la Historia, y que se presentó invariable y riguroso como la revolución copernicana: una revolución que era, al tiempo, ley. El autor da en este capítulo con una metáfora que, en la propia historia de la filosofía moderna e ilustrada, se ha visto colmada de sentido (tal vez, incluso desbordada), pues, ciertamente, Kant y Hegel extrajeron de los procesos revolucionarios conclusiones que su pensamiento comprobaba del todo manifiestas en el seno de aquéllos proce-

sos: así, la Idea de la Historia o una Historia de la Idea (p. 48).

En *Hacia la guerra perpetua. La política del miedo y el miedo a la política*, Lanceros investiga las consecuencias derivadas de la concepción hobbesiana de la condición radical del género humano: la disposición hacia la guerra preventiva, la comprensión del Estado absoluto como una necesidad resultante del miedo (o tal vez, del miedo al miedo), la inseguridad y, en definitiva, la construcción de una «filosofía política severa» basada en la terrible fraternidad con que a aquél le cupo en suerte pensar la pesimista vinculación entre los hombres, a saber: su condición de descendientes de Caín.

Lanceros examina, a través de Michael Foucault —más también a partir de Carl Schmitt, y los estudios de Antonio Rivera y José Luis Villacañas—, la oposición entre naturaleza y gracia, y el abismo entre las dos ciudades que, en el contexto de una interpretación, en clave política, del mito de la caída no podía por menos que generar una concepción del Estado como figura omnipotente, resultado de un recurso (ciertamente sofisticado) a la trascendencia.

A partir de todo ello, Lanceros justifica lo que llama «momento hobbesiano» o realismo político, esto es, el resultado de una dogmática pesimista cuyo colofón es la apología desmesurada de las formas absolutas de una dominación de todo punto merecida a la luz de la antropología hobbesiana. Ello da lugar al mito de la capacidad normativa de la fuerza (otra fuerza normativa de la razón). La hipótesis explicativa (y crítica) del realismo político —fórmula que se inspira en J. G. A. Pocock— sirve para hacer examen de la actual «libertad bárbara de los Estados» en un mundo globalizado.

¿Es posible pensar un mundo futuro sin naciones a partir de la imagen de un

mundo globalizado? El problema del fenómeno (histórico) de las naciones (sin una historia, sin una teoría) es el problema abordado bajo el título de *La cabeza del rey. Dos modelos y un error*. Existe una conexión evidente (para ello basta explorar las tesis de Emmanuel Sieyes acerca del Tercer Estado: recurso empleado por el mismo Lanceros) en torno a la constitución del significado de la nación y el poder, así como del sentido y funciones de las viejas monarquías: «El principio político de la nación, el que la crea [...] es la transferencia de la soberanía: la cabeza del rey» (p. 90).

Hay varios problemas colindantes con la consabida dotación —de que es objeto el concepto de nación— de una legitimidad política plena a la vista de que éstas, las naciones, no tienen historia [en el sentido de que, como sostiene Lanceros, pese a la reivindicaciones historicistas o tradicionalistas con que se suelen describir los nacionalismos, de hecho, las naciones son instituciones que se instituyen «sin la historia» (p. 85)], a saber: la preocupación en torno a la unidad y, consiguientemente, el problema de la constitución de las identidades individuales y colectivas, además de la gesta de una concepción de la *res publica* en la que el súbdito se describe como soberano. Esta problemática versa, en definitiva, en torno a la contradicción inherente a toda monarquía jurídica; puede sostenerse sin temor que, a raíz de semejante contradicción, los «dramas de la identidad» (p. 111) estaban, con ello, servidos, y los ha habido muy variados.

En *Políticas de la ficción. La identidad, la diferencia* se da cuenta de ello. Y en el capítulo *All that is solid. Política(s) de la Globalización (y viceversa)* se describen problemáticas emparejadas, a saber: la alteración de pautas descriptivas y la transformación del concepción de nor-

matividad, mas también de las formas de vida, etc., que supone la modernidad; a lo que ha de sumarse los flujos de movilidad de la modernidad tardía, los mecanismos enfermizos de seguridad, división y protección entre continentes, y la historia del Estado como historia de la relación contractual fundada en el temor y en el anhelo de seguridad, así como la historia de la despótica situación en la que se encuentra la política: cuando el mercado regula y legisla.

Se explora en *Políticas de la ficción. La identidad, la diferencia* el hallazgo político de las identidades humanas como identidades colectivas —frente al modelo moderno de la identidad del sujeto como portavoz de la humanidad en su conjunto. Explora el autor la sugestiva temática de tres posibles identidades: la individual o personal (y habría que establecer, a juicio nuestro, si existen distingos sustantivos o no entre una y otra), la identidad colectiva (sobre la que pivota, de hecho, el fascinante problema de la existencia de la memoria histórica) y la identidad universal.

A juicio nuestro, estas categorías resultan de una complejidad tal que la mayor parte de los conceptos básicos de la filosofía moderna, mas también de la filosofía ilustrada de la historia podrían repensarse, con ello, de nuevo —no sólo a la luz del problema de la institución de las naciones, o del subsiguiente problema de los nacionalismos o las teorías sobre el Estado. Aquí, sin embargo, el autor se plantea cómo conseguir que el espacio público pueda abrazar (y no sólo tolerar) diferentes identidades personales y grupales o colectivas. Éste ha sido, y habrá de seguir siendo, uno de los problemas más acuciantes en *La decisión de Europa. Ni identidad, ni Estado, ni comunidad*, pues, como recuerda Lancers, ya Hölderlin proclamaba: «No somos nada, lo que buscamos lo es todo»

(p. 151). La amarga visión de Europa que sostuvo María Zambrano y otros filósofos de su época no es óbice para que, siendo incluso la historia del continente (y es una ironía que Europa sea continente desde el punto de vista político cuando resulta una imprecisión afirmarlo desde el punto de vista geográfico) una historia del desarraigo y de la colonización injusta, siga ejerciendo fascinación el mito de una comunidad cívica, esto es, no étnica, ni acaso cultural, ni racial, sino política.

«Hoy, la economía y la tecnología tensan el arco. Ellas tienen la pretensión de definir, de de-limitar, el espacio lógico y legal en el que ha de continuar la leyenda humana, dejando su rastro legible de sentido y horror» (p. 203). Ésta es la cuestión con que se cierra el libro, a saber: *Como el arco y la lira. Pensar (en) los tiempos que vienen*. En definitiva, la cuestión es saber quién manda, eso quiere decir, a juicio del autor, que compete a la filosofía el hecho de que «el dispositivo tecnológico nos interpenetra y nos interpreta» (p. 216). Es un relato colonial más: impone formas de diálogo, de praxis, de cultura, de economía. Lancers piensa que la filosofía debe abundar en «categorías y estrategias que permitan la inflexión trágica del conato épico» (p. 214).

El lector avezado en la tradición de la filosofía política disfrutará con la lectura de este libro, y con el tono reflexivo y creativo que consigue imprimir al análisis de problemáticas ciertamente muy consolidadas en la historia de la filosofía. No sólo reflexión pulcra y abundantemente asimilada, no sólo creatividad a la hora de plantear el asunto de la escritura o el de la consignación y recreación de los problemas filosóficos sino, antes bien, reflexividad y creatividad unidas.

Puede seguirse al autor en *La modernidad cansada y otras fatigas* (2006),

y en otras obras anteriores cuya lectura es igualmente sugestiva, a saber: *Verdades frágiles, mentiras útiles: éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad* (2000) y también en *El lugar de la filo-*

sofia: formas de razón contemporánea (2001).

María G. Navarro
Instituto de Filosofía del CSIC

UNA ÉTICA «FENOMENOLÓGICA»

JOSEP MARIA ESQUIROL: *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona, Gedisa, 2006, 173 pp.

El filósofo y profesor de la Universidad de Barcelona, Josep Maria Esquirol, ha publicado un ensayo titulado *El respeto o la mirada atenta: Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Después de *Uno mismo y los otros* (2005), el autor presenta una reflexión ética que tiene por objeto el responder a los problemas emergentes de una sociedad, la nuestra, en cambio constante.

Josep M. Esquirol propone una *ética fenomenológica*, «fenomenológica» en el sentido más preciso del término. No sólo porque en el libro se realice un notable esfuerzo para aislar, capturar y describir el fenómeno moral (el fenómeno, todo el fenómeno y nada más que el fenómeno, se podría añadir), sino también porque, según este ensayo, la propia moral arranca de una actitud tan cara a la fenomenología como es la mirada. Se aprende a mirar, mirando —dice Esquirol— como se aprende a pensar, pensando. Pues bien, su ética del respeto es una ética de la mirada, y más concretamente de una modalidad especial de la mirada. No es la mirada escrutadora, interrogadora, inquisitiva o entrometida; es la mirada *atenta*, en una palabra. Y en este punto es muy pertinente aclarar que la atención, la mirada aten-

ta, se refiere tanto a un *estar atento* como a un *ser atento*. Lo que sucede es que para que se dé lo segundo es necesario un poco de lo primero. Uno debe estar al caso, prestar atención, esforzarse por mirar y ver, y así, reconocidas las demandas de un mundo imperfecto, entregarse a la tarea de atenderlas. Si se comprende bien esto, quizá se puedan reconocer las intuiciones de fondo que recorren la ética del respeto de Josep M. Esquirol.

Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, Hannah Arendt, tales son algunos de los expertos «mirones de la filosofía», es decir, fenomenólogos, que Esquirol convoca para sustentar sus tesis. Pero no son más que mojones de un camino propio; y es que en efecto, se citan para avanzar en el proyecto del autor y, de este modo, no llegan nunca a apropiarse del hilo del discurso. El autor tiene el mando de la obra, y su dominio de la historia contemporánea de la filosofía le permite rastrear en ella fragmentos esclarecedores, apoyos, iluminaciones, en su reciente formulación ética.

La ética del respeto es un compendio de filosofía moral realizado con el propósito de sintetizar y ordenar intuiciones morales comunes. Porque no es más información inconexa lo que se necesita, sino orientaciones. Un mapa, una cartografía, referencias. Uno puede muy bien perderse en océanos de datos y más datos. Y mientras la sociedad de la informa-

ción hace estragos, el conocimiento se va distribuyendo progresivamente en compartimentos estancos, en parcelas. La especialización es una tendencia que nos empuja hacia lo particular, hacia el terreno propio, cerrado bajo zanjás, perfectamente dominado dentro de los límites de la profesión. Pero así se corre un riesgo: lo sectorial se convertirá rápidamente en sectario si no se le opone una tendencia igualmente fuerte que complementa y contrarresta la atomización. Del mismo modo que la fuerza de la legislación era, en Rousseau, un contrapunto a la fuerza de las cosas, la ética del respeto, al modo de un común denominador, es una compensación que debe humanizarnos o, mejor dicho, comunicarnos para que no permanezcamos aislados en esta carrera hacia lo particular. Por ello, el respeto, la atención, las consideraciones sobre la ordenación, la fragilidad y el secreto del mundo, que son a ojos de Esquirol las cualidades de las cosas que merecen aprecio moral, deben ser desplegados a lo largo de los distintos campos sectoriales. El filósofo barcelonés expone una ética, en consecuencia, que en el fondo es una propedéutica. No anula lo especializado, ni siquiera aspira a resucitar el viejo sueño de una «filosofía primera»; simplemente, propone un marco ético general que tiene que valer como base para cada una de estas nuevas éticas que van surgiendo en un mundo más y más tecnificado e informatizado. El campo de posibilidades de manipulación de la vida, de los tejidos y células, como también del entorno, se ha extendido notablemente. Pero, con ser posible, no basta para argumentar que cualquier operación sea legítima; faltan criterios. Josep M. Esquirol no afirma saber dónde se encuentran los límites morales en cada caso, esto sería demasiado pretencioso. No obstante, busca en el respeto, es decir, en la mirada atenta, las orientaciones necesarias en

una época confusa, expuesta irremisiblemente a la novedad, en la que se imposibilita esta reducción de lo desconocido a lo ya conocido, y en la que la tradición es impotente para ponerse a la altura de los cambios que se avecinan. En la era de la ciencia y la tecnología, la ética del respeto es una ética prudencial que enriquece la actual visión del mundo a partir de la crítica del abuso de una forma de pensar demasiado cercana a lo unidimensional, que es la forma metafísica que se deduciría, así sin más, del cálculo reduccionista de la ciencia dura. «*El respeto es el eje de una visión distinta a la tecno-científica*». (11), dice Esquirol. Esto da en el clavo: si la ética del respeto o de la mirada atenta es una ética para la era de la ciencia y la tecnología, ello significa que la entrega se hace desde fuera con el fin de complementar una visión del mundo que no puede agotar toda la riqueza de la realidad.

La naturalización de la epistemología, primero, y la naturalización de la ontología y de toda la filosofía, después, pusieron al pensamiento en una situación de dependencia con respecto a los avances de la ciencia. Sierva de la ciencia y de la técnica del siglo XXI, se podría denominar a la filosofía. El método científico demarcaba lo verdadero (aunque provisionalmente verdadero) de la charlatanería falsa sin contenido alguno. Pero tal separación drástica no hacía otra cosa que poner al pensamiento bajo la tutela de la utilidad. Y es precisamente esta tutela la que, si aceptamos el respeto atento como moral de provisión, debe ser puesta de vez en cuando entre paréntesis para dejar sitio a la aproximación moral a las personas y a las cosas. En un mundo cada vez más caracterizado por la utilidad a secas, por la rentabilidad inmediata, el mundo del *use and waste*, será muy útil saber contar con lo inútil, con aquellos fenómenos extraños que escapan a esta lógica casi imperial. Y ello no significa que un

científico no pueda ser un agente moral, ni mucho menos. En realidad, ahí radica la cuestión: la ética de la mirada atenta, o del respeto, parece haber sido producida justamente para que los más inclinados o acostumbrados a la pura utilidad, los investigadores, los científicos, los técnicos o los estadistas, puedan enriquecer y suplementar su visión del mundo a través del acercamiento atento a las cosas. El saber, si permite la entrada del sentimiento y la mirada atentos, se convierte no sólo en una actividad de provecho, esclarecedora, necesaria, sino también en una actividad cuidadosa y moral.

Fragilidad, cosmicidad y secreto, tales son las características de lo que merece respeto según el autor. Primero, vayamos a la fragilidad: contra lo que se podría pensar, no sólo se argumenta a favor del valor de la compasión y de la capacidad de atender a los más débiles. En el capítulo sobre la fragilidad, se habla también de las «instituciones»: escuelas, hospitales, centros culturales, sindicatos... En resumen, proyectos compartidos que sirven a las vidas de hombres y mujeres. Y son estas instituciones las que pueden peligrar y debilitarse si se olvida su momento fundacional o, dicho con otras palabras, la causa a la que responden. La filosofía política de Hannah Arendt resuena en estas ideas. La fundación de algo, equiparable a la natalidad, es lo que encapsula su sentido. Por consiguiente, cuidar y atender implica también velar por la fragilidad de estas construcciones humanas, comprometerse para que no se desmoronen o se petrifiquen. En efecto, la ética del respeto incluye cierto republicanism.

Segundo: La idea de cosmicidad, asimismo, complementa estas consideraciones. A través del modelo de las armonías y los equilibrios naturales, Esquirol propone la *cosmopoiesis* (la creación de orden) como un elemento humano esencial.

Lo contrario es lo caótico, lo abismal y la muerte. La vida, para conservarse, necesita de cierto orden. Así, la cosmicidad es el valor de las cosas que producen o conservan este orden. Y es que, a parte de las instituciones sociales, el respeto por los entornos naturales y la armonización con ellos generan bienestar y mejoras para todos. Por tenue que sea, hay pues un componente de ecologismo en las páginas de la ética del respeto, aunque sólo sea en un sentido laxo.

Y por último, el secreto. Alguien dirá que aquí el autor muestra su lado más místico. En cualquier caso, por «secreto» debe entenderse la consideración de las cosas en su unicidad y su misterio. No reducirlas a *conocimiento normal*, no darlas por sabidas. Esto es necesario para poner coto a las ansias utilitaristas de posesión y dominio. En síntesis, de la misma forma que se «guardan» los secretos, la moralidad debe mantenerse en una actitud de reserva y respeto. Ser guardianes de lo valioso, para decirlo de algún modo.

Según el autor del ensayo el aprendizaje moral es, al menos en un sentido, contrario a la especulación, a la Razón con mayúscula. No se trata de formar leyes, universales y necesarias, que funcionen la mar de bien en abstracto. No comprendemos lo abstracto si no es a través de lo concreto. No ayudamos nunca a la Humanidad, sino —en todo caso, algunas veces, con un poco de suerte y muchísima dedicación— ayudamos a algunos hombres y mujeres. Lo que de este libro va a molestar más al gremio de filósofos no es otra cosa que este énfasis en la precariedad de la abstracción. Hubo un tiempo en que la confianza en la razón era tal que incluso se la llegó a autorizar para demostrar la existencia de Dios, por medio del célebre argumento ontológico, por ejemplo. Hubo otro tiempo en que a los filósofos, en lugar de interpretar el

mundo, se les invitó a transformarlo, a comprometerse en las tareas de cambio histórico al lado de la clase revolucionaria de turno. Más tarde, la filosofía se convirtió en la terapia efectiva, aguda y definitiva contra los embrollos del lenguaje; la razón se volvía, de este modo, analítica y clarificadora. La razón, la filosofía. Todo ha cambiado. Con poder interpretar parte del mundo, con más o menos verosimilitud, ya se gana algo. Tampoco es posible imponer una terapia, una receta. La debilidad de la razón es tal que ella no basta para fundamentar un edificio del conocimiento inmune a toda crítica. La ética, asimismo, tampoco es el terreno abonado para la fría y formal razón. De hecho, cerrarse en la reflexión solitaria, imitando a destiempo a un Descartes retirado, no soluciona nada. Por ello, fuera de la ilusión de la filosofía, se vuelve necesario el enraizamiento en el mundo, saber mirar, saber ver, no evadirse. De ahí, la atención y de ahí, también, el respeto. ¿Cómo se podría respetar aquello que no se ve? La ética del respeto es, a su vez, una especie de práctica, de entrenamiento, podríamos llegar a decir, que consiste en poner los pies en el suelo y permanecer entre los vivos. Dice Esquirol: «*La atrofia del sentido moral viene dada con la atrofia de nuestra capacidad para estar en el mundo y apreciar su continua novedad*» (82). Así pues, no se trata de identificar los objetos a través de las categorías de siempre, sino de saber apreciar lo que impide, precisamente, esta subordinación de lo nuevo a lo viejo. Es en la experiencia, en el hábito de atender, en lugar de refugiarse en el pensamiento totalizador, donde nacen las posibilidades morales.

Las éticas, entendidas como bloques de conocimiento sobre la moral, responden siempre a un tiempo, a una época. En esta ocasión, Esquirol plantea el tema en su contexto, nuestro contexto, la era de la

ciencia y la tecnología. Y su ética es *para* esta era, justamente. Tal expresión, no obstante, podría dar lugar a malentendidos. Porque, ¿qué ocurre? ¿Nuestro tiempo no es más que ciencia y técnica, ésas son sus marcas definatorias más certeras y definitivas? De hecho, no. Eso sólo es una expresión, pero hace falta comprender bien la idea de fondo. Dos citas extraídas del libro lo aclararán sin tapujos: «*Es oportuno hablar hoy de sistema tecnocientífico para referirse al potente entramado entre ciencia y tecnología*» y «*Se da, a su vez, una muy estrecha relación entre sistema tecnocientífico y sistema económico*» (43). La ciencia, la técnica, la investigación, no serían nada —o casi nada— sin un sistema económico que las sustentara. Y éste es el marco profundo al que está dedicada la propuesta filosófica de la ética del respeto. La preposición «para» del título del libro remite, en efecto, a la ciencia y a la técnica, pero, más allá de ellas, remite a un conjunto; es decir, al entramado de relaciones que se establecen entre un potente sistema que incluye instituciones políticas, fuerzas económicas y medios de información y comunicación. Y en el centro de tal embrollo, se encuentra el hombre, casi atrapado, porque reproduce sin querer las dinámicas de este sistema, puesto que, quiera o no, también es parte de él. Por estas razones, la ética del respeto se podría entender en clave resistencial: es a la persona humana, al fin y al cabo, a la que se apela para salvar un ámbito y protegerlo, para atender unas necesidades que no son cuantificables y que no entran en la lógica del puro coste-beneficio. Esquirol combina estas consideraciones de cariz holista con una ontología de fondo. No puede escapársele a nadie: Heidegger y Levinas son sus piezas clave. O dicho con más exactitud: la idea de técnica en Heidegger, por un lado, y la mirada y el rostro en Levinas, por el otro.

Cabría preguntarse, entonces, cómo es posible compaginar una crítica sistémica, que enfatiza el papel del entramado social y económico en las cuestiones de ciencia y tecnología, con otra de naturaleza muy distinta, basada en una ontología fenomenológica. Esto último, no obstante, parece tener mucha más fuerza en el ensayo. No olvidar, no dejarse llevar, permanecer atentos, centrados, casi vigilantes, éstos son los mensajes de Josep M. Esquirol, puesto que en la realidad humana hay algo que merece ser cuidado y respetado. «*El mirar humano tiene la precariedad inherente de la finitud y ésta hace del mirar humano un mirar moral, no tanto en sentido justiciero como en sentido de aprecio de lo valioso.*» (100) Finitud, precisamente, una noción muy cara a las filosofías de la existencia.

Kant, en la *Crítica de la Razón Práctica*, escribía que la insistencia en los actos heroicos vacía a la moral de contenido y, en su lugar, pone vanas quimeras novelescas, fabulosas, que nada tienen que ver con la cotidianidad, que es el terreno *par excellence* de la moralidad. Esquirol lo expresa de otro modo: «*Todos los lugares son privilegiados, en lo cotidiano yace lo profundo*» (75). Porque la moral es un hábito y, a diferencia de ella, lo heroico, por sublime que sea, pertenece a la región de lo excepcional, fuera de lo común, hasta raro. La ética del respeto o la mirada atenta no pide héroes, no persigue acciones fuera de serie, y en este sentido está al alcance de todo el mundo. ¿Significa esto que ya se da por sí misma? Desde luego que no. Esquirol constata una falta de atención que se traduce en una falta de cuidado. Y es que el estar al alcance de todos no implica necesariamente que sea practicado por todos. Ahora bien, más que de la conversión hacia la ética del respeto, está claro que se trata de una progresiva sensibilización. Con todo, lo que Esquirol defiende tampoco es la

vieja propuesta del *moral sense*: más bien se trata de reivindicar algo así como una «inteligencia sintiente», esto es, ni ética de la razón pura ni ética sentimental. En la falsa disyuntiva entre dos opciones mutuamente excluyentes, el autor trata de recuperar una concepción de la razón que supere de una vez el viejo esquema instrumental, trata por tanto de situarse en una concepción «viva» de la razón. Y es bajo este prisma que se puede leer bien su libro.

Seres sensibles, seres «conectados» con la realidad, tales son los rasgos de los individuos morales, según Esquirol. El egoísta, el hombre que no es capaz de salir de sí mismo, es pues el ejemplo más claro de inmoralidad y la raíz de las conductas irrespetuosas. Cuando no existen más que las propias urgencias, cuando todo está teñido de uno mismo, el resultado es la ceguera ante el mundo, y desaparece, de este modo, su complejidad y su riqueza. Luego, todo el entorno se identifica con un mero conjunto de instrumentos para conseguir objetivos, se convierte en sumas y restas de obstáculos y ventajas, y ya no hay nada más. El egoísta no mira al mundo, porque está atrapado en su quimera. Especialista en sí mismo, ha quedado fuera de juego. A la figura de la máxima particularización que ha inventado un mundo falso que toma como verdadero, se opone la apertura y la comunicación que sólo son posibles con una mirada que ha sabido tomar distancias y ha conseguido acercarse a personas o cosas sin asediarlas pero también sin ignorarlas. Y ésta es la mirada que construye mundo, que cuida y se enriquece también a ella misma. Sin duda, las páginas más bellas de este ensayo son aquellas que refieren, precisamente, a la superación del egoísmo y a la valoración del otro, es decir, al allanamiento del camino hacia la humildad. Se puede citar un pasaje al azar: «*En lugar de la voluntad de dominio y de apropiación, la humildad es*

generosidad consistente en “dejar ser” a las formas más variadas de la realidad y del valor. La humildad permite ver de nuevo, con ojos sabiamente ingenuos, el esplendor y la exhuberancia del mundo» (164).

¿Qué es el respeto? ¿Qué lo merece? ¿Por qué ahora?, éstas son las preguntas que el libro de Josep M. Esquirol va respondiendo paso a paso, yendo por partes, de manera ordenada y clara. A menudo recurre al lenguaje, al origen de las palabras, a su sentido etimológico, para mostrar que la misma cultura es portadora de un mensaje de cuidado y de respeto que no debe ser olvidado. Contra el descuido y la prisa, Esquirol opta por enseñar a de-

tenerse y mirar. Sin una mínima capacidad de asombro, de sorprenderse por las cosas, no puede existir ningún sentido moral. Existe una forma de atrofia, de anomia y pasividad, muy propias de una sociedad individualista y apresurada (aunque es bien verdad, y este libro lo demuestra, que no se pueden achacar todas las culpas a entidades abstractas como «la sociedad»), que no permiten el detenerse para el atender tan necesario en la formación de la conducta moral. Nunca es tarde para aprender, y este ensayo destila esperanza en este sentido.

Oriol Farrés Juste
Universidad Autónoma de Barcelona

UNA FILOSOFÍA DE LA CONFIANZA ESTÉTICA Y POLÍTICA

LLUÍS X. ÀLVAREZ: *Estética de la confianza*, Barcelona, Herder Editorial, 2006, 343 pp.

En *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, H.-G. Gadamer recordaba que en la modernidad la progresiva ruptura con el consolidado repertorio humanista y cristiano con contenidos susceptibles de recreación artística, da lugar a una nueva situación: «El artista ya no pronuncia el lenguaje de la comunidad, sino que se construye su propia comunidad al proferirse en lo más íntimo de sí mismo» (*Gesammelte Werke* 8, pp. 94 y ss.). Este proceso dará lugar a la inevitable conformación de una nueva comunidad potencial que habrá de extenderse a todo el mundo habitado, es decir, a toda *oikumene*. Es interesante notar que Gadamer sostenga que esto sea así, necesariamente, y en virtud

de dos razones, a saber: o bien porque toda obra de arte trasluce una visión del mundo (ora presente, ora futurible), o bien porque, para quien la contempla, y si la tal visión es ajena a uno o incomprendible o incluso incommensurable, se presenta ésta, al cabo, como una confrontación que puede conducir al aprendizaje de la desconocida lengua de aquel y aquello que nos está hablando. Dos procesos estos complejos, enfrentados y de honda raigambre política (no sólo estética) sobre los que podría, en efecto, decirse mucho, y que aquí se resaltan para hacer ver que el arte —o bien porque trasluce una visión del mundo compartida, o bien porque nos confronta, por mediación del lenguaje, con una comprensión del mundo enteramente desconocida— es una experiencia comunitaria. Sobre esto versa la obra gadameriana antedicha, a saber: acerca de las

experiencias comunitarias como instantes de actualización de lo bello.

De alguna manera, es a la luz de esta problemática profusamente aquilatada en las obras del arte no figurativo del siglo xx como cabe entender la tradición estética y política en la que —según se lee en el prólogo que Gianni Vattimo ha dedicado a esta obra— se orienta cada vez más la finalidad estética de crear «acontecimientos en lugar de “objetos”» (p. 20).

Qué duda cabe que, como indica el filósofo italiano, la lógica del mercado interfiere en la voluntad de producción y representación de acontecimientos, eventos, instalaciones, etc., pero no por ello la cuestión de la estética contemporánea es reducible, en opinión de aquél, a la lógica del capital. Según la perspectiva de Vattimo, es éste el contexto en el que, dicho muy someramente, cabe entender la obra de Lluís X. Álvarez.

Sin embargo, trayendo a colación la reflexión primera lo que aquí se recuerda es que la concepción del arte que cabe asociar, por ejemplo, a la producción visual de eventos e instalaciones nos remite, *ad radice*, al problema del arte como experiencia comunitaria, es decir, como experiencia con una dimensión claramente política y ética. Este problema es el que, a juicio mío, se aborda en *Estética de la confianza*. Pues mentando el problema de la experiencia comunitaria se alude, de inmediato, al de la confianza.

El propio Lluís X. Álvarez ofrece una clave de lectura primordial en el Epílogo con que se cierra *Estética de la confianza*: «El debate filosófico de estos últimos veinticinco años puede describirse así como un intento de aquilatar las consecuencias de la filosofía como sospecha [...]» (p. 325).

Una de las consecuencias de ese proceso es que, toda vez que la apelación al lenguaje como «sustituto relajado de la

conciencia» (p. 326) ha dado lugar a una profunda erosión de toda identidad fuerte del sujeto, la construcción de la subjetividad sólo se puede aceptar desde la presunción fundamental de una mediación cultural y social que comienza a pensarse ya no sólo como «factor racional en el desenvolvimiento de todas las fuerzas productivas» (p. 329), sino como condición general de toda comunicabilidad lingüística. Así lo expresa el autor cuando analiza pormenorizadamente la filosofía de la sospecha a la luz de la célebre conferencia que Foucault dictara en el VII Coloquio de Royaumont en 1964, así como de *Le conflict des interprétations*, obra que publicaría Ricoeur cinco años más tarde, a saber: «*Praxis* marcial, *voluntad de poder* nietzscheana, y curación *psicoanalítica* han de asociarse a una cierta actividad que las interprete y que las complemente» (p. 331).

Es a partir de la asimilación de la filosofía de la sospecha y de los análisis quintaesenciados en la obra de estos dos autores —mas no sólo— como Lluís X. Álvarez justifica, en su Epílogo, la perspectiva filosófica que le asiste: no hay necesidad de sospechar ya entre «lo que es histórico (pero sólo vive en la memoria), lo que es ficcional (pero arquetípico) y lo que es ideal (pero efectivo)» (p. 333).

Estética de la confianza versa sobre ese mundo de entes inasibles que Popper situó en un mundo tercero (un mundo poblado de realidades que no pueden clasificarse ni del lado de lo únicamente material ni de lo meramente psíquico) y cuya radical condición semiótica (presente en las instituciones, las reglas culturales, los teoremas, los valores, la naturaleza, el arte, etc.) contienen una forma de verdad (estética) y de relevancia (moral) que el autor postula y analiza bajo el lema de una *Estética de la confianza*. Un lema que Lluís X. Álvarez abona con un elenco de argumentos en

torno a la idea de que allí donde hay una sociedad enteramente concernida por el cumplimiento de la justicia, habrá de encontrarse también una sociedad que busque procurarse placer estético y se entregue a tal tarea en aras de la consecución de un deleite que, por mor de lo estético, colinde —mas de lleno— con lo estrictamente político.

A mi entender, el conjunto de argumentos esgrimidos tiene la originalidad de ofrecer una visión política de la estética e implicar una apuesta sobre el papel que hubiera de jugar ésta en el seno de las sociedades que se conciben en pos de un cierto ideal de bienestar, mas también la de ofrecer, indirectamente, una visión de la historia de la estética con la que fortalecer aquellos argumentos (Kant y la concepción estética del fin final de la naturaleza, Hegel y la estetización de la política, Bloch y la imposibilidad de pensar un fin final para la Utopía de la historia, así como la de sostener que pueda haber un Canon Global para las obras de arte, Wittgenstein y el problema de definir un *minimum* moral, Perelman y la revalorización del modelo del entimema como «cuerpo de la creencia», etc.). O más que historia de la estética, historia de un posible *theatrum philosophicum* para representación singular de una obra de once capítulos (semillero de controversias cuya significación ha conseguido alumbrar el autor a la luz de un único lema; el de la confianza como problema estético mas también político) y un Epílogo en el que se ofrece perspectiva de sí.

Puede decirse que estos once capítulos son una obra dividida en dos actos: «Estética y sujeto», «Signos y arte», cuya riqueza de estratos ha dado en necesitar un «Guión de lectura» propiciado y llevado a término por el mismo autor. «Estética y sujeto» versa sobre la razón de ser de una estetización de la vida. «Signos y arte» se centra en la valoración del mode-

lo representado bajo el mundo del arte para la vida en común.

Estas dos descripciones podrían tomarse ejemplarmente: procuran al lema de una *Estética de la confianza* el régimen de problemas por los que habría de atravesar toda estética contemporánea de la confianza. Ese régimen no es otro que el de las experiencias comunitarias como instantes de actualización de lo bello. Régimen al que aludíamos al comienzo cuando —haciendo correr de nuestra cuenta tal interpretación y a la luz de una obra precedente del autor: *Signos estéticos y teoría: crítica de las ciencias del arte* (1986), manteníamos que la presencia de lo estético es plena en aquel ámbito en el que las experiencias comunitarias constituyen una suerte de «apertura siempre renovable de interpretaciones». Pero las reglas de ese ámbito no pueden dirimirse con otros principios que los de la política. Por eso, en la guía de lectores que este libro recabará, los habrá que pasen de la estética a la política con una facilidad tal —incluso cuando el empeño del autor sea permanecer aparentemente a recaudo de una sola de las disciplinas— que, a buen seguro, reconocerá que la frontera que separa a una de la otra es, las más de las veces, porosa o incluso insignificante.

Ensayos como éste nos confían de nuevo la tarea de pensar la estética contemporánea como propulsora de un ideal de vida que puede ser bello y puede ser bueno. ¿Podría interpretarse en la presente obra la propuesta de una *Estética de la confianza* en tanto política de la confianza vivida, expresada, actualizada? A mi modo de ver, éste podría ser uno de los desafíos latentes en el libro. «Desafío» por el modo de plantear el sentido de la estética y su función social, mas también el sentido y cometido de la política (en su conjunto, no sólo como política cultural o, si se me apura, política estética); desafío en el

que se abunda en este libro de una manera poco habitual. Por ello llamará, de inmediato, la atención de cualquier lector que una de las tesis que más hondamente late en este libro sea la de que «La gente no quiere por sí misma el cohecho ni menos la extorsión [...]». Quiere vivir bien y con-

fía en que la sociedad democrática le proporcione una estética al respecto y que el Estado acuda al remedio de las excepciones delictivas [...]» (p. 52).

María G. Navarro
Instituto de Filosofía del CSIC

LA SOLEDAD DEL HUMANISTA ANTE LOS SIMULACROS

VÍCTOR GÓMEZ PIN: *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*. Madrid, Espasa, 2006.

La filosofía española está pasando por uno de sus mejores momentos en lo que al ámbito de la creación se refiere, y de ello es una buena muestra este libro de Víctor Gómez Pin. Escrito en forma de ensayo, es una reflexión sobre problemas sociales contemporáneos, respecto a los cuales proporciona agudos análisis y arriesgadas conclusiones, nutriéndose de los clásicos del pensamiento, aunque no parapetándose tras sus citas. En el contexto de su biografía intelectual tiene como antecedente otro magnífico ensayo, *Los ojos del murciélago* en el que, como hilo conductor, aparece también la recurrencia al mito platónico de la caverna, verdadera síntesis a su juicio de la condición del hombre en nuestros días. Porque, efectivamente, lo que Gómez Pin denuncia, en sintonía con lo expuesto por Saramago en *La caverna*, es la vida como simulacro en la gente corriente y la fascinación por el simulacro en los intelectuales. La palabra «simulación» no es sólo un procedimiento tecnológico, sino que tiene aquí el doble sentido de confusión y de sustitución de lo humano ya sea por lo animal o por lo artificial.

La tesis del libro es que la abusiva humanización de entidades animales (gran-

des simios) o maquinales (androides e inteligencia artificial) lleva hoy a una progresiva deshumanización del hombre, fruto de la desaparición de las fronteras de lo humano respecto a otros seres. La nostalgia de la naturaleza animal idealizada y el proyecto fáustico de la técnica confluyen en una disolución de lo humano que es su negación, desembocando en un antihumanismo nihilista. Y es que «sólo por un sentimiento nihilista respecto a la fertilidad de lo que nos confiere radical singularidad, cabe pensar que una computadora puede sustituirnos en algún registro esencial... por ejemplo, ese registro esencial que constituye el pensamiento filosófico y científico» (p. 186). Por eso, «frente a ello se impone una suerte de militancia humanista» (p. 23). Ese humanismo de Gómez Pin le lleva a destacar una y otra vez la singularidad del ser humano como «inteligencia lingüística», aspecto esencial que le diferenciaría de los animales y de las máquinas.

Si el libro tiene un propósito y tono militante es porque el propio Gómez Pin destaca la «soledad» del humanista. De ahí que acuda a todos los frentes, y maneje la ironía, no exenta de ternura, en cada uno de los numerosos ejemplos en los que plasma los extremos criticados, procurando mantenerse en el filo de la navaja, de modo que no de la impresión de un

rechazo general de las tecnologías, o de falta de consideración y afecto por los animales. Por eso se ve obligado a recordar: «Ha de quedar claro que lo que precede nada tiene que ver con un repudio general de la tecnología» (p. 137). De hecho, las simulaciones permiten resolver enigmas científicos y tienen gran importancia en las intervenciones clínicas. Lo que en verdad se critica es precisamente lo extremo de «la actual ideología franciscana respecto a los animales y genuflexa ante los espejismos digitales» (p. 224).

Planteadas así las cosas, hay dos hilos conductores en el libro, por igual interesantes, pero no igualmente presentes. Uno es la realización de la militancia humanista, es decir, contra qué va el humanismo de Gómez Pin, y otro de qué va ese humanismo, que en definitiva es una llamada a la solidaridad ya que se trata de «discernir en el entorno a los humanos que no quieren dejar de serlo, fraternizar, unificar las fuerzas, y proceder a socavar los cimientos del edificio erigido por el *enemigo*» (p. 228). Conviene tener en cuenta estos dos aspectos para que no se pierda la intención última en la polvareda de la polémica, más fuera que dentro del libro. Pues, como decía Ortega, ser «anti», sólo eso, es una forma deficiente de existencia. Y quedaría en poco la crítica al antihumanismo de Gómez Pin reduciéndola a un supuesto rechazo ya sea a los animales o a las tecnologías. Porque, de lo que se trata, efectivamente, es que «una cosa, repitamos, es amar la naturaleza como consecuencia del amor al ser humano, y otra muy diferente es sustituir la causa genérica del hombre por la causa de la naturaleza» (p. 83). Gómez Pin sitúa la causa del hombre, al igual que otros filósofos, en ese difícil territorio del «entre» que nos ha tocado vivir. Aunque cabe mutar la necesidad en posibilidad, como es el caso de Bachelard al caracte-

rizar el ser humano como un ser de superficies y «entreabierto». En realidad, el libro tiene dos partes temáticas: una escrita, la defensa contra el antihumanismo, y otra por desarrollar, la propuesta de su humanismo.

Quizá la diferencia de espacio en el tratamiento de ambos temas se deba a una cuestión de urgencias. Predomina en el libro el sentimiento de abandono de la «centralidad» del ser humano, las consecuencias de vivir en los espejismos de la caverna platónica, la confusión de identidades por el desconocimiento de su «esencia» y, en definitiva, la pérdida de su dignidad. Para Gómez Pin, las «homologías genéticas» con especies de primates no deben esconder que las pequeñas diferencias tienen grandes consecuencias en la configuración de la identidad. Ahora bien, el exagerado énfasis en la animalidad le lleva a sospechar un déficit de solidaridad con los miembros de la propia especie. Y así ironiza sobre unos «cuidados caninos» que ya quisieran para sí muchos seres humanos. Está convencido de que el «animalista radical» no busca tanto ser consecuente como tener de sí mismo una imagen de redentor. Además, los procesos de humanización de los animales suelen ir unidos, por desgracia, a los de su desnaturalización.

En el otro lado del extremo y basándose en argumentos de Searle, de hace ya un cuarto de siglo, Gómez Pin denuncia el empleo abusivo de la palabra «inteligencia» para referirse esta vez a las operaciones de las máquinas. Y que tiene como contrapartida el descrédito en que parece caer la inteligencia de origen biológico. Pero no sólo se trata de la inteligencia. Si hay un tema que encocora a Gómez Pin y al que ha dirigido sus mejores dardos, da igual se trate de amigos o enemigos, es el relativo a los intentos de digitalizar la percepción, y especialmente en lo que se refiere al gusto y olfato. A la

tristeza por las escuálidas raciones en las versiones analógicas del llamado «cubismo culinario» se suma ahora el lamento por la pobreza de las imágenes digitales, de lo abstracto, frente a la riqueza de lo sustancial y de lo concreto.

A todo esto nos llevaría según Gómez Pin la hegemonía del simulacro, al vaciamiento, la sustitución, la pérdida y, más importante, la imposibilidad de realización del ser humano. Ante ello, se trata, afectivamente, como plantea el autor de «¿qué hacer?». Así precisa que hay que «hacer todo lo posible para que cada ser humano se sienta socialmente arropado cuando, por fortuna, le embargue el propósito de vencer la pereza, la abulia, el miedo que frenan su capacidad de realizarse» (p. 229). Posibilidades hay, a pesar de la sensación de aislamiento del autor, de su tono a veces pesimista, quizá como resultado de las heridas recibidas en las batallas libradas por la militancia humanista.

La razón de este moderado optimismo es que la postura humanista no resulta tan extraña hoy, después de un final de siglo XX poblado por identidades terminales, ya sea en forma de robots, cyborgs, androides y demás especímenes que pronosticaban para los nómadas digitales un dudoso futuro poshumano. Lo cierto es que estos futuros se han alejado últimamente tanto de los imaginarios sociales de la ciencia ficción como de los pronósticos de la ciencia especulación.

Desde esta perspectiva, la propuesta de Gómez Pin encuentra un terreno más abonado que desde hace décadas, aunque no exento de problemas, que quizá hacen pertinente mantener esa «militancia humanista». Efectivamente, y como recomienda, se puede plantear una recuperación del individuo, pero teniendo como referente negativo no tanto los problemas identitarios derivados de una perspectiva esencialista, como el auténtico

simulacro que representa hoy verdaderamente el llamado «individualismo de masas». Consiste en la estrategia de mercado, de la que no se libra la industria cultural, de tratar a todos como si fueran únicos, de promover ficciones y al mismo tiempo de hacer la crítica a esas ficciones mostrando la generación de las mismas, en definitiva, de construir cavernas platónicas y, a la vez, denunciar su existencia como formando parte del negocio. La generalización del simulacro acaba en el simulacro de la generalización. Y de este modo se llega a los futuros distópicos, al determinismo en las tecnologías que, más allá de descripciones políticas concretas, acaba en la negación del futuro, de la posibilidad del ser humano de controlar su propia vida en esta sociedad tecnológica.

Se trata, pues, de explorar la posibilidad de una recuperación del individuo, pero no contra sino a través de las tecnologías mismas, en un uso responsable de ellas, desde el hecho de que somos seres tecnológicos. Estamos en un momento en el que, más allá de las posturas enfrentadas, se asiste a un proceso de redefinición de lo que entendemos por ser humano. A ello contribuye de una manera eficaz este libro sobre unas bases sólidas de la tradición, pero que pueden enlazar perfectamente con el presente, si se recupera una perspectiva de futuro. Es más que posible que haya que revisar conceptos como los de la centralidad del ser humano, la misma dignidad humana, adecuándolos a nuevos espacios y tiempos. Porque recobrar la identidad no significa volver a embarcarse en la deriva solipsista. A estos individuos en comunidad, que actúan como ciudadanos despiertos, son a los que apela el libro en aras de una auténtica práctica política desde su dimensión ética recuperada.

José Luis Molinuevo
Universidad de Salamanca

LA VIDA INTERNA

FERNANDO SAVATER: *La vida eterna*, Barcelona, Ariel, 2007, 256 pp.

Desde las primeras líneas de *La vida eterna*, Savater rinde homenaje a Bertrand Russell, el filósofo que no sé si convenció a algún cristiano de abandonar las filas, pero sí nos aclaró a muchos ateos, viscerales o de tradición familiar, a entender por qué lo éramos.

Salvo algunos escépticos, es verdad que los ateos tienden o tendemos a despachar a los creyentes como fanáticos o tontos. Yo mismo, ante el avance de la plaga religiosa, mensualmente me aplico una dosis de ateísmo y me releo páginas que me llevan de Voltaire a Dawkins pasando por Canfora o Deschner para intentar contrarrestar los efectos religiosos que son, junto con los militares y alguna mujer, los que peores estropicios han causado en lo que queda de mí, y no se me acuse de misógino pues, salvo el ejemplo de «alguna mujer», todo lo demás corre casi siempre a cuenta de los hombres.

El que espere en este libro de Savater un antídoto para las características de mis lecturas de refuerzo ateo, se equivoca: aquí no hay atisbo de ateísmo militante sino una profunda reflexión sobre las religiones; en qué creer o creer que se cree y su relación con la lucha contra el fantasma de la muerte y, todo ello, a pesar del tema casi innombrable con la habitual gracia y buen decir de Savater y, ¿cómo no?, con abundantes y certeras citas de sus afinidades literarias.

El asunto es que hay motivos de sobra para sospechar que, por ejemplo Kant no era precisamente ignorante y tenía muy clara la diferencia entre lo posible y lo imposible y a pesar de ello fuera creyente. Son claras las funciones que cumple la religión, casi todas procedentes del

temor a la muerte: guiar la cohesión trascendente del grupo, buscar una explicación al origen y destino del mundo, legitimar un orden y sus privilegios, pero eso no explica que talentos individuales se sometan a la mimesis vulgar, venerando lo que veneran los demás: hay que buscar «la salvación» a toda costa ante la conciencia irremediable de nuestra mortalidad.

Todos nuestros actos van dirigidos a evitar, aplazar o no querer ver nuestra muerte; ¿por qué se mueren siempre los otros? A todas estas tácticas dilatorias Hans Albert las llama «tecnologías de la salvación». Pero estas tecnologías se tropiezan con el cadáver al que se puede enterrar, incinerar, pero muerto el ser querido la muerte en su relación simbólica se instala en nosotros: cada muerto nuestro nos mata un poco, en efecto «los muertos callan, pero nosotros les hablamos y hablamos por ellos».

Descreído y un poco bestia recuerdo una fase de mi vida en la que a todos los amigos que me anunciaban su inminente paternidad les soltaba ¿pero, no conforme con una existencia imbécil, además te reproduces? Y sin embargo en mi imperitencia no me percataba de que en esa reproducción se encuentra el meollo de la técnica más utilizada por el hombre: perpetuarse en el heredero «tú serás, hijo mío, todo lo que no pude ser, en ti me inmortalizo». La globalización del mercado de la eterna juventud de la que en los países ricos no escapa nadie, esto es: pomadas, cremas, pócmimas, vitaminas, botox, tutela una variante modernizada de la lucha contra la parca, en el caso masculino, ahora presidida por la diosa Viagra que muestra cómo un ser esperpéntico puede mantener un miembro erecto.

Las jerarquías religiosas que serán cualquier cosa pero no tontas lo han comprendido muy bien, la fe en la inmortalidad es la base de la fe en Dios. Como apunta Savater: «El hombre no cree en la inmortalidad porque cree en Dios, sino que cree en Dios porque cree en la inmortalidad».

Son muchos los pensadores que se han dedicado a aniquilar los argumentos de los creyentes corriendo siempre el peligro de que los aniquilados fueran ellos, pero lo que no queda claro son las razones por las que creen en tales cosas. Claro, si la razón del creyente es como la de Simone Weill el problema es inabarcable «Dios no existe... porque eso no es bastante para él», acaso lo radicalmente incomprensible se convierte en garantía de lo radicalmente invulnerable.

Savater rastrea entre quienes se han enfrentado con estos problemas desde Hume, Feuerbach, Hegel, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, y se extiende con Chestov en el que adivina el planteamiento religioso más radical, incluso para los creyentes.

Para los que piensan que la religión le da sentido a la vida y fundamento a la moral, quizá les valiera reflexionar si no corresponde más bien, al sinsentido de la muerte y a la inmoralidad de la parca, pero tal y como afirma H. L. Mencken, uno de los «raros» favoritos de Savater, «para cada problema complejo hay una respuesta sencilla... y equivocada».

Quizá una de las equivocaciones de nuestro autor (no todo van a ser elogios) sea su optimismo frente al comportamiento de los dioses: «La divinidad absolutamente malvada que por afán blasfemo propone en algunas páginas Sade o los dioses dementes de Lovecraft, son monstruos teológicos perfectamente inasumibles. Porque ningún dios inteligente y personal en sentido análogo a nosotros puede ser totalmente ajeno al

vínculo recíproco que une socialmente al hombre».

Debe ser que los dioses que hoy se encuentran en actividad, aparte de hipócritas y crueles son tontos porque basta echar una mirada sobre las tragedias y miserias del mundo para enterarse de que, salvo para unos pocos (y los ricos también lloran) este mundo es un desastre.

Aun así, es evidente que la gente se empeña en reproducir el desastre interno con la promesa de mejoría en la vida eterna, es decir, en la externa. Savater menciona la descarada publicidad del telepredicador Jim Bakker «tenemos algo mejor que el detergente o los automóviles, tenemos la vida eterna». Ni más ni menos.

Sin embargo hay quien ha hecho notar que ciertas ofertas del más allá no son nada tranquilizantes, quizá sea porque más que el temor del castigo o las ventajas del premio celestial, lo que causa verdadero pánico es la total perdición, que pasemos a ser nada, la nada y para nadie. De allí la sugerencia de Spinoza mostrando que uno se puede saber y experimentar como eterno en la intensidad de la vida interna.

Otro problema frente a las religiones y las diversas ofertas de vida eterna es que quienes descreen de ellas tienen más prudencia o temor a la hora de manifestar sus dudas. Entre los argumentos más sobados (basta ver el escándalo de las caricaturas de Mahoma) se encuentra el de «herir la sensibilidad intelectual de los creyentes cuando por el contrario éstos no parecen tener respeto de «quienes prefieren la evidencia de lo visible frente a lo invisible o las pautas morales frente a los dogmas religiosos».

Savater menciona la conversación entre Humberto Eco y el Cardenal Martín publicada con el título: «En qué creen los que no creen» y afirma: «creemos en las constataciones sobre los fenómenos naturales establecidos por la ciencia, en la

pertinencia de ciertos valores morales, es decir, en todo aquello en cuyo apoyo hay argumentos y pruebas suficientes, aunque a veces controvertidas y no siempre igualmente convincentes». De aquí se desprende la pregunta que atraviesa todo el libro ¿Por qué creen en ello, si es que logran aclarar en qué creen?

Conozco la obra de Savater desde su primer libro y también lo conozco a él y no creo que la inminencia de convertirse en sexagenario lo haya inclinado a la temática religiosa buscando refugio y perdón ante los múltiples pecados de que ha disfrutado. Su ateísmo se ha visto atemperado en beneficio de su militancia laica, ya ampliamente desarrollada en los libros en los que toca la problemática educativa y que en este libro desarrolla en el apéndice «La laicidad explicada a los niños».

Como siempre, en cada título que Savater explica algo a los niños uno se da cuenta que también los adultos algo podrían aprender: La laicidad es el reconocimiento de la autonomía de lo político y lo civil respecto a lo religioso, la separación entre la esfera terrenal de aprendizajes, normas y garantías que todos debemos compartir y el ámbito íntimo (aunque públicamente exteriorizable a título particular) de las creencias de cada cual.

Lo curioso es que la laicidad que tanto espanta a los obispos es la que garantiza su independencia frente a otros poderes, asunto que los mal llamados estados ateos y los teocráticos se encargan de eliminar.

Para Savater la laicidad va más allá de proponer la solución de las relaciones entre las iglesias y el Estado; es parte de la educación ciudadana, de la política democrática y la libertad civil, sin por ello reprimir la libertad religiosa que debe de limitarse al templo y a la familia. Citando «Los delitos y las penas» de Beccaría nos recuerda que un pecado no es un delito y

que la mala conciencia del pecador es asunto suyo y ajeno totalmente al mundo de la legislación civil.

«El primer mandamiento» de la laicidad consiste en romper la idolatría culturalista y fomentar el espíritu crítico respecto a las tradiciones propias y ajenas, en este punto no hay nada sagrado e intocable, dicho en palabras de Santayana «No hay peor tiranía que la de una conciencia retrógrada o fanática que oprime a un mundo que no entiende en nombre de otro inexistente».

A pesar del esfuerzo de comprensión que hace Savater con los creyentes, eso no le resta fuerza en su crítica clerical. En el apéndice «El poder del Vaticano» le bastan al autor un par de páginas, que imagino que habrá escrito con sonrisa malévolamente, que dejan al Santo Padre donde se merece, es decir, en el único Estado teocrático europeo que incumple las reglas elementales de las democracias contemporáneas.

Savater sabe que la única patria es la infancia y él no pierde oportunidad para evocar el Donosti de sus años mozos y de allí partir para, después de 180 páginas, intentar entender a los creyentes, y pasar ¡por fin! a rendir homenaje a los incrédulos. La persecución podrá cambiar de nombres pero el delito es siempre el mismo, «se trata del escepticismo militante frente a lo que cree la mayoría, la falta de fe prácticamente demostrada» ¿Pero, qué es la fe? Según Mark Twain «La fe es creer en lo que sabemos que no hay».

Savater coloca a la indiferencia por encima de la fe: «El indiferente dice: no me empeño en saber, pero añade: no quiero creer; en cambio el creyente quiere creer sin saber». A pesar de los que sostienen que la duda paraliza, lo que aniquila todo progreso es la afirmación sin vuelta de hoja.

Afinando la crítica y siguiendo a Orwell, hay algo peor que la fe, la incredulidad

lidad; la fe tiene al menos un componente que impulsa a la aventura: «El crédulo está dispuesto a tragarse lo inverosímil... prefiere aceptar lo maravilloso o lo truculento a cambio de lo que exige un esfuerzo de comprobación». Confieso que la distinción me parecía al principio un poco retorcida y que mis conocimientos de diccionario me dejaban en el terreno de los sinónimos, pero el ejemplo del uso de «las armas de destrucción masiva» en Iraq como credulidad al servicio de la propaganda política, deja claro que al elemento acrítico se suma la compañía del beneficio material que la fe no conlleva necesariamente.

Lo propio de la fe, de todas las religiones, es fomentar la obediencia aunque se disfrace invocando preceptos morales que nos lleven a la perfección.

Por el contrario, este libro es un brillante ejercicio de autonomía moral, un

ejemplo que desmiente a Savater sobre el irremediable deterioro de las neuronas. Los 60 años le han sentado estupendamente. Savater cierra su libro dedicando un homenaje a «quienes se enfrentaron con riesgo de su vida a los fanáticos que en el fondo nada saben pero están dispuestos incluso a matar para ocultar el secreto de su ignorancia y su zozobra», que por lo demás todos compartimos.

Yo por mi parte me sumo a quienes homenajea en este libro y añado dos más: El Chevalier de la Barre, quemado vivo por gente de «buena fe» al negarse a quitarse el sombrero delante de una procesión, y el propio Savater, frente a quien me quito el sombrero.

*Héctor Subirats
UNAM, México*

LA JUSTICIA DESDE EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

MARTHA NUSSBAUM: *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2007, 447 pp.

El renovado interés por la tradición del contrato social en la filosofía moral y política contemporánea tiene su máxima expresión en la obra de John Rawls. Su concepción de la justicia se ha convertido en punto de partida obligado a la hora de abordar esta cuestión. No es, sin embargo, la última palabra y las críticas a su planteamiento no han dejado de multiplicarse. Éste sería el caso de Martha Nussbaum, una de las más reputadas filósofas contemporáneas, que en su último libro *Las fronteras de la justicia*, denuncia una

serie de insuficiencias en el planteamiento rawlsiano, entre ellas el hecho de que a las personas con discapacidades y a los animales se les impida participar en el contrato y no sean concebidos como sujetos primarios de la justicia. Asimismo, cuestiona que la influencia que ejerce el Estado nacional sobre las oportunidades concretas de cada persona no sea tratada como una cuestión de justicia básica, sino como un aspecto que debe ser resuelto en una fase posterior. Por ello, Nussbaum propone como alternativa a la teoría rawlsiana el enfoque de las capacidades, elaborado por el premio Nobel Amartya Sen en el ámbito de la economía y que ella misma se ha encargado de reformular en términos filosóficos. Además se sirve de otras tradiciones filosófi-

cas y políticas, entre las que destaca el iusnaturalismo racionalista de Hugo Grocio (y, en menor medida, de Samuel Pufendorf) sobre los principios básicos de las relaciones internacionales, o el ya clásico federalismo cosmopolita de raíz kantiana, que se hace especialmente patente en su obra *Los límites del patriotismo* (1999). Por otro lado, también asume parte de las propuestas liberales de Rawls. Y, por último, se adhiere a las tesis feministas, tema central en su anterior libro *Las mujeres y el desarrollo humano* (2002).

En el capítulo inicial de *Las fronteras de la justicia* la autora hace una breve recopilación de las tesis más relevantes de la tradición del contrato social, presentando cuál es la alternativa que va a defender: el ya mencionado enfoque de las capacidades. En los capítulos siguientes aborda el problema de las discapacidades y la desigualdad global, siguiendo la misma estrategia en los dos casos. En primer lugar muestra las dificultades de la teoría de Rawls para hacer un tratamiento adecuado de estas cuestiones y posteriormente desarrolla su propuesta. A continuación analiza si los animales son seres portadores de derechos de justicia y de qué manera podrían promoverse las capacidades que poseen. Por último plantea cómo una sociedad que preste atención al ejercicio de la justicia en estos tres ámbitos debe promover especialmente los sentimientos morales.

El primer objetivo de esta obra es hacer una crítica a las teorías de la justicia predominantes, especialmente a la teoría de Rawls. La autora cuestiona que esta doctrina se fundamente en un contrato inicial en el cual los participantes son considerados libres, iguales e independientes, así como que la sociedad sea una empresa cooperativa que persiga la búsqueda del beneficio mutuo. Otros elementos de la teoría rawlsiana que se encarga de poner en tela de juicio son su

concepción de los bienes primarios y, sobre todo, que los problemas de la justicia se afronten dentro del límite insuperable del Estado-nación. La autora elabora, entonces, una propuesta basada en las capacidades, que define como «aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano» (p. 83). Las capacidades son una fuente de principios políticos, la base de una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben poner en práctica todas las sociedades. La autora enumera una lista básica de capacidades humanas que destaca por ser abierta y heterogénea: la vida, la salud física, la integridad física, los sentidos, imaginación y pensamiento, las emociones, la razón práctica, la afiliación, la relación con otras especies, el juego y el control sobre el propio entorno. La finalidad del enfoque de las capacidades es satisfacer dichas potencialidades, al menos, hasta un determinado umbral que garantice un desarrollo mínimo de la persona.

Martha Nussbaum busca desde esta perspectiva resolver el problema pendiente de la teoría de la justicia con la discapacidad, tanto las consecuencias que conlleva para las personas que las padecen, como para las cargas que impone a sus cuidadores. Según ella, no puede considerarse un problema derivado que resolver en el momento legislativo, sino que es una cuestión de justicia básica y debe tenerse en cuenta a la hora de realizar el diseño institucional de la sociedad.

El tratamiento deficiente que la teoría de la justicia dispensa a las personas que padecen discapacidades está provocado por varias causas, entre ellas la concepción kantiana de la persona que Rawls sostiene, pues define la reciprocidad como una relación entre personas que están caracterizadas por la libertad racional/moral. La propuesta que formula

Nussbaum es ver que no existe una ruptura entre la dimensión racional y la animal del ser humano. La característica propia de la persona es que está sujeta a maduración y decadencia, y además existen ciclos en los que padece dependencias muy similares a las que sufren los discapacitados físicos o mentales, por lo que eventualmente puede necesitar asistencia. Es necesario, por tanto, incluir como objetivo de la cooperación la benevolencia. La autora critica duramente en este punto la teoría de los bienes primarios de Rawls, que se encarga de definir la posición social de los agentes, dando por supuesto que se elabora únicamente a partir de ingresos y riquezas cuando en realidad también contempla derechos, libertades y oportunidades. En este sentido, no queda tan claro en qué medida la propuesta de las capacidades implica una superación de la teoría de Rawls.

El objetivo de Nussbaum consiste en que la lista de capacidades sirva como base para un elenco de garantías constitucionales que cada Estado desarrolle a través del poder legislativo y judicial. Por otro lado, busca dotar de plena igualdad a todos los ciudadanos y garantizar el ejercicio de sus capacidades, para ello propone interpretar la relación del ciudadano con el Estado a través de la figura de la asistencia y no de la independencia. La autora afirma que «la tutoría deja de ser una forma de tratar la “incompetencia” de una persona para convertirse en una forma de facilitar el acceso de esa persona a todas las capacidades básicas» (p. 202). El problema consiste en que no explicita de qué forma podría llevarse esto a cabo ni especifica cómo hacer operativa la lista de capacidades.

A la hora de abordar los problemas de la justicia a escala internacional Nussbaum plantea que la teoría de Rawls adolece de problemas semejantes a los que se ha hecho referencia en el caso de las dis-

capacidades. Así, el filósofo liberal considera que el contrato entre Estados debe tener lugar una vez que se hayan desarrollado los contratos dentro de los mismos. Parte, por tanto, del Estado-nación como unidad básica, fija e inalterable que Nussbaum cuestiona porque impide la redistribución económica a escala mundial. Además, desde este planteamiento no se reconoce la existencia real de un orden económico mundial en el que se desarrollan continuas interacciones, en segundo lugar, se ignoran las desventajas que el orden económico mundial impone a los Estados más empobrecidos y se dificulta la transformación de la estructura institucional del Estado a través de tratados. En definitiva, se imposibilita así cualquier tratamiento serio de la justicia global.

Para dar una salida a esta situación Nussbaum pretende incluir el principio de la solidaridad en la posición original, que equivale al estado de naturaleza en la tradición del contrato social y que Rawls define como una situación hipotética en la que se eligen los principios de la justicia tras el velo de la ignorancia. Sin embargo, puede cuestionarse si este objetivo que introduce es verdaderamente novedoso, pues el filósofo liberal ya establece como principio válido en el ámbito internacional el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables (cfr. *El derecho de gentes*), algo que no está muy lejos de la solidaridad. La iniciativa de la autora es que se reconozca que la comunidad internacional tiene que garantizar que todas las personas puedan disfrutar de las capacidades básicas, al menos hasta el umbral mínimo fijado, independientemente del Estado del que formen parte. Las capacidades humanas básicas son establecidas como el objetivo de la sociedad internacional. Ahora bien, «el enfoque se centra en cierto modo en la nación y recomienda que la lista de capacidades sirva como criterio

de justicia social interno en las distintas sociedades, como si se tratara de una relación de los derechos constitucionales básicos» (p. 289). En este sentido, la autora presta atención a los principios que deberían defender las instituciones implicadas en la promoción de las capacidades, como el Parlamento, la administración, la justicia, etc. Entre estos principios destacan a escala nacional la separación de poderes, el control judicial, la descentralización, o la existencia de mecanismos para impedir la corrupción. A escala internacional propone una estructura institucional descentralizada, compuesta por los Estados, las empresas multinacionales, organismos internacionales y ong's, que en ningún caso pueda identificarse con un Estado mundial, pero que se guíe por unos principios básicos, como la responsabilidad de los Estados con las capacidades de sus ciudadanos, el respeto de la soberanía nacional a la hora de promover las capacidades, la responsabilidad de las naciones aventajadas de dar parte de su PIB a las naciones pobres, la responsabilidad de las multinacionales e instituciones económicas mundiales con la promoción de las capacidades en las regiones que operan y con los países pobres y en vías de desarrollo, etc.

El último problema que ocupa a Nussbaum es relativo al reconocimiento de los animales como sujetos de justicia y no sólo de caridad. Según la autora, el hecho de que sean portadores de diversos tipos de dignidad animal es lo que constituye el fundamento para que sean reconocidos como merecedores de un trato justo. La capacidad que poseen los animales y que mejor refleja que son poseedores de dignidad es que pueden desarrollar formas de reciprocidad y de cooperación, que a veces incluyen dependencia e interdependencia. En este sentido, una de las críticas que realiza a la teoría de Rawls es que participa de la concepción

kantiana de la persona que, como es sabido, niega la posibilidad de reconocer dignidad a los animales y, por lo tanto, que sean sujetos de justicia. La propuesta del enfoque de las capacidades, aunque no está plenamente desarrollada en este punto, ofrecería mayores posibilidades de reconocer a los animales como portadores de dignidad, pues parte de un compromiso con las vidas de aquellos seres que poseen capacidades y necesidades, por lo que no está restringida a la humanidad y la racionalidad. Aun así, se reconoce que existiría una exigencia mínima de sensibilidad para poder ser reconocido como detentador de derechos de justicia.

Un aspecto significativo del enfoque de las capacidades es su compromiso con los individuos y no con las especies, aunque son éstas últimas las que se toman como referencia a la hora de definir las capacidades. A partir de aquí se establece, dependiendo de la situación concreta de cada individuo, si las capacidades pueden ser ejercidas de forma directa o tutelada. En definitiva, se sigue, igual que con las discapacidades, la norma de la especie a la hora de identificar las capacidades que le corresponden a cada individuo y, en caso de que éstas no puedan ser ejercidas por alguna deficiencia o cualquier otra eventualidad, se encomienda su ejercicio a través de la tutela.

Uno de los puntos más fuertes del enfoque de las capacidades, desde mi punto de vista, consiste en poner de manifiesto que los recursos económicos por sí solos no describen de forma adecuada el nivel de desarrollo de las personas ni su bienestar. Es necesario tener en cuenta otros aspectos, como el desarrollo de sus intereses y valores. Es ahí donde las capacidades individuales juegan un papel relevante. Por otro lado, el hecho de asumir que las personas son interdependientes y que no son siempre, como se supone en la teoría de Rawls, libres e iguales, sino que

están sujetas a períodos de decadencia y de discapacidad, concede a su propuesta una mayor credibilidad y operatividad.

Otro mérito del enfoque de las capacidades que es necesario destacar es su compromiso con el pluralismo, ya que concibe las capacidades como objetivos generales que cada sociedad tiene la posibilidad de especificar y, por tanto, cada una puede establecer en qué sentido han de ser interpretadas. Nussbaum afirma que «Respetar las diferencias entre naciones en su modo de especificar una cierta capacidad, en atención a sus diferentes historias, forma parte del respeto hacia la autonomía humana que se halla implícito en la aceptación de un país como actor importante en el escenario mundial. Pero en la medida en que el respeto hacia las naciones deriva del respeto hacia las personas, tiene una amplitud limitada» (p. 294). La autora refuerza la preservación del pluralismo con otro tipo de medidas, pues no impone el funcionamiento de las capacidades para reconocer que una sociedad es justa. Distingue el funcionamiento de la capacidad, pues de la existencia y aceptación de un derecho fundamental no se puede seguir la obligatoriedad de su ejercicio. Así, el conjunto de derechos básicos que sean asumidos por el Estado deben reflejar un compromiso con las capacidades de la lista, si bien no existe una única forma de hacerlo y tampoco puede imponerse su ejercicio a todos los ciudadanos.

Sin embargo, el enfoque de las capacidades se demuestra insuficiente a la hora de argumentar por qué razones una capacidad ha de considerarse básica y

parte de la lista. Según la autora, la selección se realiza de forma intuitiva, pues las capacidades son aquello «que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano» (p. 83). La dificultad reside en la concepción que Nussbaum sostiene de la dignidad, pues no puede definirse de forma previa e independiente de las capacidades. En mi opinión, sería deseable que existiese un criterio según el cual se estableciese por qué una capacidad ha de formar parte de la lista, por ejemplo basándose en que sin la existencia de dicha capacidad se anula la posibilidad de ser reconocido como miembro de la especie a la que se pertenece.

El trabajo de Nussbaum demuestra, en cualquier caso, un esfuerzo titánico por superar los problemas heredados desde una señera tradición, la del contrato social, que se ha mostrado insuficiente a la hora de ofrecer un marco conceptual para afrontar las múltiples cuestiones que comporta la justicia social en el mundo contemporáneo. No se queda ahí, pues al mismo tiempo ofrece una meditada vía mediante la que superar tales carencias. Acierta al proponer el enfoque de las capacidades, aproximación teórica que favorece la inclusión de nuevos sujetos de justicia que hasta ahora se había ignorado, aunque deja determinados aspectos en una zona de penumbra que imposibilita su formalización y, por ende, su operatividad.

*Noelia González Cámara
Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*

LA MORAL Y SUS FRACASOS MEMORABLES

ANTONIO VALDECANTOS: *Apología del arrepentido*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006, 355 pp.

A Antonio Valdecantos le gusta provocar. Se percibe ya en los títulos que acierta a poner a sus escritos y en su original forma de abordar cuestiones de filosofía moral. En este caso se trata de la unión de seis ensayos escritos de forma independiente que sólo más tarde revelaron al autor el hilado subterráneo que, de alguna manera, los hermanaba. Un hermanamiento que probablemente se mostrará con mayor claridad en la elaboración que Valdecantos desarrolla, de manera más sistemática, en los dos libros que tiene en prensa: *La moral como anomalía* y *La fábrica del bien. Ensayo sobre la invención de la moral*.

Es precisamente la idea de la «moral como anomalía» la que constituye el eje del libro, así como el eje de su provocación. Nos encontramos al otro lado de las éticas normativas o de las teorías del bien o de la justicia: en el *lado oscuro*. Aquí el punto de partida es que el bien es una excepción, una rareza, una anomalía en las confusas entrañas del mundo, no la *norma*. Y que todos los intentos de presentar la moral como un conjunto de principios de un mundo bien ordenado y racional (y el mal como el quebrantamiento o la infracción de ese orden) no son más que una ficción comprensible pero vana.

Es en el primer ensayo, el que da título al libro (así como en el prólogo y el epílogo), donde Valdecantos expone las líneas generales de dicho eje. Si la idea de bien se basa en la de un mundo bien ordenado, el sujeto que corresponde a ese orden es el yo íntegro y coherente, autor consciente de su propia biografía, que se conoce bien a sí mismo y sabe por qué

hace lo que hace. El sujeto que sabe *reconocer* y adecuar a qué regla, norma o principio general corresponde su acción. Se supone que ésa es la conducta moralmente intachable a la que todos deberíamos aspirar. En cambio, el que tiene razones para arrepentirse es el que parecería haber cometido alguna acción éticamente reprochable. Por eso el arrepentimiento ha tenido insignes detractores, empezando por Spinoza o Montaigne. Ante ellos, Valdecantos se impone la rigurosa tarea de ensayar su apología, desbrozando con su habitual pericia de cirujano las entrañas del sentimiento.

Y, sobre todo, exponiendo el arrepentimiento como una especie de paradigma de las *anomalías morales* de las que dependen muchas de las cosas tenidas por regulares y normales. Es decir, mostrando que el edificio utópico de la integridad moral como valor supremo no se sostiene y que son algunas de sus grietas, algunas de sus traiciones (cuando son «afortunadas», «ejemplares» o mejor —como veremos más adelante— «memorables») las que realmente nos confieren valor moral: «La moral no surge cuando se expresa nuestro verdadero yo, sino en ciertas ocasiones en que éste se quiebra». Es decir, «nuestro mejor yo no es nuestro yo completo, genuino y auténtico; es más bien, un yo con el que nos encontramos por sorpresa y sin querer cuando íbamos en busca de otra cosa» (p.21).

Los ensayos que siguen —sobre Kant, Weber, Wittgenstein y Collingwood— pueden entenderse como capítulos de la reflexión sobre los límites de la teoría moral, o sobre la debilidad de nuestro supuesto *reconocimiento* (en el doble sentido de identificar y prestar acatamiento) de principios, reglas o normas más o menos universales. El primer ensa-

yo dedicado a Kant propone tomarse en serio —y extraer todas sus consecuencias— la afirmación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de que es imposible dirimir si una acción ha sido realizada por mor del deber o sólo conforme al deber. Es decir, los motivos de la acción siempre permanecen opacos tanto para los otros como no menos para uno mismo, y esa ilimitada capacidad de engaño y autoengaño constituye la «condición trágica» de la teoría moral de Kant. De modo que la libertad y la razón, el imperativo del *deber ser*, sólo pueden proyectarse al futuro, no sirven para juzgar las acciones pasadas o para extraer lecciones de ellas.

De ahí deriva Valdecantos lo que denomina el «teorema de Kant»: las acciones no pueden nunca pronunciarse inapelablemente sobre las intenciones que las guió. Y a ese escepticismo ha de sumarse todavía un segundo teorema, que bautiza como el «teorema de Tocqueville»: «el pasado no está en condiciones de ejercer autoridad sobre el presente, porque presente y pasado han dejado de parecerse» (p. 283). Collingwood, por su parte, profundiza en esta dirección, echando por tierra toda ejemplaridad de la historia para el presente. Tales afirmaciones son claramente demoledoras para lo que pretendía ser la empresa de la modernidad: «La historia se inventó para que los restos del pasado quedaran siempre aprovechables y la moral para que el futuro pudiese ser objeto de la voluntad» (p. 277). Pues bien, ambos teoremas dejarían al rey desnudo, mostrarían que la práctica queda desacoplada no sólo de toda teoría, sino también de toda experiencia; revelarían los pies de barro tanto de la autoridad del principio racional como de la autoridad del ejemplo histórico.

Los ensayos sobre Weber y Wittgenstein abundan en este desenmascaramiento. La diferenciación de esferas de

valores y el politeísmo de los valores del que Weber es magnífico notario (y más que eso, por supuesto) habrían disuelto la ilusión de una cultura integral y habrían diluido el ideal de un yo que se expresa armónicamente en todas sus facultades. La moral real, el permanente conflicto entre valores contrapuestos e inconmensurables, habría acabado con el ideal del yo integral. En adelante, argüirá Weber en la «La ciencia como vocación», el sabio profesional no puede pretenderse ni guía, ni portavoz, ni ejemplo en todos los órdenes de la vida. Wittgenstein es todavía más radical. Valdecantos no percibe un cambio significativo del primer Wittgenstein al segundo en cuanto a la percepción de la ética. También para él, los valores absolutos no están en el mundo, la ética está fuera de toda normatividad.

Está claro que los maravillados edificios del *deber ser* son más voluntariosos que otra cosa. Que la idea de integridad personal es una ilusión atravesada por toda suerte de grietas. Que la fotografía de nuestra vida moral es más reveladora en sus (supuestos) fracasos que en sus (supuestos) triunfos —que en sus acoplamientos o *reconocimientos* de normas—. Pero, ¿cabe deducir de ello, como hace el autor, que «el reconocimiento moral fracasa de manera sistemática, y que la moral se funda precisamente en ese fracaso» (p. 346)? La cuestión es que no todo *fracaso* vale por igual y que para establecer una distinción valorativa Valdecantos ha de introducir otra categoría. ¿Cuál? La de «memorable» (es decir, que merece ser recordado), «quizá el más importante de los conceptos morales y el que mejor expresa aquello que se considera valioso». Pero ¿qué criterios hacen que una anomalía moral sea considerada como «memorable»? Sobre eso no encontrará respuesta el lector. Al menos no en este libro. Aunque es más que probable que la ele-

gante y fluida prosa del autor, su vasto conocimiento y su audacia filosófica le engarcan para irse con éstas y otras preguntas a bucear gozosamente en sus próximos libros.

Para terminar, no puedo abstenerme de comentar la, a mi juicio, excesivamente osada interpretación que sostiene en el segundo de los ensayos dedicados a Kant. «La burla en Kant» parte de la enumeración que el filósofo realiza en su «Doctrina de la virtud» (*Metafísica de las costumbres*) de los «tres vicios que violan el deber de respetar a los demás seres humanos»: soberbia, maledicencia y burla. Kant afirma aquí que «es un deber de virtud correr el velo del amor a los hombres sobre las faltas ajenas, no sólo dulcificando nuestros juicios, sino también silenciándolos». De proposiciones como ésta deduce Valdecantos que Kant aboga por restricciones cognoscitivas y por una limitación del juicio, puesto que para respetar a la humanidad sería mejor no conocerla demasiado a fondo.

Más aún, afirma que «la filosofía moral de Kant es una defensa de la *ceguera voluntaria*», que la crítica kantiana a la burla es «una suspensión de la crítica y una restricción del ideal ilustrado», cuya verdadera divisa no sería otra que —nada más y nada menos— «*atrévete a ignorar*» (p. 162). Frente a ello, Valdecantos se esmera en una segunda apología: la apología de la burla, como «la forma elemental de la crítica de las costumbres, la más radical y también la más poderosa», como una forma intensa de lucidez que no acepta limitaciones cognoscitivas. Para llegar a tal extremo ha tenido que desvirtuar, me parece, el sentido de la crítica kantiana a la burla, unida evidentemente a la maledicencia y a la malevolencia. ¿La burla como un acto supremo de clarividencia? Reaparece aquí el famoso prestigio intelectual de la malicia, de cuya exaltación tan sobrados estamos...

Belén Altuna
Universidad del País Vasco