

ESTETICISMO Y MORALISMO COMO DESMESURA

CARLOS PEREDA: *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*, Visor, Madrid, 1998, 215 pp.

Si en el principio fue la palabra, ¿qué ocurrió después? ¿De quién es el terreno donde habita? ¿Qué deviene de ella: sentido de experiencia o experiencia de sentido? La filosofía se engendró en origen dentro del seno de un marco agonal donde rivalizaban el imperio del Mito y de la Poesía y el ámbito del Logos incipiente, el cual demandaba un espacio autónomo donde poder crecer. Los ecos de aquella pugna todavía resuenan en los foros o lugares de encuentro donde se cruzan. La voz evocadora como fuerza de declamación y seducción, el encanto del verso fluido, no han cedido gustosamente su influjo al discurso racional, a la palabra argumentada, garantes de contenido objetivo. El lenguaje se convierte así en el campo de maniobras donde filosofía, gramática y retórica dirimen sus diferencias y exhiben sus competencias. Sofistas, Sócrates y Platón ya afilaron sus razones para delimitar el perfil del contencioso y el carácter de su posterior evolución: el discurso como hablar bien (en cuanto técnica de persuasión) o como hablar del bien (en cuanto instrumento de verdad), es decir, entender el lenguaje como un valor en sí mismo, sin referentes ni criterios externos acerca de su significado y su validez, o como teoría pura de razones formadoras y abarcadoras

de totalidad sin mácula. En el primer supuesto, el filósofo entendido como constructor de experiencia queda excluido; en el segundo, los poetas deben ser expulsados de la ciudad. ¿No queda más opción?

En otro frente de debate, la literatura es erigida con fachada de institución y encumbrada con el fin de colonizar toda manifestación de la palabra, muy sublime, tal vez, pero amenazadora de la comunicación y del juicio estético, y, lo que todavía es más grave, también del juicio moral. Realidad y ficción se repliegan en una línea de sombra donde vida y representación se solapan. Efecto: la literatura se degrada y se arruina en radiación de moralina y la filosofía se humilla al verse reducida a cumplir el papel de emisora de mensajes, sin *fundamento* pero con mucha envidia. Decepcionante perspectiva.

Cuando triunfa el «totalismo» y la incapacidad para reconocer la autonomía de las esferas de saber hacia sus dominios, instituciones, valores, textos y lecturas, un horizonte avasallador se cierne sobre ellos, sellado por los estigmas de la desmesura e incapacitado para emitir juicios susceptibles de poder elegir y discriminar entre lo razonable y el simple desatino. Carlos Pereda, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro de su Instituto de Investigaciones Filosóficas, en su ensayo *Sueños de vagabundos* señala y califica a los máximos responsables de estas imposturas, de los excesos del verbo y del entendimiento, asignándoles un nombre propio: esteticismo y moralismo.

El primer ejemplar lo identifica de esta forma: «El juicio que irrumpe cuando se predica “esteticismo”, “esteticista” hace referencia a la tendencia sectaria a creer, desear, sentir, evaluar o actuar con el arte con una complacencia desproporcionada» (p. 19). El esteticismo, del mismo modo que el resto de las «palabras-ismo», es expresión de desmesura. No frena la furia que homogeneiza y homologa ni modera sus aires de grandeza ni sus ínfulas de conquista de otras esferas, sino que funde y confunde al mismo tiempo en su penetración y superposición de discursos, al manifestarse como actitud vital (Óscar Wilde), como programa doctrinario (Schelling) o como proyecto retórico (de Man, Derrida y la deconstrucción). En todos los casos, planea una ruta de desventura que Pereda ve concentrada en esta prevención escrita por Augusto Monterroso: «La vida no es un ensayo, aunque tratemos muchas cosas; no es un cuento, aunque inventemos muchas cosas; no es un poema, aunque soñemos muchas veces.» Breve y sabia plática, tan razonable y tan desatendida... El «aunque» de Monterroso actúa como eje para construir el recorrido del ensayo por medio de argumentos, pruebas y testimonios que le confieren convicción, sensatez y mesura. Este recurso ayuda a mostrar la viabilidad de la mediación, el buen juicio y la familiaridad hacia la complejidad y la perplejidad como formas de interpretación de texto y vida (sin mezclarlos), opuestas al arrebato de la desmesura que todo lo arrasa con su uniformidad («más de lo mismo»). Una manifestación paradigmática de dicho descomedimiento se aprecia en el anhelo «esteticista» de la literatura por invadir y ocupar (ocuparse de) la filosofía: la comunicación, entonces, se eclipsa ante la exhibición de palabras y el ruido se introduce hasta el punto que «obstaculiza la tarea de “desenredar nudos” del pensamiento» (p. 38). ¿Qué es la desmesura?: el desconocimiento del límite del

sentido y la ceguera ante el sentido del límite.

Ante esta deriva, el libro de Carlos Pereda lanza un aviso para navegantes y vagabundos («la imagen del vagabundo, del modo nómada de existir, conviene a los humanos», p. 185), una advertencia a todos aquellos que crean sueños que se tornan pesadillas, expresada mediante una prudente máxima antisectaria: «No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.» En primera línea de este *más allá* se sitúan las llamadas «novelas filosóficas» y demás artificios estéticos, cuyo empeño por traspasar su propio escenario de imaginación y sentimiento, conduce a una generalización de experiencia que finalmente sólo queda en «vértigo argumental», fetiche y máscara de la realidad. En segunda línea, flotan el sueño de Alonso Quijano de convertirse en su personaje, Don Quijote, y la desmesura subsiguiente fundada por el moralismo, el «quijotismo», tal si fueran mundos vividos y gérmenes de experiencia, cuando, como sabemos, son nada más (y nada menos) que «marea textual», textos itinerantes en vez de textos vivos.

¿A qué jugamos cuando pensamos y escribimos? El esteticismo se vale de la seducción como arma de sugestión, canto de sirena que hace peligrar la travesía de la reflexión y de la crítica, y el moralismo eleva la voz hacia las alturas y en su salida de tono se vuelve sermón y sospechosa prédica, admonición, propaganda. ¿Se trata de un juego? ¿Juegos de lenguaje? Repárese en el precio a pagar: sacrificar la comunicación. ¿Se trata de tomarse demasiado en serio la «lectura itinerante» de la literatura y demasiado a broma las lecturas «argumentadas» de la filosofía? No olvidarse de recoger el cambio: perder el juicio y su capacidad. Juegos hay, en fin, más fáciles que nos divierten —si de juego

y diversión se trata—. Carlos Pereda evoca en momentos puntuales una conocida canción, coreada en juegos infantiles e inocentes, la cual sin ánimo de ilustrar cuentos ni verter moralejas, llena de luminosidad el irónico y amable trayecto del ensayo que reseñamos. Es muy conocida. ¿Por qué olvidarla?

Antón, Antón, Antón Pirulero,
cada cual, cada cual,
que atienda su juego
y quien no lo atienda
pagará, pagará una prenda.

Fernando Rodríguez Genovés

UNA LECTURA FEMINISTA DE ARISTÓTELES

M. L. FEMENÍAS: *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Nuevo Hacer. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1996.

La complejidad de las lecturas feministas de los grandes clásicos nace, sobre todo, de la dificultad de aunar la competencia suficiente para poder hablar sobre el texto objeto de la crítica con el conocimiento de las herramientas precisas para realizar ta tarea crítica. En el caso que aquí interesa, ver en qué modo y manera en la obra de Aristóteles anidan y a la vez se dirigen al futuro las formas de ver y comprender patriarcales, es necesario saber de feminismo y de Aristóteles. La observación puede parecer evidente, pero su obviedad no oculta la dificultad de la tarea: aunque sólo sea por razones de especialización institucional, no es fácil poseer ambas habilidades. M. L. Femenías, sin embargo, las domina y, así, consigue un texto que contentará tanto a los intereses críticos y *polémicos* de la tarea feminista como a las exigencias de alta erudición y precisión textual que tan a menudo acompañan (incluso atormentan) a aquellos que se dedican a la filosofía griega clásica: la incisividad y finura de la crítica feminista viene acompañada esta vez de un conocimiento

exhaustivo y de primera mano de los textos aristotélicos. Pues lo que está en juego no es la aplicación mecánica de un utillaje crítico especialmente poderoso (como lo es, sin duda, el de la teoría feminista) a unos textos ya dados, sino el conseguir la imbricación conceptual de aquél y éstos, de manera que la labor de desenmascaramiento, lejos de aparecer como algo sobrevenido (en virtud, por ejemplo, de la peculiar ideología y de las opciones personales de la autora), surja como una tarea que, naciendo del mismo texto, insta de suyo a la labor crítica.

El libro de M. L. Femenías aparece estructurado bajo la forma de círculos concéntricos: el más exterior apunta a las reflexiones prácticas, éticas y políticas, de Aristóteles; el intermedio, a sus especulaciones biológicas; y, finalmente, el último, que actúa a la vez como el núcleo de la cuestión, aparece dirigido a cuestiones de naturaleza ontológica y metafísica. La intención arquitectónica de la autora (deudora, supongo, de una lectura de Aristóteles en clave esencialista) es clara: ir de lo más periférico a lo más oculto y más fundamentante. Los prejuicios sexistas de Aristóteles en el nivel político hundirían sus raíces en argumentaciones biológicas aún más ancladas en el sistema de domi-

nación género-sexo y éstas, a su vez, dependerían en un último análisis de unas pre-concepciones ontológicas, cuyo carácter máximamente abstracto parece hacerlas inmunes a la crítica feminista, pero que, sin embargo, sostiene la autora, son la última raíz explicativa de todo el tono y toda la intención patriarcal de la obra aristotélica.

El centro argumentativo del primer círculo lo constituye una reflexión sobre la estructura de la *polis* realizada al hilo de la dialéctica entre el espacio público y el privado, cuyo nexo de unión, en tanto que participe de ambos espacios, lo constituye el varón ciudadano: jefe de familia en el ámbito privado y sujeto de derechos y deberes en el público. Y, además, como no deja de señalar Aristóteles en múltiples ocasiones, «por naturaleza». Lo cual, resalta M. L. Femenías, implica una curiosa (e injustificada, más exactamente: sólo justificable desde prejuicios patriarcales) ontologización de la organización social, que, a su vez, determina una funcionalización de la misma, pues es en virtud de la función «por naturaleza» del varón ciudadano por lo que las otras partes de la sociedad reciben, subsidiariamente, sus respectivas funciones. La circularidad de la argumentación aristotélica es patente, pero no viciosa, pues obedece a razones objetivas biológicas: el «por naturaleza» último de las reflexiones políticas aristotélicas debe ser leído en clave biológica.

En efecto, el carácter referencial del varón en el ámbito político se justifica biológicamente porque también aquí es el varón/macho el que se presenta como norma objetiva, de suerte que la distinción varón/mujer (en el ámbito animal más general: macho/hembra) aparece, en realidad, como distinción varón/no-varón, y por no-varón hay que entender varón disminuido o incapaz. Incluso el mismo cuerpo de la mujer es descrito por Aristóteles por referencia a sus carencias: una mujer

es un varón menos la serie de características anatómicas y morfológicas que definen a aquél. Desde un punto de vista biológico, argumenta Aristóteles, la mujer es un monstruo, pues es una réplica imperfecta del *eidos*. Lo correcto biológicamente sería que lo semejante produjera lo semejante, a saber, que el varón (que es el elemento activo de la generación) produjera siempre y sólo varones: réplicas perfectas de la forma a la que apunta todo el proceso teleológico. Pero sucede que también nacen mujeres y, para desconcierto de Aristóteles, que hay varones que se parecen más a sus madres que a sus padres. Monstruosidades que obedecen al carácter deficitario de la materia (que es, justamente, el principio, pasivo, que aportan las mujeres a los procesos reproductivos). El problema es que estas monstruosidades están demasiado extendidas, lo cual contradice el carácter extraordinario que Aristóteles atribuye a tales irregularidades. En la explicación de estas contradicciones Aristóteles incurre en una serie de aporías, agudamente reconstruidas por M. L. Femenías, y que ponen de manifiesto que son unos presupuestos ontológicos de carácter patriarcal los que dan forma a sus conclusiones biológicas.

Desde un punto de vista estrictamente ontológico, Aristóteles llega a conclusiones «alentadoras» y, como dice M. L. Femenías siguiendo a Annas, «progresistas para su época», a saber: ofrecer un posible fundamento ontológico a partir del cual poder argumentar la igualdad esencial entre hembras y machos. Sean las diferencias «blanco/negro» y «alado/con patas»: mientras que la segunda determina especies, la primera no lo hace, pues aquella es producto de la materia, mientras que ésta atañe a los mismos *eidei*. La diferencia sexual, continúa Aristóteles, debe asimilarse a la diferencia «blanco/negro»; de donde se sigue que no es diferencia de Forma. No hay, por tanto, determinación de especie

y, en consecuencia, habrá que concluir que la especie humana es una, dividida en dos partes (*meros*) con fines reproductivos, pero siendo ambas partes ontológicamente iguales. Ahora bien, Aristóteles traiciona rápidamente esta conclusión «alentadora» y «progresista para su época».

Pero esta traición no se consume en el mismo plano ontológico, sino en el político y en el biológico, con lo cual se resquebraja la elegante estructura en círculos concéntricos a la que me refería al comenzar esta reseña. M. L. Femenías, en su labor crítica, podía situarse en el nivel biológico sin hacer referencias al político, pero no puede hacerlo en el ontológico sin mencionar los planos biológico y político. Si varón y mujer pertenecen al mismo *eidos*, ¿por qué la mujer, así como aporta la materia a los procesos de generación, no puede transmitir también el *eidos*? M. L. Femenías, recogiendo el punto de vista sesgado patriarcalmente de Aristóteles, responde que si éste fuera el caso, «no quedaría claro cuál es el papel de los varones en la generación» (p. 144). Pero nótese, y esto es lo que más me interesa destacar en estos momentos, que a un planteamiento ontológico se está respondiendo biológicamente. Y si se siguiera preguntando, aunque sólo fuera a modo de ejercicio hermenéutico, por qué tiene que quedar claro el papel de los varones en la generación, es muy probable que Aristóteles, horrorizado, contestara que si no fuera así se resquebrajarían los mismos cimientos de la *polis*, no se sabría quién es ciudadano y quién no lo es, un caos absoluto de igualdad donde no sería posible establecer jerárquicamente funciones y virtudes. Quizá, pues, habría que situar lo político en el último círculo e invertir la relación estructural que sugiere la autora, o a lo mejor reconocer que el movimiento es doble: de ontologización de lo político y de politización de lo ontológico, a través de mediaciones biológicas.

Pero en tal caso ya no sería posible la lectura esencialista, axiomática y fundamentalista de Aristóteles que, creo, anima el trabajo de M. L. Femenías. A lo largo de su estudio hay un considerable número de páginas dedicadas a cuestiones epistemológicas en las que la autora se lamenta de que «Aristóteles desconoce las mismas pautas que él sentó respecto de la competencia de los métodos de las ciencias» (p. 76). En los saberes de tipo práctico sólo caben conclusiones plausibles y aproximadas, pero las afirmaciones sobre las condiciones y el estatuto político de las mujeres aparecen (en «un desplazamiento tan sutil como significativo») como universales y necesarias, esto es, científicas en sentido estricto. M. L. Femenías entiende este desplazamiento como un «desplazamiento ontológico»: a lo más que podría llegar Aristóteles es a generalizaciones descriptivas del *statu quo* de las mujeres de su época y sociedad, pero él convierte estas generalizaciones en universalizaciones y así «dota de un estatus ontológico lo que tendría la posibilidad de ser de otro modo gracias a su carácter contingente» (p. 152). La (auto)traición, pues, también se consume en el plano epistemológico.

Sin embargo, el asunto es aquí diferente, pues Aristóteles se traiciona en cuestiones epistemológicas con tanta frecuencia y fruición que el desplazamiento señalado por M. L. Femenías es, pienso, irrelevante para la cuestión que ella se trae entre manos. Que Aristóteles convierta «lo que podríamos llamar los resultados de un análisis de tipo sociológico (*avant la lettre*) en tanto que descriptivo (...) en un modelo de necesidad absoluta, prescriptiva...» sería un síntoma, uno más, de las graves dificultades que implica la lectura esencialista, axiomática y fundamentalista de Aristóteles, que está presente en el libro de M. L. Femenías. Aunque también pudiera tratarse de una concesión al *objetivo polémico* que, según reconoce la autora en sus «Pa-

labras preliminares», anima toda su investigación. Pero, en tal caso, M. L. Femenías, como el mismo Aristóteles, estaría más próxima a los *Tópicos* y a las *Refutaciones...* que a los *Segundos Analíticos*. Absolutamente nada que objetar; a mí, personal-

mente, me sucede lo mismo. Un libro, pues, el de M. L. Femenías, sumamente interesante e instructivo.

Salvador Más
UNED

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL EN EL EXILIO

JOSÉ LUIS ABELLÁN: *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Este libro constituye, como indica su propio título, un tratamiento completo del exilio filosófico en América, con lo que el fenómeno tuvo de tragedia para su patria de origen y de venturosa fortuna para los países que tan generosamente le acogieron. El exilio republicano de la guerra civil (1936-1939) constituye uno de los fenómenos más importantes de nuestra historia y, por la calidad humana e intelectual de sus hombres, es sin duda la más señalada de nuestras emigraciones.

El hecho de que el continente de acogida fuera principalmente la América hispana para esa inmensa y valiosa diáspora se debió no sólo a la necesidad de conservar la propia lengua, sino a un acontecimiento político de primer orden: el haberse iniciado en septiembre de 1939 —es decir, apenas cinco meses de terminada la guerra civil— las hostilidades que conducían en Europa a la Segunda Guerra Mundial. En cualquier caso, una manera de obtener una ligera idea de la importancia de esta emigración es un simple repaso a la lista de los principales componentes de la misma en cada uno de los

campos que con maestría nos narra Abellán a lo largo de sus páginas.

Conviene aclarar que el lector se halla ante una edición que nada tiene que ver con la que le precediera de 1967; se añaden tres secciones nuevas, lo que supone la incorporación de ocho filósofos más tratados de forma individual, al margen de los que se incluyen en el amplio repertorio que recoge la parte sexta y final del volumen. Estamos, pues, ante una obra completamente nueva y no ante una simple edición enriquecida, a pesar de que, eso sí, se consigan salvar las comprensibles deficiencias que, debidas principalmente al orden político de aquel momento, aparecieron en la obra titulada *Filosofía española en América (1936-1966)*. Ello otorga a esta obra un ineludible carácter especial, objeto por parte del autor de una predilección confesada que, a mi modo de ver, está completamente justificada. Entre aquella lejana fecha de 1967 y ésta de hoy, en España se ha recuperado la democracia y los libros de los autores que entonces estaban prohibidos pueden hoy leerse y consultarse sin dificultad; circunstancia que, precisamente, motivaría al autor a revisar su anterior publicación, ampliándola y completándola muy considerablemente; y, a mi juicio, pudiéndose considerar un libro prácticamente definitivo.

Como J. L. Abellán reconoce en el correspondiente «prólogo», con la aparición de este libro en ningún caso se pretende polemizar. «No se trata de lamentar hechos que hace tiempo ocurrieron ni de buscar causas o autores sobre los que lanzar una acusación de culpabilidad. Por otro lado, tampoco se trata de alimentar un nacionalismo estúpido, reivindicando para España una historia que en su mayor parte transcurrió fuera de ella. Ni mucho menos de arrebatarse a los países hispanoamericanos algo que ya forma parte de su haber cultural.» La intención principal del autor es la de no dejar de escribir un importante capítulo de la filosofía española no sólo por la cantidad sino por la calidad humana e intelectual de sus representantes.

Abellán considera que el calificativo de *exiliado* sólo les corresponde en propiedad a los filósofos que prestaron su apoyo incondicional a la causa republicana, saliendo de España cuando consideraron la guerra definitivamente perdida y no habiendo regresado después a ella. En este grupo integra a todos los muertos en el exilio —la inmensa mayoría— e incluso aquellos que volvieron esporádicamente a España, para pasar cortas temporadas o incluso morir en ella —caso de María Zambrano—, cuando vieron que el final de sus días se acercaba. Sin embargo, todos ellos comparten una serie de rasgos que constituyen un denominador común de identificación y que Abellán estudia pormenorizadamente en la «introducción», que presenta dividida en dos apartados: I) El panorama de la filosofía española en 1936, y II) Una caracterización general del exilio.

El profesor Abellán considera también exiliados de la misma época, por razones obvias, a muchos de los que habiendo salido de España en años posteriores a 1936-1939, lo hicieron por razones políticas y se afincaron definitivamente en América —tal es el caso de Manuel Grannell, de C. Láscaris Commeno o de A.

Rodríguez Huéscar, aunque sólo la obra del primero se presenta estudiada en capítulo independiente.

Sin embargo, el autor no considera exiliados a los que durante la guerra o poco después marcharon a América, regresando a España al cabo de uno o dos años. Son los casos de Ortega y Gasset, que permaneció en Buenos Aires de 1939 a 1942, o García Morente, que estuvo aún menos tiempo en Tucumán (Argentina).

La clasificación que toma como punto de partida las ciudades de Madrid o Barcelona da origen a sendas partes del libro tituladas, respectivamente, «La filosofía catalana» (primera parte) y «La herencia de Ortega» (segunda parte), pero consciente de que el panorama de la filosofía española anterior a la guerra civil no se puede reducir a la tensión existente entre las tradiciones de las Escuelas de Madrid y Barcelona, el autor añade en este libro otras partes como la dedicada al socialismo y al marxismo (tercera parte), donde se centra en las figuras de Luis Araquistain, Fernando de los Ríos y Adolfo Sánchez Vázquez, y otra dedicada a lo que él denomina «pensamiento delirante» (cuarta parte), con cuya expresión pretende significar «las formas a veces desafortunadas con que el trauma del exilio fue vivido y pensado por algunas mentes privilegiadas: el misticismo de la malagueña María Zambrano, la visión apocalíptica del bilbaíno Juan Larrea, la tendencia autodestructiva y suicida de Eugenio Ímaz o la vivencia mesiánica de un exilio eterno en el caso de José Bergamín».

Un estudio aparte y pormenorizado merece la figura de Juan David García Bacca, cuya importante labor fundacional y misionera se pone de relieve en la parte quinta del libro bajo el título «un gran filósofo independiente».

La clasificación se completa con un último capítulo (parte sexta) en donde el autor estudia los distintos desarrollos político-sociales de un José Medina Echavarría, de

un Gallegos Rocafull o de un Manuel García Pelayo, a los que añade un amplio repertorio de pensadores o filósofos de muy variada índole: Domingo Casanovas, Lorenzo Luzuriaga, María de Maeztu, Luis de Zulueta, Augusto Pescador, Cástor Narvarte, y otros menos conocidos o marginados en la historia del pensamiento.

En cualquier caso, y dejando a un lado clasificaciones siempre discutibles, lo que sí resulta claro es que, desde principios de siglo y hasta que estalla la guerra civil, la dirección fundamental del pensamiento filosófico español inicia una reacción contra el positivismo y contra el neokantismo conjuntamente, «para volver a posiciones que diesen satisfacción a la "sed" por la metafísica y a una búsqueda de la esencia espiritual del hombre», con palabras del filósofo mexicano Cardiel Reyes. La terrible guerra civil provocaría el fin de ese amplio panorama esperanzador que se aunaba en la conciencia filosófica de Ortega y Gasset.

Abellán resalta la extraordinaria importancia de Venezuela y muy especialmente de México como países de instalación preferente para gran número de exiliados tras la derrota republicana. La generosa y hospitalaria política de acogida de Lázaro Cárdenas se tradujo en que México se convirtiese en un lugar especial con respecto a la recepción de los intelectuales españoles. El éxito de los filósofos españoles allí se debería también, en gran medida, a que la situación de la filosofía en aquel país se hallaba en una actitud similar a

la que se había producido en España. Es un hecho, en cualquier caso, que cuando llegan a México los exiliados españoles, en ese país se conocía la filosofía europea del momento. Ilustres profesores como Francisco Larroyo, Eduardo García Maynez, Adalberto García de Mendoza y Adolfo Menéndez Samara lo habían hecho posible. Por todo ello, como acertadamente reconoce Abellán en su libro, la situación filosófica en México no podía ser más apropiada para el arraigo de los filósofos españoles, como efectivamente ocurrió.

Creo que con rotundidad podría afirmarse que esta obra no sólo hace posible la continuación del «comienzo de diálogo», que ya Aranguren reivindicó con entusiasmo en su bella obra poética y literaria *Crítica y meditación* (1957), sino que contribuye a reforzar los sólidos pilares del «puente» entre España y América. Y ello hasta tal punto es así que, a mi juicio, el anhelo del autor de acercar y estrechar los lazos entre los dos mundos ha de entenderse plenamente satisfecho.

Creo que se debe premiar con la lectura del libro José Luis Abellán, que animado por el deseo de estimular y desarrollar una conciencia cultural intercontinental ha llevado a cabo este magnífico libro en el que da cumplida cuenta de su dilatada trayectoria como especialista y como investigador en multitud de temas del exilio y de la cultura latinoamericana.

Cristina Hermida del Llano

MAGNÍFICA EXCLUSIVA DE JOSÉ GAOS

JOSÉ GAOS: *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1998.

Bajo el título *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* publica la Institución Alfonso el Magnánimo de Valencia en su colección Pensamiento y Sociedad estas conferencias de José Gaos dadas en la ciudad de Monterrey, de Méjico, en 1944 y, hoy por hoy, difícilmente encontrables en librería alguna.

Con un acertado y clarificador prólogo de Teresa Rodríguez de Lecea que sirve de introito y con el cual queda situado el texto de Gaos, tanto en su vertiente histórica propiamente dicha como filosófica estricta.

La figura de José Gaos es, desgraciadamente, una desconocida, o casi, en el panorama filosófico español, tan dado a desoírse a sí mismo, quizá porque al estar escrito en español se entienda a la primera. Pero también por el exilio mismo del que Gaos es un fiel representante y del miedo que los españoles tenemos a valorarnos como merecemos. El negativismo intelectual, que tanto y tan bien sabemos cultivar, viene cercenando nuestras mejores posibilidades desde el siglo XVIII y no parece que hoy estemos en las mejores vías para solucionar, o al menos remediar en lo posible, algo que es mucho más que un descuido u olvido histórico involuntario.

Pues bien, leamos este libro de Gaos y centrémonos en lo que importa: la exposición bella e inteligente de una aplicación antropológica de la fenomenología. La palabra, como es sabido, aunque no está mal según lo entiendo recordarlo, significó etimológicamente «logos» del fenómeno, palabra de lo que se muestra, sentido de lo que aparece, «habla» en la acepción heideggeriana de *Ser y Tiempo* del habla mis-

ma que aspira a mostrar el ser del ente. Yo creo que Gaos es sensible y fiel a esta concepción de lo fenomenológico, mucho más que a la idealista husserliana estricta. Es más lector y cómplice de Heidegger, que discípulo aventajado de Husserl. Pero sobre todo estamos ante un caso ciertamente importante en las letras filosóficas hispanas. Gaos, filósofo español, filósofo mejicano, filósofo por tanto hispano, escribe análisis fenomenológico y esto es raro en la época y años de publicación de las mencionadas conferencias recogidas en este volumen. Poco o nada, claro está, se hacía en la España de la época y mucho y bien en el Méjico del exilio. Aunque no seré yo quien diga que la lista de libros filosóficos publicados en la España de la posguerra no deban ser leídos o quien, por otro lado, contribuya a enriquecer ese falso y estéril telefilm de buenos y malos que los años han hecho inviable, anodino y estúpido. No fueron así las cosas; quiero decir, fueron eso y mucho más, hubo un exilio exterior (el de Gaos, Ortega hasta su regreso, Morente, etc.) y uno interior, que también cuenta, en sus silencios, sí, pero también en sus aportaciones, méritos y compromisos futuros.

¿Qué concepción fenomenológica es la propia de Gaos? Esto es lo que ahora importa. La encontramos nítidamente escrita en las siguientes palabras: «En efecto, la filosofía tiene una historia cuyo término actual es una filosofía que se ocupa fundamentalmente con lo concreto, con lo concreto ante el gran público, y por consiguiente con lo más comprensible para él y lo que más puede interesarle. Pues ¿qué habría que pudiera interesarle más, por ser más comprensible para él, por ser más una cosa con él, que el hombre, y el hombre no así, en general, sino en su concreción histórica, temporal, el hombre que somos

“nosotros”, los que estamos aquí ahora, a diferencia de los hombres de otros lugares y tiempos, como de los hombres de todos los lugares y tiempos a diferencia de todos los demás seres habidos y por haber, según dice la castiza y enérgica expresión española, que es aquello con lo que se ocupa fundamentalmente la mejor parte de la filosofía del presente? Sí parece, en conclusión, que las conferencias de filosofía tengan algún sentido, a condición, al menos, de ser conferencias de filosofía del hombre en su concreción histórica, temporal, como van a ser estas conferencias» (pp. 22-23). Luego la cosa es clara: fenomenología antropológica e histórica, temporal y concreta; logos del «nosotros» colectivo, del nosotros que somos hoy y aquí, carne, hueso, médula y tuétano los hombres y mujeres del presente. Ésta es la concepción filosófica que inspira y cultiva la filosofía de Gaos que subyace claramente expuesta en estas páginas de excelente prosa en español.

Lo que define al hombre de modo exclusivo en este presente que se actualiza en el tiempo histórico (nada más ajeno a la concepción temporal e histórica de Gaos que el cultivo asilvestrado del «presentismo») es aquello que lo individualiza como humano; la mano, la caricia y el tiempo mismo. A estos tres aspectos dedican brillantes reflexiones, en algunos momentos propensas felizmente al lirismo metafísico y prosístico, estas páginas de Gaos.

Hay, afirma Gaos, una cultura de la mano que individualiza la propia temporalidad humana en la caricia que se afirma, que se abre y que se expande desde la inmanencia hasta la trascendencia incluyendo en ella una antropología de lo privado, lo sensual, lo ideal y lo concreto material mismo. Así, para Gaos, «la mano puede tocar, palpar, tantear, y así sentir, en esta acepción de percibir determinadas cualidades sensibles, o ser órgano del tacto, el órgano por excelencia de este sentido, y siendo tal, ser órgano de conocimiento,

del conocimiento sensible» (p. 31). Luego —parafraseando a Heidegger— «la forma primaria del ser sería el “ser a la mano”» (p. 31). Es por ello que la mano muestra fenomenológicamente la exclusividad antropológica del hombre; aquella que lo humaniza, que lo hace sujeto del conocimiento sensible, sujeto en suma de sí mismo: yo personal. Lo que, por otro lado, caracteriza a la mano es su expresividad. Nada más ajeno a la tosquedad animal. Recogiendo el aserto aristotélico de que «el alma es como la mano», Gaos reclama para la mano el puesto de honor que le corresponde en una antropología fenomenológica: definidora de la propia humanidad del hombre. Veamos: «(...) el término humanidad no tiene sólo el sentido de “naturaleza humana” común por igual a todos los hombres; tiene también el sentido más restringido y elevado, a la vez, de un peculiar refinamiento, distinción y excelstitud de la humana naturaleza, ya no común por igual a todos los hombres, sino exclusiva de aquellos que han subido a una cierta cultura: la de la mano, la mano ociosa, o a una causa y efecto o manifestación de este peculiar *humanitas...*» (p. 38). Y lo peculiar y particular de esta humanidad culta, posesa de sí misma, es la caricia.

Lo que define la singular humanidad de la caricia es su capacidad expresiva; calma, consuela, implora, erotiza, ama y trasciende lo inmanente mismo creando un ámbito de intimidad, de sensualidad, de espiritualidad, en definitiva, personaliza el mundo, humaniza la realidad y temporaliza lenta y cadenciosamente el presentarse del presente. Toda caricia, piensa Gaos, precisa un sujeto de que la perciba, reciba y comprenda. Una carne humanizada y humana que se sienta palpada y sea capaz de acariciar otro cuerpo, otra carne, otra vida, otra persona, otro yo. Pues siempre, dice Gaos, «la carne es la carne viva, la carne animada por el alma animal, pero sólo por modo deficiente, relativamente a la carne viva, animada por el espíritu de

los seres humanos. Únicamente ésta ha logrado llegar a reunir la complexión y la cultura requeridas por la complexión y la cultura de la mano acariciadora» (p. 63). Más todavía: la caricia es expresión final y definitiva de la delicadeza carnal de la cultura, de una cultura hecha piel, carne, tejido, cuerpo, espíritu humano en suma, fineza detenida, ensimismada: «(...) Pero únicamente la carne de los seres humanos es tierna, no sólo con la glandura turgente y tersa de una complexión, sino con la delicadeza toda de una cultura» (p. 64). En conclusión, para José Gaos, la caricia es immanencia que se trasciende; humanidad que se «sobrehumaniza» en el orden mismo de lo sobrenatural: «Mas la caricia estaba hecha para la carne, porque la carne estaba hecha para la caricia, y la caricia es la expresión de un amor de intimidad personal, espiritual, personal y espiritual él mismo. ¿No son las premisas de un silogismo cuya conclusión inevitable es: el espíritu es para la carne?» (p. 66). Sí, pero toda carne —de nuevo parafraseando al Heidegger de *Ser y Tiempo*— lo es en el tiempo humano, en el «cronos» propio del hombre, individual, mortífero y vital a un tiempo. No tenemos otro tiempo, piensa Gaos, que aquel que nos constituye como lo que somos, personas abiertas a la trascendencia; seres animados por la sensibilidad, la delicadeza de la cultura y la fragilidad moral de la vida humana. Es ahí donde radica nuestra humanidad, no tanto nuestra naturaleza, sino nuestra inclinación, nuestra querencia obstinada, por qué no, nuestro destino propio.

Es por todo ello por lo que la última de las conferencias de Gaos pretende pensar el tiempo. No el tiempo metafísico, ontológico, moral o estético; no, el tiempo humano; aquel que nos corresponde a nosotros los hombres justamente porque vivimos la temporalidad que nos determina y aniquila, que nos humaniza, que nos hace personalmente vivos, personalmente

muertos, quién sabe qué más allá de la muerte misma.

El hombre no está en el tiempo, sino que, por contra, vive el tiempo como propio y definitorio. No soy nada, ni nadie, fuera del tiempo. Ocurre, claro, que no hay vivencia alguna del tiempo que no me ocurra a mí. El tiempo se evidencia orteguianamente en mi vida. Es ella la temporalidad misma encarnada bajo la firma delicada y culta de un espíritu atento. «De la puntualización terminológica que acabo de hacer —escribe Gaos— se desprende el sentido preciso en que empleo la expresión “el tiempo, exclusiva del hombre”: en el de la existencia de un tiempo propio por igual de cada uno de nosotros, los seres humanos, los individuos humanos, pero no por igual de cada uno de nosotros y cada uno de los demás individuos de otras especies o géneros, de los demás seres de otras clases; y mera consecuencia, en el sentido de propio de cada uno de los fenómenos psíquicos de los individuos humanos como no sería propio de ninguna otra cosa» (p. 72). Pero Gaos tiene un concepto profundamente ontológico del tiempo mismo: «El tiempo —escribe— es el movimiento de las cosas, de los seres móviles, esto es, el ser mismo de estos seres» (p. 84), con todo ese clásico regusto aristotélico y leibniziano a un tiempo. Luego el ser mismo del hombre es la vivencia humana de su tiempo antropológico. Claramente expresado: «El tiempo no es nada distinto de las cosas temporales —dice Gaos—; realmente nada distinto de nuestra propia vida, en nuestro caso. Si no hiciésemos nada, no se produciría sólo un tiempo sin cosas, sino desaparición absoluta de cosas y tiempo, una literal nada. Si no hiciésemos ni siquiera tiempo, o lo que es lo mismo, algo, no dejaríamos sólo de hacer, sino de ser. Nuestro ser consistiría en nuestro hacer, en nuestro tiempo» (p. 91). Fenomenología y raciovitalismo se dan la mano profunda en este texto de Gaos. Por todo ello la urgencia es privativa de nuestra vivencia

presente y futura del tiempo. Su paso nos impele a enfrentarnos a la muerte y, frente a ella, el individuo (como el ser de las cosas de Spinoza) aspira a permanecer en su ser. Somos individualizados personalmente por la muerte. La imposición final de sus manos declara de modo definitivo quiénes fuimos y, de resultas, quiénes seremos para siempre. «En el concepto en que muramos, héroes o viles personajes, impenitentes o justificados, viviremos perdurablemente. Por eso lo que tenemos que hacer, tenemos que hacerlo en vida y con urgencia: en hacerlo o no, no nos va ya sólo la vida, el ser, sino nuestra personalidad, nuestra vida, nuestro ser, en el sentido más propio, por más cabal, de este “nuestro”» (p. 100).

Por todo ello, y en conclusión, el tiempo es una exclusiva del hombre, del mismo modo que lo son la mano acariciadora, la

caricia delicada, atenta, privativa, fina o convulsa que abre la carne y la encarna en un cuerpo consciente, individualizado, pensante, sensible, «sintiente», personal, mío, propio, vitalmente habitable, moralmente pensable, frágilmente presente.

Naturalmente para Gaos la antropología se abre a la teología. La inmanencia es trascendencia. Y para hablar de todo ello precisaríamos otra fenomenología de lo sobrenatural. Quizá algo que, al excedernos fenoménicamente, tan sólo podemos atisbar desde el punto de vista del noumeno kantiano. O quizá no; y tengamos que sobrevivir con la nostalgia de lo que nadie nos garantiza que podamos esperar.

Joaquín Calomarde

DE LA EMOCIÓN COMPASIVA A LA VIRTUD PIADOSA

AURELIO ARTETA: *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós (Biblioteca del Presente; 6), 1996.

La compasión (o la *piEDAD*, si la consideramos al margen de su acepción religiosa) arrastra una enorme carga de sospecha, como fácilmente puede constatarse en tantas expresiones tópicas. En este libro, Aurelio Arteta (catedrático de ética y filosofía política en la Universidad del País Vasco) se ha propuesto rehabilitar esta virtud y rescatarla de su secuestro teológico. Con una expresa voluntad *edificante*, su propósito no sólo es elaborar un mejor concepto de la compasión, sino también tenerla en mejor concepto y así contribuir a que ella se instaure entre nosotros. Dada la notable escasez de estudios dedicados

al tema, en contraste con el «intenso y permanente interés que la compasión ha suscitado en filosofía», el autor recorre la historia del pensamiento para presentar, con estilo casi judicial, una apología semejante a la socrática. El ensayo es, pues, un *proceso* en el que el autor coloca a la compasión en el banquillo de los acusados y permite a sus detractores tomar la palabra para a continuación asumir el rol de defensor y entonar «las proclamas de la piedad»: una encendida defensa tomando testimonio a filósofos desde Aristóteles a Unamuno pasando por, en lo literario, Leopardi, Goethe, Canetti, Chesterton, Tolstói, Dostoievski, Jünger, Primo Levi o Stephan Zweig. Posponiendo las valoraciones críticas, a continuación se exponen (a riesgo de pecar de superficialidad) los contenidos fundamentales de este proceso.

¿Es la piedad una pasión o una virtud? El primer capítulo se inicia tomando de la *Retórica* de Aristóteles (II, 8) una respuesta provisional: la piedad es *una pasión de tristeza* (un «dulce pesar», matiza el autor siguiendo a Rousseau) *causada por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de sus allegados, y ello además cuando se muestra próximo*. El que este mal sea un daño inmerecido acerca la piedad a la indignación y a un primitivo sentimiento de justicia. Mas no sin tensiones, corrige el autor, pues la pasión piadosa no hace distinciones: ante la piedad, cualquier mal es inmerecido y toda víctima inocente. Esto se basa en el «transporte imaginario» mediante el cual el sujeto compasivo sufre en sí mismo a causa del dolor del otro. La piedad arranca, pues, de la percepción del infortunio ajeno, pero propiamente no comienza hasta que no entra en juego la imaginación. En contra de la manida acusación de que la piedad entrafía una relación asimétrica, de superior a inferior, el autor halla su causa en esa semejanza que permite albergar el temor de que el mal en cuestión pueda ser padecido por uno mismo. Por decirlo en tono manriqueño, la *gran igualadora* es la muerte; y es ella, en cuanto mal universal y definitivo, la que provoca esa compasión «regular y permanente» que ya está próxima a la virtud. Pasión a la vez altruista (pues se inicia espontáneamente ante la desgracia ajena) y egoísta (pues en cuanto observa en el otro lo que el sujeto también teme, desemboca en la autocompasión), la piedad se rodea de pasiones afines como la benevolencia, la indignación o la admiración. Benevolencia, porque el compasivo desea el cese del mal que teme. Indignación, porque el mal inmerecido de uno supone —tratándose de males de origen social— el bien inmerecido de algún otro (contra el que se dirige la indignación, que junto con la piedad constituye el séquito de la

justicia). Admiración, porque para ser capaz de compasión hay que saber reconocer alguna posibilidad de virtud o excelencia en el otro, de modo que «el más admirable tiene que ser el más compadecible»; el que no se admira de nada, de nada podrá compadecerse: «a la banalización del bien digno de ser admirado le corresponde la banalización del mal que habría de compadecerse». En suma, la piedad contiene dosis de tristeza y alegría porque las entrañas del sentimiento compasivo están hechas de miedo y esperanza. La imaginación del mal dispara el resorte del temor, pasión ésta que (a diferencia del terror) une a los hombres entre sí, en tanto que se hallan igualmente expuestos a males semejantes. De ahí que el autor considere a la piedad la emoción más social, coincidiendo de manera independiente con Martha Nussbaum en un artículo publicado en *Social Philosophy and Policy*, 13:1 (1996), o en su más reciente libro, *Poetic Justice*.

El segundo capítulo recoge el proceso incoado por numerosos pensadores contra la pretensión de colocar a la piedad en el catálogo de las virtudes. El «pliego de cargos» se inicia con la acusación de egoísmo encubierto y subterfugio del amor propio: la piedad es hija del miedo, provoca un morboso placer en el compasivo, su presunta gratuidad esconde un favor calculado y es, en suma, una atención humillante. A este coro de reproches se unen las voces de Spinoza, para quien es la piedad una pasión triste e impotente, y Kant, que nos advierte que ésta puede dejarnos sumidos en la heteronomía moral. A todo esto el autor responde detalladamente y por separado. En cuanto a los «engaños del amor propio», se replica que la piedad es pasión propia de valientes, pues tanto el exceso como el defecto de miedo inhiben todo sentimiento de piedad; por otro lado, la piedad procede del amor propio, pero no del cálculo, y no hay por qué admitir que todo lo originado en el (por otra parte,

inevitable) amor propio carezca de valor moral. Además, la compasión bien entendida, al constituir una cura de humildad para el sujeto piadoso, mal podría avergonzar a su objeto. En cuanto a Spinoza y Kant, la estrategia del autor pasa por escrutar cuidadosamente sus propios textos con el propósito de temperar su rigorismo y rescatar para la compasión un lugar en la moralidad. Así, de su lectura de la *Ética* no se establece una alternativa forzosa entre la razón y la compasión, «así como tampoco existe una zanja insalvable entre la razón y los afectos». La compasión racional se confunde con una razón compasiva, de modo que la piedad puede volverse virtud por ser una potencia nacida del conocimiento lúcido de nuestra impotencia (suscitado por la visión del mal de un semejante). Potencia de obrar —por seguir en terminos espinocianos— con la que el hombre, causando una pasión de alegría en los demás, se esfuerza en eliminar esa tristeza y desembocar en el contento de sí. Por lo que al riesgo de heteronomía se refiere, éste se conjura (a pesar de las dificultades inherentes a la doctrina kantiana) descubriendo «que el hombre es fin en sí mismo y que ello basta para sostener el deber de compasión». Tras examinar a los primeros inquisidores de la piedad, el autor pasa revista a algunos de sus defensores: Rousseau, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith y Schopenhauer. Con respecto al ginebrino, el autor halla en su *Emilio* una «pedagogía de la *pitié* perfectible», con la piedad como sentimiento natural del hombre en relación con sus semejantes. De los moralistas británicos del siglo XVIII mencionados (que también hicieron de ese *moral sense* de simpatía hacia los otros la base de toda moralidad) el autor rechaza el carácter desinteresado que atribuían a la compasión: la piedad no es fundamento de la moral por ser desinteresada, sino porque todo sufrimiento *merece* ser compadecido. De modo similar, el autor critica en Schopenhauer

su absoluto rechazo del amor propio, que acaba por arruinar la posibilidad misma de una compasión activa. Mas el proceso contra la compasión no quedaría completo sin mencionar a su más fiero fiscal: Nietzsche. Por ello el autor recoge el cúmulo de argumentos anti-piadosos (por anticristianos) que éste prodiga y pasa a criticarlos para, como ya hizo con Kant y Spinoza, abrir algunos huecos en su doctrina en los que pueda instalarse la compasión. Una compasión nada sentimental que por fuerza tendrá que ser virtud de fuertes, que estará al servicio de la vida y su voluntad de poder, que ha de simpatizar tanto o más con la alegría como con el dolor. El autor hace suya esa piedad con ciertas reservas, las provocadas por la hipótesis del eterno retorno (que parece negar la mortalidad y así hurtarnos lo que fundaría la compasión última) o por la insistencia nietzscheana en compadecer al lejano y no al próximo (que indiscriminadamente nos insensibiliza para la piedad más inmediata).

El ecuador del libro (cap. 3) pone en limpio algo que se ha ido gestando a lo largo del *proceso*: la destilación de la virtud piadosa a partir de su materia prima, la emoción compasiva. El autor canaliza los argumentos de sus detractores hacia esa emoción, utilizándolos para purgarla de aquello que la hace selectiva, parcial, unilateral, jerárquica, unidireccional..., *superficial*, por decirlo en una palabra. La «piedad profunda» que emerge como virtud no niega su matriz pasional (inhumana e ineficaz sería la moral que no tuviera a las pasiones en cuenta), sino que pretende perfeccionar su ejercicio mediante el hábito. Apoyándose tanto en Aristóteles como en Spinoza, el autor perfila una virtud que se inicia en el coraje y persevera por la fidelidad para, con la ayuda de la reflexión, hacerse universal e igualitaria, autointeresada pero también inmediatamente comunitaria. Una virtud desesperada, pues el más exigible deber de compasión es aquel

que se dirige hacia el mayor de los males, que es también el más irremediable; en este sentido la compasión cobra conciencia de su propia inutilidad como deber moral y se vuelve trágica.

¿En qué ha de basarse esa piedad profunda? En su cuarto capítulo el libro apuesta por un «doble asiento» de tal virtud, compuesto a partes iguales por la conciencia de la mortalidad y la dignidad humanas. Ambas condiciones de posibilidad son inseparables. La dignidad humana, conquistada «mediante una insumisión» (la de inventarse autónomamente a sí mismo), trae consigo la conciencia de la mortalidad, herida trágica que, a juicio del autor, no puede ser restañada por ninguna mitología religiosa. Esta dignidad consiste «en la capacidad de no consentir al mal, de no rendirse ante su implacable dominio, en la insumisión radical» hacia el mal; rebelión metafísica que se inicia, ante todo, compadeciéndolo. Y el mal por excelencia es el de la muerte, pues sin ella ni siquiera cabría hablar del mal. No por sabida y segura menos absurda, la muerte representa el sinsentido que trágicamente otorga su *télos* al género humano: «todo lo hacemos porque morimos y, en verdad, para no morimos». Por decirlo con palabras de Borges: sólo la muerte hace a los hombres preciosos y patéticos... e iguales, cabe añadir. Lo que dispara el íntimo resorte de la virtud piadosa es esa conciencia de pertenecer a la comunidad de *morituri*: la auténtica comunidad humana, compuesta por seres irrepetibles cuyos actos son de por sí algo irreparable.

Tras mostrar así aquello a lo que la emoción piadosa oscuramente apuntaba, el autor dedica el quinto capítulo a proclamar las virtudes de la piedad. La apología definitiva de este alegato contra el dolor de la injusticia y la muerte se basa primero en su *universalidad*: la virtud piadosa (como la mirada retratada por Giorgione y Tiziano que aparece en la portada del libro) se dirige a uno mismo y a todos y

a cada uno de los hombres sin distinciones y sin remilgos, abarca las generaciones pasadas y las futuras e incluso cabría aplicarla para aliviar el sufrimiento de otras especies animales. Tarea tan inmensa hace de esta virtud la más grave, pero su seriedad no está reñida con la alegría. Sus enemigos son, pues, tanto la frivolidad como ese «predominio absoluto de la justicia contractual» que prohíbe todo gesto que rebase el mercantil *do ut des*, signos ambos de estos tiempos democráticos y que se hallan en la base del descrédito de la piedad que el autor pretende combatir.

El último capítulo se dedica a completar esta ética de la compasión abriéndose con un repaso a una serie de pensadores contemporáneos que la han confirmado como intuición moral básica. Es el caso de Levinas, quien considera a la piedad una de las formas que adopta la responsabilidad ante el otro; esta prioridad de la relación de cuidado es bienvenida por el autor a pesar de juzgar su radical exigencia más propia del ámbito religioso que del ético. La vulnerabilidad propia del ser humano es también tema tocado por Habermas, quien representa la vertiente política de la piedad en su proyecto de construcción de una comunidad ideal de diálogo en la que se devuelva la palabra (y con ella, la dignidad de todos) a quienes les ha sido arrebatada. De la piedad como solidaridad que defiende Rorty se aplaude su expreso compromiso por eliminar la humillación en lo humano, mas se critica su no menos expresa carencia de fundamento: antes bien, la piedad será tanto más segura y universal cuanto mejor fundada. Asimismo, el autor encuentra en la moral materialista de Horkheimer la urgencia de la compasión en un *hoy* en el que ella es «el primer sentimiento moral nacido del sufrimiento contra el que se puede combatir» y en un *siempre* en el que ella subsiste como «la virtud nacida del y frente al dolor irremediable».

Para finalizar, el autor intenta formular en una serie de imperativos este deber de la piedad que, como hemos visto, se asienta en la dignidad y la mortalidad humanas: «obra siempre con la conciencia de que tu propia dignidad es imposible sin que el otro vea reconocida por ti la suya»; «obra de tal forma que no te abandone la conciencia de que el otro, por saberse mortal, es un ser sufriente». Concluye el autor que, más acá del amor y más allá de la justicia, la virtud primera y última que nos debemos es la piedad. Es quizá en ese intento de formular una ética de la piedad donde el autor elabora su apuesta más sustantiva y expuesta a debate. Pues esos imperativos morales de reconocimiento de la común dignidad y mortalidad tienen que acomodarse en nuestras débiles identidades y prácticas éticas. Salta a la vista que, a pesar de los matices, el autor se apoya en Aristóteles en los momentos más delicados de su apología, como cuando defiende el papel del miedo en la piedad frente a los que la califican de sentimiento propio de pusilánimes (pues debemos sentir miedo de las cosas que efectivamente son un mal: *Ética a Nicómaco*, III, 6 y ss.). Mas, ¿cómo conciliar esas premisas aristotélicas con las conclusiones *more kantiano*? Una vez persuadidos del deber de la piedad, ¿cómo ejercitarlo? ¿Cómo conciliar compasión (esto es, clemencia) y justicia? ¿Cómo distinguir el sufrimiento necesario del que merece ser consolado? ¿Y cómo consolarnos de la muerte?

El autor distingue entre «sufrimiento» y «mal», reconociendo que la muerte no es necesariamente el mayor de los sufrimientos, pero sí el peor de los males. El sufrimiento, como el miedo, es más accesible al tipo de análisis que el autor emplea. No obstante, queda por explicar más detalladamente qué sea ese mal. Por muy reales que sean el miedo y el sufrimiento, siempre puede apostillarse que «no hay mal que por bien no venga»: quizá el mal que tememos sea más aparente que real, quizá no

cabría siquiera pensar en el bien si no fuera por su contrapartida. En cuanto a la muerte, el propio autor reconoce que ante ella no se sabe con certeza qué se teme, pero se teme lo peor. La muerte, ciertamente temida, ¿ha de ser tan temible? Quizá no sea el mal absoluto; propiamente, no hay ya sujeto paciente cuando este peculiar mal toma lugar en él. La muerte no se vive sino indirectamente, en los otros: en palabras de Wittgenstein, «*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens*» (*Tractatus*, 6.4311). De modo que se puede temer la muerte del otro porque nos priva de su humanidad y se puede temer la propia muerte en tanto que priva a los demás de la nuestra; esto no impide pensar en la muerte de ahí fuera, contemplarla y hasta odiarla y luchar con ella, pero el hombre libre no piensa directamente en su muerte como algo temible. Sólo así se haría compatible el conocido *dictum* espinociano (*Ética*, IV, LXVII) con la posición expuesta en este libro.

En suma: nos hallamos ante el primer monográfico de gran calibre en lengua castellana sobre la compasión. A los méritos de este trabajo hay que añadir, además del indudable esfuerzo de documentación y síntesis, el rigor de la exposición (mantenido sin apenas altibajos durante las 300 páginas del libro). A pesar de la ausencia de notas, una vez familiarizados con el personal sistema de referencias las citas se identifican fácilmente. Aunque se echa en falta un índice de términos y nombres propios, esta apología es convincente al margen de detalles académicos. Puede que la compasión nos haga más fuertes y más justos (como afirma el autor en una entrevista publicada en *El Diario Vasco* del 21 de febrero de 1997); lo que parece seguro es que nos vuelve más humanos. Sólo falta que el sentimiento compasivo se eduque virtuosamente, y para ello es necesaria una *pedagogía* (y no sólo una apología) de la virtud piadosa. Aunque el autor no parece compartir el tópico de que una imagen valga más que mil palabras (su estilo es con-

ceptual y poco dado al ejemplo), el núcleo de su argumentación está contenido en una memorable escena del final de *Blade Runner*, cuando un androide sobrehumano enfrentado a sus postrimerías se nos revela como humano al actuar piadosamente. Y

es que la patética conciencia del valor (o de la *preciosidad*, que no precio) de la vida hace de la virtud piadosa el distintivo de una vida que pueda llamarse humana.

Antonio Casado da Rocha

UN TESTIMONIO ÉTICO DE LA VIDA PÚBLICA

VICTORIA CAMPS: *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona, 1996, 192 pp.

Hay libros que nacen de una idea o dos y dedican 200 páginas a fundamentarla con precisión y rebatir con detalle a los rivales. Al final sigue habiendo, sin embargo, una o dos ideas. Hay libros que tienen 200 páginas y otro tanto número de ideas y propuestas. Puede que el primer tipo de libros sea necesario desde el punto de vista académico, pero es seguro que el segundo tipo es necesario desde el punto de vista social. El libro de Victoria Camps que comentamos es de estos últimos. En él se hace con soltura una denuncia de la deteriorada vida pública española, sin adscripciones ideológicas o falsas progresías.

El libro parte de una constatación que da título a la obra: la sensación de malestar que rodea la vida pública de nuestra sociedad. Es cierto que esta experiencia no es exclusiva de España, sino un síntoma contradictorio del *éxito* de la democracia liberal en occidente¹. Pero no hay duda de que aquí se vive esta *crisis moral* (de ética y de falta de energías) de manera especial, puesto que no en vano contamos con apenas veinte años de democracia.

En cualquier caso, esta sensación de *malestar* debería llevarnos a cambiar, a modificar, a mejorar lo que hay. Pero aquí

está el problema: falta coraje, falta voluntad, faltan energías. Sin embargo, como señala la autora, es necesario, es imprescindible *cuidar de la democracia* (p. 12). Pero cuidar de la democracia no es acallar ni es esconder los problemas. Ésta es una prueba de que el libro está escrito por una profesora de ética y no por un político: cuidar la democracia significa para la autora *criticar la democracia*, iluminar sus defectos para corregirlos, romper con el recurso fácil a mitos y tópicos, anteponer los valores y los principios. Con esta voluntad crítica y este deseo de aportar claves para enmendar los errores, V. Camps hace un repaso de tres ámbitos esenciales de la esfera pública: la política, la educación y los medios de comunicación.

La política debería ser la principal responsable de asumir y promover el debate social. En cambio, es la primera que está presa de la visión a corto plazo, de la tentación del presente, sin levantar la vista hacia el futuro y hacia los demás, en especial los más débiles. La política es víctima del electoralismo y la estrechez de miras que conlleva, y en los últimos años en particular, de un vacío de ideales y valores.

Al abordar este problema, sin embargo, la profesora Camps no mantiene con suficiente rigor una distinción que ella misma maneja acerca del término *liberal*, provocando quizás cierta confusión innecesaria. Así, por un lado, está la *tradición de pen-*

samiento liberal que ha producido algunos de los valores y estructuras centrales del Estado de Derecho moderno (sin los que no cabe hablar de democracia), pero que ha confiado demasiado en ellos, como si fueran suficientes para resolver todos los problemas sociales. Este exceso de confianza es un problema central de la democracia (p. 18) y plantea la exigencia de complementar o superar el liberalismo. Pero ir más allá del liberalismo pasa *necesariamente* por promover sus valores (y otros, por supuesto) para darles contenido efectivo, como se destaca en el libro (p. 28). Por otro lado está el adjetivo *liberal*, que a menudo se maneja en el debate político para referirse a la opción ideológica o social que promueve el primado del mercado, de la economía consumista y sus "valores". Aunque esta caracterización case más con el neoliberalismo, no es en realidad algo exclusivo de una sola tradición, partido o ideología, como lo prueba nuestra historia reciente y reconoce en algún momento la autora («El socialismo tiene pocas respuestas para los nuevos retos. Y cuando le faltan las respuestas, decide abandonarse a un *laissez faire* no ya liberal, sino positivista», p. 18). En general, sin embargo, Victoria Camps pasa de uno a otro uso del término con demasiada facilidad, desliziándose implícitamente la idea de que el responsable del predominio en los últimos años de la cultura liberal *en el segundo sentido* ha sido el liberalismo *en el primer sentido*, cuando lo cierto es que habría que buscar responsables en más lugares.

Sea o no de origen *liberal*, la respuesta al vacío de la política ocupa los capítulos de la primera parte del libro. La cuestión de partida es la de la legitimidad misma de la política. Frente a quienes la reducen a lo procedimental y la derivan sin más del diseño institucional y de la obtención del refrendo electoral cada cuatro años, la autora insiste en la legitimidad sustantiva como garantía política necesaria del

funcionamiento de la democracia. La legitimidad ha de ganarse día a día y no sólo en el ámbito de las instituciones, sino en el de las prácticas, los modos, las conductas. En este sentido, la legitimidad, subraya la autora, requiere fidelidad a los valores y al espíritu de la norma constitucional, fidelidad al programa político, adecuación de los medios a los fines y compromiso de servicio. La experiencia de haber vivido de cerca la política de los últimos años no puede dejar de resultar valiosa para la autora al definir el buen gobierno:

«El buen gobierno no puede permitirse utilizar el terrorismo ni siquiera para acabar con el terrorismo, no puede permitirse violar la intimidad de las personas por motivos de seguridad —salvo que lo haga previa autorización judicial—, no puede permitirse mentirles a los ciudadanos para mantenerlos tranquilos, no puede permitirse no dar publicidad a las decisiones que afectan a todos aun cuando esas decisiones sean impopulares. El buen gobierno, además, no debería permitirse incumplir su contrato, echar en saco roto las promesas hechas a los gobernados bajo la presión electoralista. (...) El no cumplimiento de lo previsto, la incoherencia entre lo que se dijo que se haría y lo que se hace de hecho, o entre lo que ideológicamente se espera de un partido y lo que ese mismo partido demuestra que cree, es lo que determina la pérdida de legitimidad sustantiva de un gobierno» (p. 48).

En este sentido no hay duda de que a nuestra democracia (a la sociedad en general, ya que ésta es una crítica que encontramos de nuevo al hablar de los medios de comunicación) le ha faltado cultura de la responsabilidad o, mejor, de la *accountability* en sentido noreuropeo, y mecanismos efectivos de autocontrol (pp. 25 y ss.). En este punto se seguiría una agenda concreta de reformas del sistema electoral, de los partidos y de su financiación (un tema no mencionado), de la profesionalización y la burocratización del ejercicio político, etc., que debería estar ocupando ahora a la clase política.

Pero no sólo a la clase política. La revitalización de la democracia pasaría de forma ineludible por la participación ciudadana. Uno de los problemas más generalizados de las democracias occidentales es este alejamiento social de la política (y viceversa) que amenaza con llegar a producir un vacío de legitimidad. Pero aquí el debate debería afectar al estado del bienestar en su conjunto. En efecto, V. Camps da prueba una vez más de honestidad intelectual al reconocer que, frente a quienes se limitan a hacer uso electoralista del estado del bienestar, está pendiente una revisión de algunos de sus supuestos. Y esto pasaría por reconocer algunas críticas que, por mucho que constituyan la bandera habitual de algunos grupos de la derecha americana, aciertan al denunciar la desmovilización y la apatía ciudadana que promueve un Estado que tiende a ser paternalista y consolador. Estas críticas no deberían ser, pues, patrimonio de ningún grupo sino datos a tener en cuenta en el debate:

«Sin abjurar en absoluto de dicho modelo de Estado, que es un signo de progreso irrenunciable, no está de más atender a las críticas liberales a una Administración excesiva, tanto por lo que dicha Administración representa de gasto público y contribución al aumento del déficit como por lo poco que ayuda a que los ciudadanos se hagan responsables de lo que en realidad les afecta a todos» (p. 159).

Es más, lo que debería caracterizar a las posiciones de izquierda, o de progreso, a juicio de la autora, sería precisamente ocuparse y preocuparse de la reforma del estado del bienestar como la mejor garantía de su continuidad histórica y la de su labor (p. 22). De lo contrario, limitándose a hacer un uso retórico y electoral del estado de bienestar y evitando el coste en votos a corto plazo de su reforma, se estaría contribuyendo como el que más a su amenaza de ruina (en la que nos jugamos mucho todos).

La revitalización política pasaría, pues, por la participación ciudadana y ésta, a su vez, por la revisión (que no el final) del estado del bienestar. Y todo ello —manifestando así el talante y la naturaleza última de su propuesta— por la dimensión moral del compromiso colectivo:

«es preciso acercar la política a la sociedad o la sociedad a la política. Hay que recuperar el sentido más noble de la política como *voluntad de servicio* y extender la responsabilidad del servicio a todos los ciudadanos. Hay que hacer a la sociedad *corresponsable* del bienestar colectivo. Pasar del estado del bienestar a la sociedad del bienestar» (p. 56).

Es aquí donde se plantea un debate que implicaría esta vez de manera especial a la ética. En efecto, frente a las *soluciones* de la vuelta a la comunidad y de la religión civil, Camps hace una apuesta por la ética («el único asidero que nos queda», p. 68), pero sin salvarla tampoco de la necesaria revisión. La ética daría respuesta a los problemas actuales al ofrecernos unos criterios y valores universalizables, pero a costa también de perder sustantividad y valor motivacional (p. 70). Esta cuestión del sentido y la motivación es un déficit que la ética actual no puede obviar sin más. Aquí habría una tarea pendiente que exigiría superar la reciente aversión de la ética a implicarse directamente en las cosas del mundo²:

«Construir —o reconstruir— esta ética implica conjugar ética y sociología, hacer descender a la ética a las situaciones de conflicto, no para rebajarla, sino para mostrar que la ética tiene algo que decir, puede decirlo y puede, sobre todo, concitar voluntades para hacer frente a los problemas de un modo y no de otro» (p. 72).

Para lograr esto la ética no carece de contenidos. La tradición occidental dispone de un acopio histórico de valores humanos y principios democráticos que la han ido configurando y que constituyen una

herencia valiosa que hay que cuidar y compartir. Aquí entraría en juego la educación, que debería ocupar un lugar destacado en el discurso ético-político³. Y en nuestro caso por motivos particulares: la salida de la dictadura llevó a plantear la educación como un proceso de formación neutral que huyera lo más posible, con razón, del autoritarismo y el moralismo de otras épocas (p. 102). La presión del mercado habría hecho el resto. La educación al cabo de los años se ha convertido más que nunca en instrucción, en supuesta *capacitación* para el mercado. Y no sólo a nivel de los *curricula*, que van dejando atrás una y otra vez la cultura clásica, las humanidades, las disciplinas formativas y casi hasta la cultura general. Sino también a nivel de los propios responsables de la educación, los docentes, cada vez más sometidos a la especialización y su estrechez de miras, al corporativismo y su egoísta defensa de intereses. Por no hablar de los gestores públicos de la educación que, llamados en su día a construir la enseñanza pública de la democracia, han dejado un sistema educativo funcionalizado, deficitario de valores y orientado al mercado como criterio único⁴. La tentación de la novedad a toda costa habría sido especialmente fuerte en el ámbito de la educación, sucediéndose las reformas demasiado rápido. La reducción del progreso (humanista y ético) a la modernización (tecnológica y económica), a cuya denuncia Camps dedica bastantes páginas (80 y ss.) habría sido especialmente perniciosa en el campo de la educación y la cultura, si bien la situación no sería tampoco tan trágica como algunos quieren presentarla. El problema no es tanto la falta de valores como la falta de capacidad y voluntad de ocuparnos de ellos, de llevarlos al centro de nuestra vida y de la práctica educativa en especial:

«no es cierto que no haya valores compartidos: es que ya nadie se encarga de pensar en ellos, de desarrollarlos, de decir qué sentido tienen

o deben tener para nosotros, ciudadanos de finales del siglo xx. Nadie se encarga de hacerlo porque cada cual vive metido en su mundo pequeño, cerrado, excluyente. La mentalidad del técnico o del gestor incapacitan para hablar y pensar en intereses comunes que desborden la propia disciplina» (p. 110).

Una vez más V. Camps es clara en este punto: el debate no sería ya acerca de *quién* lleva a cabo la enseñanza. La falsa conclusión de que porque un bien sea público debe serlo también su gestión (p. 96) debe dar paso a la discusión acerca del *cómo*, acerca de la transmisión efectiva de valores a las nuevas generaciones y acerca de la formación de jóvenes con bagaje cultural y espíritu crítico suficiente para asentar su propia autonomía. El objetivo sería proveer de una educación en valores, algo que hasta hace poco nadie se atrevía a plantear y que ahora se contempla con urgencia (pp. 102 y ss.), ocupándose el Estado sobre todo de vigilar que esto se diera por igual para todos. Al fin y al cabo, para que los jóvenes puedan poner en duda y rechazar o aceptar lo recibido necesitan tanto recibirlo como desarrollar la capacidad de criticar y juzgar por sí mismos: ese compromiso formativo debería guiar la tarea educativa en los niveles básicos y en la universidad (p. 113). Más que de capacitar para el mercado se trataría, como reza el título de uno de los capítulos, de educar para la libertad.

La tercera parte del libro está dedicada a los medios de comunicación, igualmente llamados a revisar críticamente su posición y su labor⁵. También aquí se habría vivido de modo particular un cierto efecto rebote de la dictadura, confundiéndose en ocasiones la libertad de expresión con la ausencia total de límites, y también aquí el efecto perverso de la *colonización* por el mercado se habría dejado sentir con especial fuerza. Por ello, es éste uno de los ámbitos sociales donde mayor sería la necesidad de autocontrol (pp. 145 y ss.;

170), así como la de la formación moral de los profesionales, especialmente tentados por el embrujo de la técnica (p. 83) o del protagonismo excesivo (p. 187).

Sin embargo, a nuestro juicio, hay en estos capítulos finales en torno a los medios de comunicación una laguna. Es cierto que en los últimos años la falta de autocontrol de los medios, su crítica fácil y ruidosa, su superficialidad, etc., han contribuido no poco al malestar de la vida pública de este país. Pero algo debe decirse también a favor de algunos medios y profesionales españoles. Ha habido excesos, pero los medios de comunicación también han jugado un papel esencial al asumir la función de control y denuncia del poder público que no han sabido (o podido) realizar otras instituciones. Y esto no se puede dejar de reconocer precisamente cuando se reclama un mayor protagonismo y una mayor actividad por parte de la sociedad civil y de la opinión pública. Algunas palabras de V. Camps pueden resultar poco justas en este sentido, como las de la p. 151:

«En los últimos años los medios han propiciado debates, entrevistas, opiniones sobre los escándalos de corrupción. Poco se ha discutido, en cambio, sobre el acierto o desacierto de la reforma del mercado laboral o sobre el acierto o desacierto del rechazo a los presupuestos del Estado. ¿Que era más fácil discutir de los Gal o del ex director de la Guardia Civil que de los presupuestos? Sin duda. La facilidad simplifica el contenido del interés común.»

Conviene recordar, sin embargo, que algunos de los profesionales que han sacado a la luz e informado sobre el caso Gal y otros casos de corrupción de los últimos años perdieron sus puestos de trabajo, fueron acusados y perseguidos como traidores y en más de un caso hasta han recibido amenazas de muerte. Eso no es precisamente una *labor fácil*. Si la corrupción ha centrado el debate de los últimos años es porque lo merecía, y no hay que caer en

el error de reprochárselo al mensajero. Los medios de comunicación han prestado un servicio esencial a la democracia al poner en práctica (a su manera) el principio que, como destacó Kant, garantiza el carácter ético de la política: la transparencia. A algunos les hubiera gustado mantener bien ocultos los entresijos de su paso por el poder, pero el periodismo se lo ha impedido y por ello merece nuestro reconocimiento. Y así se desprende de algún modo también de las palabras de V. Camps cuando señala que si algo significa hoy la democracia es ante todo transparencia: «Más que como autogobierno, que es una forma obsoleta e irreal de definir la democracia, ésta debería definirse como la *transparencia de lo público*» (p. 180); o cuando insiste en que «una política es democrática si se muestra sin opacidades y engaños» (ídem). Si han existido estos engaños y opacidades no podemos sino agradecer la labor de quienes los han sacado a la luz.

Como decíamos al principio, cuidar la democracia es criticarla y plantear cuestiones, tal y como se hace en las páginas de este libro. Por ellas se suceden los temas que deberían ocupar ahora mismo el debate público de nuestra sociedad y en especial de la izquierda. Quizá, pero esto ya es por supuesto una opinión mía, el problema sea que antes de poder comenzar a debatir es necesario cerrar definitivamente un período histórico que se ha caracterizado por lo contrario. Eso mismo podría constituir el inicio del debate. Mientras tanto, el tiempo pasa y algunas cuestiones que necesitan ser abordadas y debatidas con urgencia se ignoran en un proceso que a la larga podría ser peligroso. Nos queda, eso sí, la oportunidad y hasta el deber de iniciar nosotros mismos como sociedad civil ese necesario debate.

Hugo Aznar

NOTAS

¹ Cfr., por ejemplo, el libro de Charles Taylor *La ética de la autenticidad* (Barcelona, Paidós, 1994), cuyo título original de la primera edición canadiense rezaba *The Malaise of Modernity*. O el reciente libro de Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996). Pese a ser autores próximos al comunitarismo, los diagnósticos de V. Camps coinciden en algunos puntos con los de aquéllos, lo cual pone de relieve que no sería difícil llegar a un consenso al menos sobre la agenda de los problemas éticos y políticos de nuestras sociedades en este fin de siglo.

² Ideas que ya se destacaban en su *Ética, retórica, política* (Madrid, Alianza, 1988), si bien ahora parece conceder un papel rector mayor a la ética.

³ Esta atención a la educación era algo poco frecuente en la teoría política de hace unos años. Las cosas parece que están cambiando. Así, en EEUU es cada vez más frecuente que los colectivos sobre la teoría política liberal, por no hablar de los comunitaristas, incorporen algún capítulo dedicado a la educación.

V. Camps ha venido prestando una especial atención a este tema; *vid.* los capítulos V y VI de *Virtudes públicas* (Madrid, Espasa Calpe, 1990, 1993) y *Los valores de la educación* (Madrid, Anaya, 1994). La autora reconoce sentirse cómoda abordando estas cuestiones (p. 14).

⁴ Para lo que tampoco sirve. Hoy por hoy el sistema educativo español no responde a las exigencias de una sociedad flexible y en constante cambio, como lo prueba la alta cifra de desempleo entre los licenciados e incluso su alto número, la concepción estrecha de la formación especializada, el olvido de la formación profesional, etc. V. Camps menciona todos estos puntos (cap. II de esta parte), pero es sólo la agenda de un debate que debería ir mucho más allá.

⁵ Sin duda también aquí habrá sido especialmente útil la experiencia reciente de la autora, en este caso como Presidenta de la Comisión sobre contenidos televisivos del Senado durante la pasada legislatura.

ÉTICA Y POLÍTICA: LA CRÓNICA DE UN ETERNO DESENCUENTRO

R. R. ARAMAYO: *La quimera del Rey Filósofo. Los Dilemas del Poder o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Madrid, Editorial Taurus, 1997, 174 pp.

Roberto Rodríguez Aramayo era conocido entre nosotros como editor y comentarista de la filosofía práctica de Kant (sus artículos sobre esta materia han quedado recopilados en el libro *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992), y últimamente se halla entregado a la edición —pulcra y esmerada, como es propio de él— de textos de la filosofía de Schopenhauer. El libro que paso ahora a comentar es, sin duda, su obra más personal y quizá también la más madura. Se trata de un vertiginoso recorrido de ida y vuelta sobre la historia de las ideas, cuyo hilo conductor son las relaciones que sería deseable que mantuvieran la figura del filósofo y la del

gobernante, tal y como han sido contempladas estas relaciones por una galería escogida de pensadores ilustres: Platón (el inevitable Platón), Maquiavelo, Federico el Grande y Voltaire, Kant, Max Weber y Kautilya. Este último es el nombre que menos les sonará: se trata de un consejero político hindú que vivió en el siglo III a. C., autor de un texto parenético, el *Arthashastra* (dirigido al emperador Chandragupta), un esclarecido antecedente de *El príncipe* de Maquiavelo, pero escrito en una vena aún más desenvuelta y alejada del concepto convencional de moral. Al menos así lo creía Max Weber, que en su *Politik als Beruf* decía del *Arthashastra* que, «puesto a su lado, el *Príncipe* de Maquiavelo se nos antoja tan ingenuo como anodino e inofensivo». Éste al parecer poco edificante y ladino consejero de príncipes es la principal novedad del libro, y sólo por conocer el resumen que de su pensamiento hace

Aramayo merecería la pena hacerse con él. Aramayo reconoce (p. 149) que hacia esta enigmática y sugestiva figura le sensibilizó la tesis doctoral de Francisco Lapuerta Amigo, redactada bajo la dirección del propio Aramayo y titulada *Schoopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente* (Barcelona, CIMS, 1997). Kautilya ya defendía la teoría del pacto social y la figura del monarca como garante del mismo, en un lenguaje por demás pintoresco. «Para evitar que impere “la ley de los peces” (el estado de naturaleza) y el pez grande acabe devorando al chico se instaura la figura del rey, es decir, de un protector», que velará «por la seguridad y el bienestar del ciudadano» (p. 157). No es la única vez que se menciona a los peces en el *Arthashastra*: el pesimismo antropológico que recorre todo el texto lleva a Kautilya a aconsejar al monarca que se sirva de una nutrida red de espionaje para asegurarse la honestidad de sus funcionarios, honestidad que, desde luego, sería locura dar por sentada. Kautilya incluso previene al monarca de que esa discreta inspección a que es oportuno someter a sus servidores será respondida por éstos volviendo cada vez más sutiles e intrincadas las maniobras de corrupción, con lo que «a veces detectar la corrupción es tan complicado como darse cuenta de cuándo bebe agua un pez» (pp. 163-4).

La figura de Kautilya es desde luego un excelente modo de abrochar temporalmente el texto sobre sí mismo: se inicia la travesía intelectual con Platón en el siglo IV a. C., se avanza luego a grandes zancadas hasta los primeros vagidos del siglo XX (con Max Weber) y se retrocede raudamente a casi la misma época de que se partía, confeccionando de este modo un elegante bucle que deja estéticamente satisfecho al lector. La satisfacción aumenta cuando ese mismo lector va tranquilizándose a medida que avanza en el libro y puede comprobar aliviado que esa leyenda negra que acompaña a los filósofos —

que, todo hay que decirlo, está lejos de resultar infundada—, la de que escriben en un lenguaje esotérico y sólo al alcance de los iniciados (y a veces ni siquiera eso), no reza para esta obra, escrita en todo momento en un estilo de gran amenidad y transparencia y apta, en consecuencia, para un público mayoritario, que necesitará sólo de la curiosidad y del afán de ilustración para recorrer sin agobios sus páginas.

Por lo demás, el asunto es en sí mismo de gran interés. Aramayo propone dos modelos de relación entre el gobernante y el filósofo: el platónico, en el que se exhorta a que ambas figuras se unan en la misma persona, esto es, que los filósofos gobiernen o que los gobernantes filosofen, y el kantiano, en que se limita al filósofo al papel de consejero de príncipes y se espera del gobernante que sea un déspota benevolente que no haga oídos sordos a las bienintencionadas admoniciones de su filósofo asesor. El autor ve inviable el primer modelo, el de aunar en una misma persona las funciones políticas y morales. Pretender tal cosa «sería tanto como hacerles perder o anular su respectiva identidad». Un político aherrojado por una conciencia moral en exceso escrupulosa se resistiría a reconocer lo que Max Weber percibía con claridad: que en política las buenas intenciones acaban en malos resultados muchas veces; como también sucede que las buenas consecuencias se alcanzan en ocasiones por medios menos que santos.

Pero en las últimas líneas de su libro Aramayo sí da su anuencia al modelo kantiano. Éstas son sus palabras: «Los filósofos no han de hacerse reyes, puesto que perderían la condición de tales. Tampoco hace falta que los monarcas filosofen, pero sí es necesario que quienes ejercen el poder se dejen asesorar por la filosofía moral, aunque sólo sea de vez en cuando.» Aun en esta forma contenida sorprende un tanto que Aramayo se muestre aquiescente con una idea que suena casi ana-

crónica. La imagen de un déspota benevolente, atento al asesoramiento del filósofo moral, conviene más a las formas absolutistas de poder; en los actuales tiempos democráticos una solución así tiene un regusto claramente elitista, difícil de aceptar. Tal parece que el quehacer político consistiera en una búsqueda del interés colectivo reservada al tándem formado por el soberano y su consejero moral. Es cierto que no vivimos en democracias directas, pero incluso en democracias representativas se entendería que los ciudadanos tienen algo más que decir en los asuntos colectivos que lo que sugiere la imagen de ese tándem. La idea fija del libro es que se trata de dar con alguien con una sensibilidad lo bastante alta a las autogratificaciones morales como para que esto le aparte de las tentaciones de abuso de poder, y hacer que ese alguien ocupe la más alta magistratura del Estado. Esta forma de pensar tiene su pontífice máximo en Platón (a pesar de su recusación del rey-filósofo, Aramayo sigue en la pegajosa órbita de Platón), para quien la cuestión clave es «¿Quién debe gobernar?». Popper ya advirtió que este planteamiento era erróneo: no se trata de dar con seres excepcionales, con una moralidad de titanio; con lo único con lo que es razonable contar para el ejercicio de la política es con seres normales desde el punto de vista moral, ni mejores ni peores que otros. Y la cuestión entonces pasa a ser ésta: «¿En qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?». Lo más cercano a la panacea política que nos ha sido dado hallar no es el rey-filósofo, ni tampoco el déspota benevolente auxiliado por un sesudo pensador que hace las veces de tábano socrático (como promueve Kant), sino esa inge-

nería política edificada por tres siglos de democracia liberal: elecciones periódicas, división de poderes y control mutuo entre ellos, derechos individuales, prensa independiente, etc. Todos podemos hablar durante más de un cuarto de hora de la falibilidad y de las fugas que tiene este modelo, pero no caben dudas razonables de que es incontestablemente más sólido que cualesquiera de los dos que se estudian en el libro de Aramayo.

Sin dejar de pensar que la obra no habría sufrido mengua alguna, sino todo lo contrario, si su autor hubiera tomado más distancia respecto a la «solución» kantiana a las imperfecciones de la vida política en las democracias liberales, lo cierto es que la validez del libro como indagación en la historia de las ideas, y siguiendo una de sus vetas más interesantes, no se resiente en absoluto por lo que acabo de decir. Si se me permite manifestar mis preferencias diría que los capítulos más logrados son el primero (en que se expone el mito de Gíges, con especial atención a su versión platónica, para insinuar audazmente que un político, si sus actos no están sujetos a escrutinio público, actuará como un Gíges que gozara de las impunidades especiales de quien se mueve en las densas opacidades del poder absoluto), el capítulo de Maquiavelo (sólo leer el completo y bien traído repertorio de sus citas resulta estimulante) y el consagrado a las relaciones entre Voltaire y Federico II de Prusia, por lo aleccionador que resulta comprobar cómo la misma persona piensa, y sobre todo *actúa*, de forma tan distinta cuando aún no ha ocupado el poder y cuando ya ha asentado firmemente sus posaderas en él.

Juan Antonio Rivera

ESPERANZA CRISTIANA: PUNTOS SUSPENSIVOS

MANUEL FRAIJÓ: *El cristianismo. Una aproximación*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, 129 pp.

Se trata de una honda meditación filosófica sobre el cristianismo que deja lo accidental para ir a las dos cuestiones que la filosofía ha de plantearle, cifrables en los términos «esencia» y «verdad». En respuesta a la primera da el libro no pocas indicaciones relevantes. La segunda, tras un lúcido debate en que se ponderan las diversas posibilidades, queda al fin como cuestión abierta.

Ese final, que quizá decepcione a los muy convencidos —tanto en pro como en contra—, no es en modo alguno índice de falta de compromiso. Al contrario, el libro rebosa franqueza y honestidad intelectual; su autor nos da sin rebozos sus opiniones sobre los hechos y sus evaluaciones en un tema que deja ver le concierne muy personalmente. Por otra parte, el final abierto es el más adecuado a una meditación filosófica. La filosofía, sobre todo en temas que rozan el sentido último de la existencia, tendrá siempre más preguntas que respuestas.

Hay en el libro numerosas referencias a los autores competentes, como pide un discurso riguroso; pero se ha rehuído deliberadamente el academicismo y la erudición buscada como tal. Prevalece claramente la voluntad de ofrecer un texto claro y asequible. El género es, en la calificación del mismo autor, ensayo. Y se presenta con un estilo muy atrayente. Se trasluce el deseo de suscitar en el interior de los lectores la reflexión y el debate que el autor presenta, de hacer que filosofen sobre el cristianismo. Todo esto con grata brevedad. No sé si para alguien será negativo lo corto del volumen. Pienso que más bien

vale decir de él: lo bueno, si breve, dos veces bueno.

Fraijó tiene, ya he dicho, más claro lo concerniente a la esencia o «núcleo esencial», es decir, a qué es el cristianismo, situándolo no en su compleja y desconcertante historia, sino en su momento originario. No pretende primariamente aportar información; supone, más bien, que su lector sabe suficiente de lo que se está tratando. De paso —recogiendo en breves síntesis temas que ha desarrollado en otros libros— sí aporta precisiones críticas importantes. En todo caso, el hincapié lo pone en *el perfil* de lo cristiano: ciertos rasgos que destaca con decisión. Un capítulo introductorio (19-38) lleva ese título: «A la búsqueda de un breve perfil». Son particularmente densas las páginas de ese capítulo puestas bajo el epígrafe «La inevitable pregunta por el núcleo esencial», y contienen asertos relevantes sobre tal núcleo: «Cree el cristianismo... que un proyecto amoroso preside el comienzo y el final de todo cuanto existe..., esa gran libertad a la que llamamos Dios» (31-32). Cree también que «en un momento de la historia... [Dios] se hizo presente por medio de un elegido, al que hemos dado en llamar su Hijo a causa de los especiales lazos de intimidad que parecieron unirle a él durante su vida. Este elegido, llamado Jesús, tuvo pensamientos de paz y se ocupó de los más débiles» (32). Estas frases, no exentas de lirismo, con las que se hace su primera mención, orientan toda la atención al capítulo 2.º, el más largo (39-89, casi la mitad de todo el volumen), cuyo título es: «La figura central, Jesús de Nazaret».

No separa metódicamente el libro las dos cuestiones, esencia y verdad. Yo sí intentaré hacerlo, en cuanto sea posible, para lograr claridad en mi resumen; por eso dejo para después una sugestiva tipi-

ficación de posibles posturas que se dan en el capítulo introductorio, pues concierne más directamente la cuestión de la verdad. Y espigo, del capítulo sobre Jesús, los rasgos que más pueden llamarse centrales para la esencia del cristianismo. El más claro de todos es, desde luego, que Jesús murió crucificado en Jerusalén. Hay que añadirle otros dos.

Uno mira a la *historia posterior*: tras su muerte no cayó en el olvido, sino que —por un proceso complejo sobre el que cabe hacer conjeturas verosímiles— fue exaltado por los que habían sido sus seguidores: lo creyeron resucitado y viviente en Dios, lo proclamaron Mesías (sin el matiz político que el término bíblico connotaba) e «Hijo de Dios». Y eso es constitutivo: «El cristianismo existe porque Jesús fue anunciado como el Cristo» (53). Era reconocerle un carácter salvador, origen de esperanza para la humanidad.

Mirando hacia atrás, es claro que su muerte tuvo motivaciones y es obligado tratar de aclararlas; leídas críticamente, las tradiciones evangélicas dejan reconocer algunas de ellas: disonancias en el comportamiento y las enseñanzas, que lo hicieron aparecer como peligroso a las autoridades de su pueblo y a los dominadores romanos. (Fraijó encuentra demasiado débiles los indicios invocados para hacer de Jesús un pretendiente mesiánico político, así como las actuales lecturas judías que lo nivelan con los mejores fariseos del momento.) Tales rasgos peculiares son entonces muy relevantes para precisar la esencia de lo cristiano. En el breve tercer capítulo (91-108, que es reflexión metodológica sobre el limitado alcance —*penuria histórica*— de todo lo que está intentando), aun reconociendo la falta de criterios netos y definitivos, Fraijó mantiene su confianza en la validez del perfil «jesuano» logrado. Y con Schillebeeckx piensa que fue el recuerdo de las experiencias con Jesús tenidas por sus discípulos en su vida lo que los condujo a esa «conversión»

que es la fe en su resurrección. Por ello, «es en esa vida donde hay que buscar la razón última de todo, incluso de su resurrección» (105). Y más relevante que cualquier cristología explícita es la «cristología implícita», que son los rasgos históricamente acreditables en Jesús (56-58: «un puente entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe»).

Paso ya a la «verdad» reconocible al cristianismo, cuyo «núcleo esencial» ha sido así sintetizado. Es la cuestión más compleja y difícil. Y una cuestión que difícilmente puede plantearse sin autoimplicación, ya que resulta relevante para el sentido de la vida. Fraijó conoce a los que la han planteado y plantean como «testigos», creyentes actuales no rutinarios que, siendo humanos de hoy, son aún capaces de acoger, no sólo con admiración sino con asertividad, el mensaje de salvación que es Jesús creído como Cristo. Conoce también —y tiene para ellos el máximo respeto— a otros que, siendo suficientemente «técnicos» para tratar correctamente el tema, no son creyentes e incluso polemizan con los creyentes. Él personalmente dice situarse como «técnico» (14). Pero no es un técnico frío. Le resulta atractivo el cristianismo e importante el caudal de esperanza que ha aportado y puede aportar a los humanos, tan necesitados de ella. Reconoce, empero, no poder compartir la asertividad a la verdad cristiana que encuentra en sus testigos. («No da el paso», 68; aunque comprende a los que lo dan.) Se acoge más de una vez al símbolo que entiendo quisieron expresar los «puntos suspensivos» en los que admitió Aranguren dejar la cuestión de la resurrección al final de su última entrevista con Javier Muguerza.

Sabiendo cómo concibe lo nuclear cristiano es claro que el principal atractivo que en ello encuentra Fraijó radica en la persona de Jesús. Lo que siente por él piensa poder describirlo, mejor que como «amor» (palabra que le resulta menos adecuada

al intentar dirigirse a alguien con quien no es posible convivir), como «respeto, admiración, compasión» (39-41: «compasión» es el sentimiento «que produce la persona atrapada por una vocación, por una misión, por una llamada»). En el resumen, que da a continuación, de lo que hizo y anunció Jesús se traslucen esos sentimientos, aunque no menos la búsqueda de objetividad crítica. Un debate emocionante en el que el deseo de poder concluir positivamente no llega a término, por lo que la cuestión de la verdad del cristianismo «debe quedar abierta» (88). Cabría apostillar: esto podría no decir sino que será siempre cuestión de fe. La fe, que es «obsequio razonable» y por ello requiere un esfuerzo como el de Fraijó, tiene otros componentes que nunca sabemos del todo. Pero no sé si así se hace justicia al esfuerzo. En todo caso, «razonable» no es una apelación unívoca.

Lo que hace difícil ese final asertivo que es la fe cristiana no es Jesús —el entusiasmo por Jesús no es aún «cristiano», hablando estrictamente; ha sido y es ampliamente participado—, sino lo que la fe atribuye a Jesús (incluso si se reduce a los términos más sobrios): esa *singularidad* que se cifra en su «resurrección». Jesús vive en Dios, y ello permite verlo como origen de salvación —anticipo de resurrección universal—, proclamándolo «Mesías (Cristo)» e «Hijo de Dios». La dificultad podría ya radicar en la misma *idea de Dios* que supone y que, desde luego, es la que Jesús predicaba (51, 59) y no es separable de él: un Dios que es amor, al que se puede invocar con palabra tierna, *Abba*, Padre. Una tal confianza ante la realidad —viene del amor de Dios y va hacia él—, ¿no queda refutada por la tremenda abundancia de mal que encontramos en la misma realidad?

El tema del mal aparece sólo discretamente en el libro. Para quien conoce otros libros del autor es una presencia suficiente para captarlo como factor decisivo.

Jesús es un luchador contra el mal —esa es su actividad y eso predica— que acaba sucumbiendo al mal —eso es la cruz—. Haya sido uno u otro el tenor de su grito final (78-79), lo más claro empíricamente es su fracaso, y lo más tremendo es que *es el fracaso del Dios que anunciaba*. Vista con esta lógica, la fe en la resurrección es el salvamento de la misma fe. Lo esencial cristiano forma así un paquete único —sin pretender que no cupieran consideraciones desglosadas.

Es así como lo enfoca Fraijó en la tipificación de posturas que, como ya dije, propone al final de su capítulo introductorio (32-36). Glosando una sugerente expresión de Rahner, «la historia es mediadora de ese gran misterio», destaca la ambigüedad que reviste tal mediación, que «con frecuencia no revela nada». Ante tal situación, hay en primer lugar muchos que la aceptan con naturalidad y sólo buscan ir aclarando enigmas. No se ve a sí mismo Fraijó entre estos «hombres del enigma». Se topa «con un *plus* resistente a la explicación científica», y constata que son muchos aquellos para quienes «el mundo es más que un enigma: lo viven como un asombroso misterio». Con frecuencia éstos «comenzaron acusando a Dios y terminaron silenciándolo; el tema del mal los dejó malheridos...; cifran su última esperanza en la escatología, en la resurrección universal». Quizá, admite, no hay demasiada distancia entre algunos de éstos y algunos del tercer grupo —los que viven más asertivamente la fe cristiana y «se atreven a afirmar a Dios»—, que son también sensibles al desgarramiento y conscientes de que Dios será siempre misterioso.

El mayor problema para unos y otros es que la resurrección de Jesús, que parecía poder ofrecer un flanco de verificabilidad histórica, lo único que deja de históricamente cierto tras el análisis crítico es la fe cristiana originaria en la *resurrección*. Sobre cómo surgió caben varias hipótesis, y Fraijó se atiene a la más austera; así,

lo que nos viene del siglo I es sólo la invitación de una fe a otra fe.

Repetiré para concluir que encuentro el ensayo un valiosísimo ejercicio de filosofía ante el hecho cristiano. Es genuinamente filosófico el ir a lo nuclear: ese bloque que forman el Jesús histórico, su idea de Dios y una sobria cristología en la que «Jesús vive» y salva como «Mesías, Hijo de Dios». (Ulteriores diferencias en el modo de pensar tal núcleo no serán ya decisivas. Como, en cambio, sí podrán serlo actitudes prácticas contrarias; me creo autorizado a leer así las —demasiado breves— páginas finales.)

Y es filosófico indagar su verdad —más exactamente, su plausibilidad— en una

ponderación sintética; hecha por la razón, pero no por una razón aséptica: buscando poner en conexión la imagen de lo humano que emerge de los textos fundacionales cristianos con la imagen que de sí mismos tienen los humanos de hoy. En la que, junto a exigencias racionales (con fuerte vertiente empírica) hay no acallables deseos de bien y de justicia solidaria. Quizá las mismas, justamente sobrias, conclusiones así resultantes tienen ya algo de fe: de «fe filosófica», cabría decir con Jaspers. Pero hacen bien en mirar a la fe religiosa cristiana como algo que queda más allá.

José Gómez Caffarena

LO IMPENSADO DE OCCIDENTE. A PROPÓSITO DE LOS ÚLTIMOS LIBROS DE REYES MATE

R. MATE: *Memoria de Occidente y Heidegger y el Judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 1997 y 1998.

Es difícil negar que hay momentos de desaliento en la vida filosófica. Los problemas del tiempo histórico abruma hasta casi impedir la distancia —mínima, pero alguna— que requiere el pensarlos para intentar colaborar en su superación. Apenas parece posible otra cosa que repetir, reasimilar los viejos pensamientos, por ver si ha habido, en alguno de sus pliegues, una posibilidad que no fue aprovechada, o para mantener la ilusión de que dominarlos quizá signifique controlar también, de algún modo, la inquietud del presente indómito. ¿No tenemos la certeza de que el siglo XX ha terminado con demasiadas cosas? ¿No sabemos, por eso mismo, que «el miedo al futuro no es el miedo a que esto acabe sino a que no tenga un punto final?» (MO 13).

En esta situación han ocurrido, están ocurriendo, dos fenómenos que creo que exigen mucha atención. Por una parte, un sector de la conciencia filosófica occidental vuelve la vista a un espacio marginal privilegiado: comprende que, al menos, ha de ser verdad que «el Holocausto es la puerta giratoria que puede orientar el futuro hacia la repetición del pasado o a su definitiva superación» (*ibid.*). Queremos saber, queremos oír las voces de los testigos directos, desde dentro, del horror en el que ciframos una clave esencial, al menos, de lo que es nuevo en la crisis profunda que la historia del siglo que termina ha puesto sin duda de relieve. Pero, por otra parte, nuestra necesidad de saber acerca de lo destruido y lo impensado no tiene que adoptar el aire ridículo y violento de una curiosidad que, no contenta con los estragos sucedidos, se dejaría interpretar, desde el lado de los vencidos, como

un último expolio. Al contrario, nos sale al encuentro un movimiento de generosidad suprema, de consecuencia radical, desde el judaísmo. Él también ha decidido, justamente ahora, traducirse a todas las lenguas, entregar nuevamente —como ya lo hizo en el principio de nuestra tradición histórica— el centro mismo de su sabiduría. Aspira así a liquidar los restos del peligro de una marginalidad con la que se puede terminar por ser demasiado complaciente: intenta enseñar —y aprender— la lección de que la universalidad del pensar y de la historia occidentales no es todavía —ilusión capital de la Ilustración— auténtica universalidad lograda: «el hombre es más que su casa», comenta Rosenzweig sobre el *Natán* de Lessing, al regresar de la Gran Guerra y de la escritura de su libro *La Estrella de la Redención*. Sea cual sea su casa de siempre, su raíz, su árbol genealógico, la expectativa sobre su futuro que queda así delimitada, el hombre, cada individuo, *es más*.

Esta convicción capital, que no es una simple opción ni es nada más que una fuga de la cárcel de la verdad del Sistema, no es exclusiva de las voces judías contemporáneas. Es, más bien, lo que ellas tienen en común con cuanto hay de realmente nuevo, siquiera sea en intento, desde la muerte de Hegel hasta aquí (el último Schelling, que quizá todavía no puede ser considerado más que un precursor, en un caso paralelo a los de Schopenhauer y Feuerbach; decididamente, Kierkegaard y Nietzsche, la fenomenología y el ámbito exterior al discurso que delimita Wittgenstein). Pero está investida de una autoridad poderosa en labios de quienes no sólo han intentado enderezar la marcha de los tiempos, sino que han sido arrollados por su barbarie. Desde esta perspectiva —la ética es una óptica, como repetía Levinas— se ve perfecta, osadamente, que hay que «reivindicar el derecho a juzgar la historia, es decir, reivindicar la posición de una conciencia que se afirma incondicionalmente»

(Levinas); que el hombre individual es *metaético* (Rosenzweig). Lo peculiar, además, es que esta óptica se tenga que interpretar a sí misma no como una quiebra radical en la poderosa línea de avance de la filosofía (Kierkegaard), ni sólo en posición polémica respecto de la descendencia postmoderna del nuevo politeísmo de Nietzsche, sino precisamente como el fuego central y vivo, por así decir, detenido en lo eterno, de la propia carne de la que se procede: el judaísmo. Como si los viejos textos bíblicos, talmúdicos y midrásicos no recogieran tanto las meditaciones y las discusiones de los sabios antiguos cuanto, sencillamente, la proposición de la Ley y, sobre todo, la respuesta humana, individual y colectiva, a la Ley. Como si en alguna manra todas las alternativas del futuro pudieran haber sido sopesadas en la inmemorial academia de la Sabiduría y ahora esperaran a que la responsabilidad histórica de cada uno lograra leerlas y hacerlas vivir.

Reyes Mate, profundo conocedor de la obra de Benjamin, siempre próximo a las penetrantes cuestiones de Metz, ha sido particularmente receptivo, entre nosotros, a esta sorpresa, a la necesidad de esta memoria (nada, por cierto, más benjaminiano). Ha notado como una extraordinaria anomalía de la cultura española su falta de recepción real de la *Shoah*, y ha comenzado a trabajar en esta dirección desde hace varios años, en medio de un equipo de personas que comparten las mismas exigencias. El resultado más notable de este trabajo es la redacción sucesiva, en el plazo de apenas un año, de los libros *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, 1997, y *Heidegger y el judaísmo, y sobre la tolerancia compasiva*, 1998 (ambos editados en Barcelona por Anthropos). En ellos, tomando como base, de un lado, su amplio conocimiento de la sociología de la religión weberiana, y de otro, su familiaridad ya antigua con el texto de Marx, y a la vista, sobre todo, de los

trabajos recientes de Stéphane Mosès, Jacques Derrida, Marlene Zarrader, Cristina Lafont y Pierre Bourdieu, ha conseguido presentar muy atractivamente lo que es capital en la visión del Nuevo Pensamiento judío, y en especial de su más interesante y difícil portavoz: Franz Rosenzweig. Se ha valido para este fin, muchas veces, de acercar unos a otros pensamientos que suelen tomarse aislados y menos fecundamente, con lo que a la vez que informa con claridad y con intensidad de la estructura complicada de algunos momentos esenciales del neosistema de Rosenzweig, ha evitado escribir únicamente un manual técnico, para curiosos eruditos, acerca de cómo se articulan los detalles de tal o cual obra más o menos pasada y muerta.

Los dos libros forman un conjunto, pero no por eso la lectura del segundo es imposible sin la del primero (el autor reitera a este propósito alguno de sus puntos centrales). De este todo destacan los dos ensayos que componen el libro más reciente. En la aproximación de Reyes Mate al pensamiento judío contemporáneo desempeña un gran papel su aguda interpretación de la historia intelectual de las exigencias que presentó el siglo XIX al judaísmo. Entre la *Haskalah*, la Ilustración judía contemporánea de la revolución francesa y sumamente inspirada en Lessing, hasta el estallido del caso Dreyfus, Mate distingue tres sucesivos sacrificios que se le han pedido al judaísmo desde su propio interior, como tres aduanas sin las cuales su marginación debía ser incurable y culpable. Mate los califica, respectivamente, de *sacrificium intellectus* (M. Mendelssohn), *sacrificium historiae sive traditionis* (los ecos de Herder) y *sacrificium essentiae* (la marxiana *Cuestión judía*). La primera voz claramente, triunfalmente opuesta a esta tendencia de asimilación necesaria, purificadora e irreversible, es el grito de Hermann Cohen, ya anciano jubilado de la cátedra de Marburgo: «¡Pero nosotros somos eternos!» Este grito, oído con todas sus consecuen-

cias por el joven hegeliano que era Franz Rosenzweig en el Berlín de 1913, se articuló en la monumental *Religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo*, la gran obra póstuma del siempre kantiano Cohen (y de la cual se echan mucho en falta tanto una traducción española cuanto un estudio amplio; un preámbulo del cual es el capítulo V de *Memoria de Occidente*).

En los capítulos III y IV de este mismo libro encontrará el lector una descripción —la primera suficientemente detenida que se ha hecho en el ámbito de lengua española— de cómo Rosenzweig se atrevió a identificar con el ser judío la reivindicación clave del valor incondicionado del individuo —no meramente de la humanidad racional en él, como es el caso en la filosofía práctica kantiana—: su hallarse por encima de la historia, su estar enraizado en la eternidad. (Por cierto que los descuidos del editor —que no son pocos— juegan al autor, entre otras malas pasadas, la malísima de confundirle el gráfico donde se expone el significado de la misteriosa estrella que simboliza el neosistema del Día del Mundo, según Rosenzweig.)

Pero, a mi juicio, la mejor introducción que el no experto encontrará para los pensamientos más intrigantes del Nuevo Pensamiento es la comparación que establece Mate en el primer ensayo de su segundo libro, con la tentativa paralela de Heidegger, que, como ha sido tan lamentablemente evidente sobre todo desde los trabajos históricos de Hugo Ott, desembocó en una práctica absolutamente opuesta a la que se sigue de la noción rosenzweigiana de verificación de la verdad por corroboración histórica.

En torno al espíritu, el pensar y el lenguaje, Mate ve repetirse una misma estrategia en el caso Heidegger (cfr. pp. 29 y s. y 61): tras identificar el sentido de estas palabras capitales en la tradición de la metafísica —cuya historia no es sino la historia del olvido del ser: una historia que ha sido, por otra parte, destinada a Occi-

dente por el ser mismo—, se propone pensar la esencia originaria de lo que ellas dicen a partir del genio lingüístico primitivo del griego, donde las esencias mentadas fueron fenómeno de primera hora; pero todavía se da las tres veces un paso más allá: es únicamente en la lengua alemana donde se preservan los ecos últimos de lo realmente originario. Sólo escuchándolos cabe esperar la posibilidad de que el final de la ontoteología no sea también el final del pensamiento y de la historia.

No se ha podido demostrar que Heidegger conociera la obra de Rosenzweig. Karl Löwith, discípulo preferido del primero y lector judío del segundo, inició la línea de quienes se ven sorprendidos por las afinidades en las cuestiones, los olvidos sospechosos de Heidegger y la diferencia inmensa de las respuestas ensayadas. Mate sugiere completar esta forma de considerar juntos a los autores de *La Estrella de la Redención* y *Ser y tiempo* probando en concreto cómo *ríaaj*, memoria y lenguaje no han sido, en absoluto, menos radicalmente pensados en la tradición judía, desde el origen hasta Rosenzweig. Justamente la verdad es que, con resultados concretos semejantes a los extraídos por Heidegger, el pensamiento judío sabe evitar por completo el decisionismo, el fatalismo de la contingencia, la huida hacia delante, la imposibilidad de fundar una moral. En el nietzscheano Heidegger hay también «estado, sí, de escucha pero a cualquier voz

que diga hablar en nombre del ser anónimo. No importa qué se escuche, sólo el estado de escucha; no importa qué se decida, sólo la decisión. Se está a merced de cualquier ruido» (83). No así en la memoria de los desechos de la historia (Benjamin), ni en el pensar lingüístico de Rosenzweig, ni en la hermenéutica de Levinas. Aquí se está a la escucha de la alteridad del otro sufriente, y el tiempo no es el infinito de la afirmación nietzscheana, sino «escaso, apenas un instante por el que pueda entrar el Mesías e iluminar con luz nueva las miserias de este (otro) tiempo que siempre está ahí» (103).

Estos libros de Reyes Mate se han escrito iluminados por dos convicciones. La primera la expresan adecuadamente las últimas palabras de Marcuse a Habermas: «Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás.» La segunda es que esta verdad primordial contradice la conclusión desesperada de Espósito: que «Europa no puede redimirse puesto que no hay espacios espirituales que le sean verdaderamente externos». Quizá Europa sea, efectivamente, irredimible, pero la culpa no recaerá en que no queden ámbitos impensados, o al menos poco radicalmente pensados, fuera de ella.

Miguel García Baró

UN CIUDADANO POSTCREYENTE, REFLEXIVO Y TOLERANTE

CARLOS THIEBAUT: *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998, 286 pp.

Vindicación del ciudadano, este nuevo libro de Carlos Thiebaut, se plantea en continuidad con el anterior, *Los límites de la comunidad* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992), libro que se ha convertido en la mejor exposición crítica española de la polémica entre comunitaristas y liberales. El llamado debate del comunitarismo ha sido uno de los ejes más importantes de desarrollo de la filosofía política en los últimos tiempos. *Los límites de la comunidad* presentaba las críticas de los comunitaristas a la vigencia del proyecto moderno y liberal en ética y filosofía política y las respuestas de los liberales. Carlos Thiebaut adoptaba una actitud equilibrada en un intento de rescatar el momento de verdad de ambas posiciones, la verdad del comunitarismo en su crítica al modelo individualista de los liberales, pero al mismo tiempo, defendía también la verdad «simétrica» del pensamiento liberal que subrayaría la necesidad de establecer un espacio público de autonomía y neutralidad en el que puedan realizarse las formas plurales y diversas de concepciones del individuo. La posición de fondo radicaba en una defensa del proyecto político moderno y liberal frente a las críticas comunitaristas que pretendían abolirlo o declararlo como superado y obsoleto. Carlos Thiebaut hablaba de la inevitabilidad de la Ilustración, de la imposibilidad para nosotros de abdicar de su legado y de algunas de sus instituciones centrales, de manera que se planteaba la necesidad de profundizar el proyecto político ilustrado respondiendo a las críticas antiliberales. El momento de verdad de las dos posiciones

se trocaba en una defensa de la posición liberal, ya que ésta terminaba dando mejor cuenta de nuestra reflexividad como sujetos morales, de nuestra autonomía como individuos modernos frente a las restricciones impuestas por la comunidad. Incluso el imperativo de la solidaridad entre los individuos y el imperativo de la tolerancia serían más explicables desde la perspectiva liberal que desde la comunitaria.

Los seis años transcurridos desde *Los límites de la comunidad* han sido testigos de la declinación un tanto estéril ya de la polémica, pero también de su revitalización en torno a dos tipos de problemas que responden a la emigración creciente del sur al norte y la consiguiente pluralización de los modos de vida de nuestras ciudades y sociedades. La esterilización de la polémica se ha visto compensada «por dos tipos de reflexión que han hecho más agudas las posiciones en juego y los argumentos cruzados. En primer lugar, la cuestión del multiculturalismo o de las políticas de la diferencia. En segundo lugar, y en términos más estrictamente filosóficos, la concepción de la subjetividad que subyace a las diversas posiciones que se debaten» (p. 30). Y, por otro lado, Carlos Thiebaut reconoce y afirma que el diálogo —a veces de sordos— entre las dos posiciones liberales y comunitarias ha ido dejando paso a un diálogo a tres bandas, en el que la postura republicana de participación del ciudadano en la vida política ha ido minando el terreno a las posturas liberales y comunitarias de estricta observancia. De esta manera, el debate que tendía a su agotamiento ha encontrado nuevas fuentes de problemática y nuevos puntos de vista, haciéndose más complejo.

Y es precisamente la categoría de complejidad y la concomitante necesidad de reflexión la que vertebra todo el libro ya

desde el propio subtítulo del mismo: si concebimos a las sociedades contemporáneas como sociedades complejas, hemos de comprender a sus ciudadanos como sujetos reflexivos. De hecho, también podríamos hacer un quiasmo y plantear la necesidad de un sujeto o ciudadano complejo que responda a la reflexión cada vez mayor de las sociedades contemporáneas. Ciertamente algunas versiones de la teoría sociológica contemporánea, como la llamada sociología del riesgo, han dado en caracterizar a nuestra época como «modernidad reflexiva», y también en determinadas concepciones actuales de la sociología del conocimiento se recalcan cómo piensan las instituciones o cómo se han hecho cada vez más reflexivas nuestras sociedades, desarrollando mecanismos institucionales que respondan a los aumentos de la complejidad. Pero, dejando al margen cuestiones terminológicas, lo que queda claro es que un hilo conductor del libro podríamos encontrarlo en la categoría de complejidad a varios y diferentes niveles.

Un primer nivel de complejidad se refiere precisamente al debate entre comunitaristas y liberales en el que nos encontramos con posturas muy diversas dentro de cada uno de esos dos campos. Y esta complejidad del debate no ha hecho más que aumentar con la aparición de un tercer punto de vista representado por las posiciones republicanas. Pero, además, la cuestión se complica por la complejidad de la recepción del debate en los distintos contextos culturales y nacionales. La polémica en torno a la comunidad y al multiculturalismo significa cosas distintas en Europa y en Estados Unidos y no se pueden trasladar mecánicamente los argumentos. Así pues, complejidad del debate, pero también de su recepción: resulta necesario contextualizar más las diversas posiciones, ya que no significa lo mismo la reivindicación de la comunidad y la defensa de unas señas de identidad cultural en Canadá o en el País Vasco, en Cataluña o en Méxi-

co, en la antigua Yugoslavia o en una nación en la que triunfe el integrismo musulmán. Las reivindicaciones políticas hechas en nombre de la comunidad pueden ser radicalmente diferentes y tener significados contrapuestos según los diversos contextos sociales, culturales o nacionales.

Por otro lado, la categoría de complejidad vertebrada las concepciones del yo moderno, de la comunidad, de la tradición y de la sociedad. En cuanto a la complejidad del yo moderno, a mí siempre me gusta recordar la idea de Goethe expresada en el Fausto y según la cual «dos almas hay en mi pecho y una pugna por separarse de la otra». La identidad moderna es fruto necesariamente del entrecruzamiento de tradiciones y de comunidades no siempre coherentes entre sí, por no decir en conflicto unas con otras. Y además, las tradiciones son insuficientes para constituir la identidad personal en las circunstancias actuales. Ante esta insuficiencia de las tradiciones, el individuo moderno ha de construir su propia identidad, reelaborando el pasado constantemente al mismo tiempo que proyecta el futuro, decidiendo qué tipo de persona quiere ser en las circunstancias que le han tocado vivir. La tradición no es sólo insuficiente, sino que siempre requiere, además, de interpretaciones y reinterpretaciones que la adapten a las circunstancias siempre cambiantes.

Es precisamente en la caracterización de este nuevo sujeto reflexivo donde se producen los mayores avances en el filosofar de Carlos Thiebaut. Ya en *Los límites de la comunidad* postulaba una forma de subjetividad post-tradicional, superadora de los estrechos límites que toda tradición impone y abierta a la realidad siempre en movimiento, una forma de subjetividad post-tradicional que no fuera el yo sin atributos que los comunitaristas achacaban al pensamiento liberal, y al mismo tiempo, lejos del yo denso ligado a un sistema coherente y cerrado de creencias y valores sociales. En *Vindicación del ciudadano* se

da un paso más en la caracterización normativa de ese sujeto reflexivo y ciudadano complejo requerido en la actualidad. Entre las características de este sujeto reflexivo postulado por Carlos Thiebaut quisiera destacar las siguientes:

a) Se trata, en primer lugar, de un ciudadano que participa en la vida política colectiva con una sensibilidad multicultural y cosmopolita.

b) Este sujeto reflexivo es alguien capaz siempre de ponerse en el lugar del otro, comprendiendo puntos de vista ajenos a los propios. La idea de virtud política requiere no sólo la participación ciudadana, sino también este diario ejercicio de comprensión y de ejercitación de la razón práctica que supone la capacidad de ponerse en el lugar de los otros para expresar, de esta manera, las razones propias.

c) La virtud política necesaria actualmente exige que, cualesquiera que sean los contenidos creenciales de los ciudadanos, habrán de caracterizarse por su reflexividad y ausencia de dogmatismo.

d) Como consecuencia, las creencias morales son concebidas como creencias reflexivas o, en la terminología utilizada por Thiebaut, *postcreencias*. La característica fundamental de un *postcreyente* consistiría en su relación reflexiva con sus propias creencias. «Como algunos ejemplos de la primera modernidad podrían mostrar —y Thiebaut cita de manera ejemplar y significativa a Montaigne y Cervantes— el postcreyente tendría una peculiar distancia respecto a sus creencias: no abdicaría tanto de sus contenidos cuanto acentuaría que tales contenidos son el resultado de un proceso de aprendizaje que subyace y determina su validez y que depende de procesos de interacción en los que es determinante la adopción del lugar del otro» (p. 262).

e) Falibilismo: el sujeto postcreyente considera falibles y revisables sus creencias precisamente porque ha hecho reflexivo el mismo acto de creer.

f) Tolerancia: el sujeto postcreyente está animado por una tolerancia tanto negativa como, sobre todo, positiva en su interés constante por lo diferente, por otras formas de vida y cultura, por la enorme diversidad de lo humano, haciendo suyo el viejo adagio del comediógrafo latino: nada humano me resulta ajeno.

Difícil y dura tarea la que tiene por delante este ciudadano reflexivo postulado por Carlos Thiebaut, pero tal vez sólo así pueda ser capaz de enfrentarse con la complejidad de la sociedad actual. Porque si complejas han de ser las tradiciones también lo son la comunidad —en la medida que exista— y la propia sociedad nacional e internacional. Pues también la sociedad es crecientemente compleja y la vida cotidiana es cada vez más inevitablemente internacional en el seno de cada sociedad nacional. La globalización es un hecho cada vez más importante y no sólo a nivel económico sino cultural, informativo, de consumo o movimientos masivos de personas del centro a la periferia o del sur al norte. La ética contemporánea debería reflexionar más detenidamente en este tipo de fenómenos fruto de la mundialización y de la pluralización multiétnica y multicultural de todas las sociedades nacionales. En este sentido, el libro de Thiebaut es pionero al plantear desde un punto de vista normativo las características de ese sujeto postcreyente —¿también postnacional, en la medida en que la creencia nacionalista suele ser exclusiva y excluyente?— propio de las sociedades crecientemente complejas en las que nos ha tocado vivir. La globalización de la sociedad es un hecho y una propuesta ética y política de alcance universal debe partir de esta constatación.

En cualquier caso, la discusión está abierta y continuará en los próximos años, centrándose posiblemente en los problemas derivados de la creciente convivencia de múltiples culturas y comunidades en nuestras sociedades cada vez más plurales.

Y el libro de Carlos Thiebaut constituye una buena aportación a este debate actual de la filosofía política y también al difícil arte de remar contra el viento al que parecemos condenados. Creo que no he hablado esta vez de las metáforas en la filosofía política, y ello a pesar de que el libro daría mucho juego en ese sentido, pues el propio autor es un buen creador de imágenes y además reflexiona aquí y allá esporádicamente sobre el lenguaje metafórico de la filosofía política contemporánea: la metáfora de la orquesta en Rawls (pp. 228-229) o Dworkin (p. 244), el carácter «ciego» de

algunas teorías, el neologismo «algo metafórico de postcreencia» (p. 262), etc. Sí me quiero hacer eco de la metáfora marinera con la que concluye el libro: «Esta metáfora marinera —poder emplear la fuerza contraria del viento para impulsar el propio avance y para resguardar al bajel de daños— es, tal vez, adecuada para la sensibilidad dolida del final de un siglo doliente.» Estamos en el mismo barco en este esfuerzo constante de remar contra el viento.

José M. González García

EL YO TRANSLÚCIDO

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ: *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998, 265 pp.

Freud, uno de los maestros de la sospecha, al decir de Ricoeur, o uno de los formuladores de la contingencia, según Rorty, es el tema explícito del presente libro de Carlos Gómez Sánchez. Al caracterizar a Freud con los términos sospecha y contingencia damos por indicados sus opuestos: la certeza y lo absoluto. Acudir a Freud con interés normativo y heurístico (y no descriptivo o filológico), como es el caso, habrá, pues, de sospechar de algunas certezas y de mostrar la infundamentalidad y la finitud de algo. ¿De qué se sospecha y qué se piensa contingente según Carlos Gómez Sánchez al acudir a la hermenéutica freudiana? En general, de la Ilustración, de sus conceptos y de sus ideales; pero, más en concreto, y para nuestro autor, de la religión, primero, y de la ética, después. El libro que comentamos es una presentación clara y sistemática de las críticas freudianas a la religión y a la moral

(capítulos 1 y 2), pero es también una pelea con el fantasma de Freud en el intento de rescatar la dimensión utópica de la ética y la dimensión religiosa del sentido de su crítica (capítulos 3 y 4). En los dos primeros capítulos se recorren los textos pertinentes de Freud (esos que también se han llamado de la metapsicología freudiana), se establecen formas de interpretarlos en el conjunto de la trayectoria del vienés y se pormenoriza el entramado conceptual que les subyace. Para ello se acude con pertinencia a las discusiones contemporáneas de aquellos textos (tanto internos como más excéntricos al psicoanálisis) que han marcado la referida explicitación conceptual. Todo ello resulta en una exposición clara, sistemática y conceptualmente precisa. Esa exposición, como tendrá ocasión de verse, está articulada con un intento sistemático de interpretación de la constelación freudiana en lo que a la crítica de la moral y la religión se refiere. En efecto, se pretende con ella pertrecharnos para lo que la segunda parte del libro nos propone. En esta segunda parte, que será la

que aquí aparezca como objeto de comentario, Carlos Gómez toma postura ante los temas del análisis de Freud que acabamos de indicar. Estas dos partes del libro, la exposición de la crítica de Freud y la propia toma de posición por parte del autor, están construidas sobre un eje de temas y discusiones que han ocupado (que están ocupando) buena parte de las energías de la filosofía moral contemporánea en la revisión del proyecto normativo de la modernidad. Se trata de depurar los fantasmas ilusorios de la religión y de la moral empleando la batería del lenguaje freudiano; depurar fantasmas para poder, si el proyecto consigue alcanzar puerto, reconceptualizar las mencionadas dimensiones utópicas y de sentido. El libro presenta, así, un balance de la posición freudiana en su crítica a dos núcleos de la autointerpretación humana (en la religión y en la moral) desde las discusiones contemporáneas; se trata, pues, de una evaluación del alcance de los desvelamientos de Freud con intención sistemática, la intención de evaluar los logros y las deficiencias de la concepción moderna de la religión y de la moral.

Se ha solido entender, en los últimos decenios, que el mencionado programa moderno o ilustrado está constituido, entre otros elementos, por una cierta idea de la transparencia del sujeto. El *ego* del conocimiento sería transparente en términos epistémicos (eso se lo atribuimos a Descartes) y en términos morales (tal cosa cae, en este caso, en la nómina de Kant). Transparencia indica, aquí, accesibilidad inmediata (en la reflexión, en la postulación moral) y también incuestionabilidad. La filosofía de la conciencia presentaría, como inmediatamente transparente, un supuesto sobre el que se construye todo el programa moderno, un supuesto que las críticas románticas y modernistas (incluso en sus versiones postmodernas) se han encargado de cuestionar. Las sospechas de Nietzsche, Freud y Marx han sido tomadas como

ejemplo de tal desconstrucción y no nos es difícil añadir otros nombres a tal cuestionamiento, sobre todo los que han operado sobre los supuestos del giro lingüístico (desde Derrida a Habermas, desde Wittgenstein a Davidson). Si podemos cuestionar la transparencia del yo es porque podemos sospechar que, por el contrario, es opaco (opaco a nuestra introspección, cuestionable en su postulación). La crítica freudiana presenta esa idea de la opacidad inmediata; pero, también, la idea de que podemos hacer explícito lo opaco: hacerlo lenguaje y, en concreto, practicar alguna suerte de hermenéutica de interpretación. Carlos Gómez desarrolla en sus dos primeros capítulos la idea de que el yo no es transparente; propone —¿más allá de lo que estaría el mismo Freud dispuesto a ir?— un yo translúcido. Los motivos que le llevan al autor a proponer tal translucidez, tal intento de arrojar luz sobre lo opaco, son precisamente los temas de la crítica freudiana que analiza: el anhelo moral y la interpretación religiosa. Si Freud hubiera proclamado la in-iluminable opacidad del yo en su crítica a la religión y a la moral, Carlos Gómez no podría haber armado, en la revisión de esa crítica, su propuesta; por eso, nuestro autor acentúa lo que de no-absolutamente-opaco del yo queda con huella en el análisis de Freud: la ética del deseo, por ejemplo, o la no irrenunciabilidad de los ideales. Con ello se nos sugiere que Freud sería, pues, un crítico que sospecha de la modernidad, pero no lejos de ella y, más bien, en su seno. Pero el autor camina más allá de Freud, de este Freud que acabamos de mencionar, y de ello es muestra lo que los dos últimos capítulos desarrollan: el contenido utópico de nuestras postulaciones y de nuestra naturaleza (en el cruce de posiciones de Bloch y de Freud) o el núcleo no reducido del anhelo religioso (secularizando la esperanza teológica de Kant). En esta segunda parte del libro se pone a trabajar la idea del yo translúcido

que fue decantándose en la primera parte; ello produce un peculiar efecto que podemos articular en dos momentos. En primer lugar, y como queda apuntado, Freud, que se presenta en nuestra lectura heredada como formulador de una radical sospecha a la Ilustración quizá no pueda, no obstante, conjurar los encantamientos de la modernidad. Puede montarse, a partir de él, de sus textos y de sus obsesiones, un movimiento de re-interpretación no necesariamente condenatorio de los ideales de libertad y de solidaridad que están en el núcleo normativo de la modernidad. Y, en segundo lugar, se produce del paradójico efecto de que esos ideales modernos pueden acabar siendo el lugar teórico desde el que reconstruir la dimensión moral y la dimensión religiosa. Lo que de depuración tiene el programa freudiano en su crítica terapéutica es también, entonces, lo que redime la dimensión del sentido que Carlos Gómez encuentra en la moral y en la religión.

Se ha caracterizado de "paradójico" ese resultado y el adjetivo requiere alguna justificación: lo que la hermenéutica freudiana criticaba (en este caso la moral y la religión) es lo que quiere rescatarse del proyecto moderno. Para ello, será necesario no sólo apoyarse en Freud y "depurar" la búsqueda de sentido. También será necesario, igualmente, depurar lo que la misma modernidad pensó respecto al qué debemos hacer y al qué nos cabe esperar.

Aunque la Ilustración no opusiera siempre moral a religión, lo que de ésta mantuvo fue la postulación racional de un ser supremo igualmente racional. (Otras ilustraciones, como sabemos, fueron menos piadosas o, si se prefiere, radicalmente impías.) Desmontada la esperanza en la razón, reinterpretada la razón en las diversas formas en las que lo está haciendo la filosofía contemporánea (segregando epistemología y ontología, contenidos sustantivos y estructuras procedimentales de

racionalidad), ¿qué forma de religiosidad ilustrada puede quedar? Hacerle sitio a la fe por medio de la (auto)limitación de la razón era la propuesta de Kant. Con ello la dimensión del "sentido" de la existencia queda cercenada: el qué nos cabe esperar kantiano no tiene resolución en el ámbito de la razón práctica sola. Si somos kantianos hasta ese punto, como lo es Carlos Gómez, la interpretación moral y racional del sentido se hace problemática. La fe puede convertirse, peligrosamente para el creyente, en lo otro de la razón y precisamente para poder ser el ámbito del sentido.

No es de extrañar que esa dimensión "sentido" haya sido problemática en la filosofía tardomoderna y postilustrada. Ha buscado acomodos diversos: el existencialismo en sus diversas formas, la ultimidad mística de lo no nombrable o decible de los judaísmos secularizados, por ejemplo. Quienes no suscriben esas versiones, u otras parecidas, como le acontece al autor, intentarán caminos de secularización del sentido y ese es, quizá, el núcleo último al que apunta el libro que se comenta. Las páginas del capítulo tercero dedicadas al contraste enfrentado entre Bloch y la hermenéutica freudiana, y que concluyen interrogativamente en la postulación de una utopía postfreudiana, y las del capítulo cuarto —compulsando ahora moral y religión en las discusiones de la ética contemporánea— que concluyen, por su parte, en una propuesta de secularización de la esperanza (de nuevo Kant, de nuevo Bloch) contienen la propuesta del autor. La reflexión sobre la dimensión sentido aboca, pues, en un intento de doble secularidad: el de la esperanza y el de la utopía. Pero, como indicábamos, la problemática dimensión sentido (el qué nos quepa esperar) parecía romper amarras con el cognitivismo que, ya en el programa kantiano, era el centro de la razón práctica (el qué debemos hacer). Si el programa de la razón práctica kantiana se fluidifica en una con-

cepción post-metafísica de la razón (se proceduraliza, reconoce su carácter discursivo, etc.), tal como Habermas nos propone y yendo algo más allá, incluso esas rotas amarras se desvanecen como ensueños que nunca fueron reales; ni siquiera "la pérdida del sentido" lo habría sido. La virtud teologal de la esperanza pertenecería, entonces, a un universo distinto a la virtud ética (y desde ésta aquélla no sería, propiamente, virtud). La utopía, dice el mismo Habermas, ha emigrado al ámbito de la comunicación: no propone otros mundos ni tampoco propone sentidos, sólo el ideal regulativo de una comunicación —en el ámbito privado y en el ámbito público— no distorsionada. A quienes sospechamos que las utopías encarnan más fantasmas que posibilidades y más obstáculos que potencia-

lidades, el nombre de utopía no nos parece adecuado para tal ideal regulativo. Si además somos fuertemente cognitivistas en ética (aunque no por ello carezcamos de sentimientos), la reflexión sobre el sentido nos parece más propia de la conversación amistosa, de la reflexión estética o de algo por el estilo. Pero no es esa la (razonada y razonable) posición del autor del libro que hemos comentado. Él estima que la depuración freudiana no agosta nuestras postulaciones de sentido y, aún más, que del sentido puede hablarse —permítase el juego— con sentido, y quizá mejor después de aquellas purgas; hablar con sentido del sentido, pues, no sólo en nuestras conversaciones cotidianas, también en la teoría.

Carlos Thiebaut

UN BALANCE DEL PENSAMIENTO PRÁCTICO DE HABERMAS

JOSÉ ANTONIO GIMBERNAT (ed.): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, 271 pp.

Habermas es uno de los más cualificados pensadores de nuestro tiempo. Durante las últimas cuatro décadas viene ocupando un puesto de especial relevancia en el panorama filosófico mundial, donde su protagonismo intelectual es reconocido casi de forma unánime.

El horizonte en que se mueve es la modernidad, pero no miméticamente, sino con voz y acento propios, siempre atento a los nuevos problemas que emanan de la realidad cambiante y con una ejemplar capacidad de preguntar y responder creativamente. Habermas extrae de la tradición

ilustrada sus mejores aportaciones, desarrolla sus potencialidades, corrige sus no pequeñas limitaciones y avanza nuevas propuestas dotadas, la mayoría de las veces, de gran originalidad. I. Sotelo dice con razón que Habermas se mantiene siempre en la vanguardia del pensamiento y asimila ejemplarmente lo que se encuentra en el centro del interés cognoscitivo de cada momento.

Habermas cultiva con brillantez argumentativa las diferentes disciplinas filosóficas e interviene activamente, y en primera línea, en cuantos debates ideológicos, culturales y políticos se producen dentro de nuestra sociedad. La filosofía moral, la filosofía política y la filosofía del Derecho son las tres grandes áreas en torno a las que gira preferentemente su reflexión. En torno a ellas se estructura la presente obra

que recoge las conferencias pronunciadas en un ciclo sobre Habermas celebrado dentro de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid en El Escorial el año 1994 bajo la dirección de J. A. Gimbernat, editor de esta obra.

El libro se abre con una exposición muy clarificadora sobre la recepción de la filosofía de Habermas en España. Gimbernat se centra aquí en cuatro obras que considera paradigmáticas: *Conocimiento e interés*, *Reconstrucción del materialismo histórico*, *Historia y crítica de la opinión pública* y *Teoría de la acción comunicativa*. La primera obra relevante es *Historia y crítica de la opinión pública*, que la sociología española recuperó muy tardíamente. *Conocimiento e interés* es una crítica del positivismo en continuidad con la llevada a cabo por Horkheimer y Adorno. En ella pone de manifiesto los intereses que guían los diferentes métodos cognoscitivos. En *Reconstrucción del materialismo histórico* subraya la importancia del factor subjetivo y del componente moral, preteridos por el marxismo.

Este planteamiento desemboca derechamente en la *Teoría de la acción comunicativa*, obra clave en la configuración de su pensamiento, donde ofrece la fundamentación de su «ética discursiva». Desde su publicación hace tres lustros, esta obra se ha convertido en centro de interés y punto de referencia obligado de los filósofos morales.

Gimbernat avanza algunas de las críticas más frecuentes que se le hacen a Habermas y que se desarrollan más pormenorizadamente en las colaboraciones siguientes: carencias de su pragmática trascendental en el horizonte de la subjetividad, límites políticos de la ética discursiva, reconocidos por el propio filósofo alemán. Gimbernat cree que «es una cuestión irresuelta para la teoría de la acción comunicativa, el efecto de lo que Habermas ha llamado la colonización del mundo de la vida. Ésta es consecuencia del influjo inva-

sor que el subsistema económico y la Administración del Estado ejercen en esos mundos de vida» (p. 17).

J. Muguerza ofrece una lucidísima reflexión crítica sobre la filosofía moral de Habermas, y más en concreto sobre la teoría del filósofo alemán en torno a los usos de la razón práctica. Muguerza empieza por subrayar la gran aportación de Apel y Habermas con el paso del imperativo moral kantiano, que se mueve en el plano de la intrasubjetividad, al imperativo moral-discursivo, que se mueve en el plano de la intersubjetividad. En otras palabras, el paso de la «filosofía de la conciencia» a la «filosofía del discurso».

He aquí la reformulación del viejo imperativo según Habermas-McCarthy: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver erigida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad.»

Cada imperativo pone el énfasis en un aspecto diferente: el kantiano, en lo que cada persona por separado quiere que se convierta en norma universal; el ético-discursivo, en lo que todos desean reconocer de común acuerdo como norma universal. En Kant, la razón práctica es común a todos los sujetos morales: en otras palabras, la voluntad racional común está metafísicamente «dada». En Habermas hay también una voluntad racional, pero no está metafísicamente dada, sino discursivamente formada y materializada en un consenso racional. La diferencia es significativa.

En diálogo con Habermas, Muguerza expone su teoría del *individualismo ético* que nada tiene que ver con el individualismo posesivo —siempre egocéntrico— y que considera como la interpretación más correcta del principio de la humanidad con fin en sí y ve apoyada en el mismo Kant. Es el principio que el filósofo español llama «imperativo de la disidencia». A través

de él pretende destacar la importancia radical del papel del disenso en la historia del reconocimiento y de la conquista de los derechos humanos, que no tiene por qué oponerse a la universalización. Mugerza coincide precisamente con Habermas en la crítica hacia los falsos universalismos y relaciona la pregunta por el auténtico universalismo con el uso moral-discursivo de la razón práctica.

A juicio de Mugerza, la comunidad ilimitada del discurso revela cierto idealismo y no deja mucho espacio para el disenso ni para el individualismo ético. Lo verdaderamente peligroso de la institucionalización de la moralidad a la que propende Habermas radica en que no parece dejar la puerta abierta a esa forma de disidencia que es la *desobediencia al derecho* de parte del individuo *por razones de conciencia*. Mugerza se pregunta si el paso de la conciencia al discurso no conduce fácilmente al *olvido del papel que debe jugar la conciencia moral individual*. Conviene aclarar a este respecto que el sujeto moral reivindicado por el filósofo Mugerza no es el sujeto nouménico, el yo sustancial o el yo superpuesto al de carne y hueso, sino el sujeto de carne y hueso cuyo reino pertenece a este mundo. Ésta es una de las principales objeciones de Mugerza al planteamiento habermasiano, pero no la única.

Otra es, en palabras del filósofo español, «la llamativa ausencia de consideraciones éticas o morales en el acercamiento de Habermas —el Habermas, al menos, de la *Teoría de la acción comunicativa*— a aquellos ámbitos institucionales de la sociedad, como el mercado económico o la organización administrativa, regulados por “mecanismos de control sistémico” como la circulación del dinero o los aparatos del poder, desde los que es posible “colonizar” la interacción del mundo de la vida sin, al parecer, la contrapartida de una recíproca penetración del mundo del sistema desde este último» (p. 91). En otras

palabras, Mugerza aprecia una ausencia de reflexión ética en el interior del horizonte sistémico. La crítica me parece muy pertinente y coincide con la hecha por Gimbernat en las páginas precedentes.

La contribución de Mugerza se completa con una referencia al último gran libro de Habermas *Facticidad y validez* y, dentro de él, a la tesis de «la única respuesta jurídica correcta», a la que se adhiere el filósofo alemán y sobre la que hace un comentario crítico el filósofo español.

La filosofía moral de Habermas es analizada también, y con gran competencia, por L. Wingert, quien se centra en la idea de la fundamentación comunicativa de una moral igualitaria, universalista y del doble respeto desde el punto de vista pragmático. Comienza por ofrecer una serie de aclaraciones previas en torno a los conceptos «juicio moral», «moral fundamentadora» y «fundamental».

Los juicios morales, asevera, son juicios de obligación que ordenan «el reconocimiento recíproco de pretensiones autorreferenciales de los miembros de una comunidad, esto es, de aquellas pretensiones, cuyo mantenimiento se considera por una comunidad como irrenunciable para la conservación de la integridad de sus miembros» (p. 119).

La moral que debe ser objeto de una fundamentación comunicativa, subraya, es, como acabamos de señalar, «una moral universalista, igualitaria y del doble respeto, que debe enraizarse en una forma de vida comunicativa», entendiéndose por tal «el modo de vida de seres vivos que en sus trayectorias vitales intencionales... se refieren a otros seres vivos, esto es, están mediados por un conjunto de prácticas y orientaciones simbólicas» (p. 120).

Dicha moral obliga a un doble respeto: a cada ser vivo envuelto en una forma de vida comunicativa y capaz de acción, y a cada uno de esos seres vivos como iguales en derechos. Ambos principios obligan a comportarse justa y solidariamente.

Wingert distingue dos pasos en la fundamentación de esta moral. El primero consiste en reconocer que ella posee una propiedad específica: la criticabilidad reflexiva, es decir, la capacidad de criticar sus propios juicios de obligación. El segundo consiste en acreditar la superioridad epistémica de la moral referida en relación con otras alternativas relevantes posibles.

Th. McCarthy lleva a cabo un análisis mediador entre dos teorías que, partiendo de la filosofía práctica de Kant, siguen caminos divergentes: la moral y política de Habermas y la de la justicia de Rawls. Establece un doble cuestionamiento: de Rawls desde la perspectiva habermasiana y de Habermas desde el horizonte rawlsiano. En el primero predomina la perspectiva del observador; en el segundo, la del participante. En ambas se aprecian importantes restricciones.

En su papel de mediador, McCarthy cree que «no estamos forzados a elegir entre el sectarismo y la civilidad, en el sentido de Rawls; también nos cabe la opción por el respeto mutuo y de una acomodación de diferencias sociales, culturales e ideológicas dentro de la deliberación democrática. Las virtudes ligadas a esta opción han sido familiares desde Sócrates: apertura mental, evasión del dogmatismo, disposición a discutir las diferencias, a escuchar a los demás, a tomar en serio sus puntos de vista, capacidad de ver las cosas desde la perspectiva de los otros, para ponderar juiciosamente los pros y los contras de las cosas» (p. 61).

A. Wellmer propone una reformulación pragmática de los dos principios centrales del enfoque semántico-veritativo de Davidson: el de la autonomía del significado y el de la interpretación benevolente o «principle of charity». De esta manera cree aclarar la ambigüedad presente en la tesis fundamental de Habermas sobre la teoría pragmática del significado que dice así: «Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable» (p. 235).

Entrando en el debate filosófico de fondo, Cristina Lafont hace un brillante análisis de las relaciones entre verdad, saber y realidad.

Dos son los extremos en que se mueven los diversos intentos de relación de los conceptos susodichos: la posición realista extrema y la posición epistémica extrema. La primera considera la verdad como un concepto radicalmente no epistémico: entre verdad y realidad se da una conexión directa. La segunda entiende la verdad como un concepto puramente epistémico: la conexión directa se da entre verdad y saber, sin que sea necesario atender al concepto de «realidad».

Lafont esboza una tercera línea argumentativa que permita explicar la conexión del concepto de verdad con el de saber dando cuenta, a su vez, del de realidad, sin necesidad de apelar a supuestos metafísicos. Tal línea argumentativa cree encontrarla en la *pragmática formal* que Habermas articula en su teoría de la racionalidad comunicativa.

Según Lafont, «en la reconstrucción que dicha teoría ofrece de los supuestos normativos inherentes a los procesos de comunicación en general puede encontrarse una explicitación del concepto de "realidad" que, por ser llevada a cabo en términos *formales*, permite precisamente la difícil combinación a que me he referido antes: prescindir enteramente del supuesto de un mundo en sí garante de nuestro saber y conservar, sin embargo, el sentido normativo (o contrafáctico) que dicho supuesto entraña y que permite dar cuenta de la intuición falibilista sobre la permanente revisabilidad de nuestro saber como de la validez absoluta que atribuimos a la verdad; me refiero al concepto pragmático-formal de *mundo objetivo compartido* que Habermas introduce en la *Teoría de la acción comunicativa* como supuesto inevitable de la comunicación (así como de la praxis discursiva de puesta en cuestión

y revisión de pretensiones de validez)» (p. 244).

Entendida la realidad en términos pragmático-formales, la teoría discursiva habermasiana de la aceptabilidad racional no necesita recurrir al giro antirrealista que caracteriza a la concepción epistémica de la verdad. Asimismo, concluye Lafont, el mantenimiento de la conexión entre verdad y realidad permite eludir el recurso a un concepto de saber entendido como infalible.

El pensamiento político de Habermas es objeto de un estudio riguroso y pormenorizado a cargo de I. Sotelo, que sigue las diferentes etapas del pensador alemán, teniendo en cuenta la evolución política de la Alemania Occidental y destacando las polémicas mantenidas tanto con la derecha conservadora como con la izquierda dogmática. Esta contribución y la de Mugerza me parecen las más consistentes y las mejor argumentadas de todo el libro.

En su confrontación con la izquierda dogmática de los años sesenta, Habermas cree necesario revisar los dogmas del socialismo estudiantil. Posteriormente, y a partir de una «revisión renovada y renovadora» del marxismo, intenta elaborar una teoría crítica de la sociedad del capitalismo tardío. Habermas apunta a la crisis de legitimidad, a la crisis ecológica, a la crisis antropológica y a la crisis del sistema internacional como inherentes a dicho capitalismo. Habermas se posiciona a favor del socialismo democrático.

La segunda etapa culmina con *Teoría de la acción comunitativa*. El lugar propio de la racionalidad es la comunicación intersubjetiva, que da lugar a la razón comunitativa. Las dos categorías con que opera Habermas son: mundo de la vida y sistema, fundamentales para la elaboración de una crítica adecuada del capitalismo y de la sociedad contemporánea o modernidad. La principal característica de la modernidad es que «el sistema se va desenganchando del mundo de la vida...

El mundo del sistema se extiende así al mundo de la vida, y lo va conquistando al imponerle su lógica. El mundo de la vida va quedando comprimido en el último reducto, que incluso conviene ya definir de manera negativa... También en el mundo de la vida influye el dinero y/o el poder» (pp. 191-192).

Habermas, constata Sotelo, recurre a la teoría del sistema para completar la crítica de Marx a la sociedad capitalista. Pero entre ambos descubre una diferencia importante: la apertura a la transformación, en Marx; el cierre a un horizonte distinto, en Habermas.

El análisis habermasiano sobre nuestra situación actual constituye, a juicio de Sotelo, «un marco realista dentro del cual quepa replantear, una vez desprendido de todos los elementos utópicos, la cuestión de la democracia en sociedades altamente complejas. El pensamiento político de Habermas culmina en la búsqueda y desarrollo de una teoría de la democracia que de alguna manera encaja en el contexto social de la última modernidad. Para ello precisa de otra mediación, el derecho» (p. 197).

De la mediación del Derecho se ocupa F. Vallespín en una certera reflexión sobre la última obra de Habermas *Facticidad y validez*. Frente a quienes no ven en esta obra otra cosa que un acto de complacencia intelectual con el *status quo*, Vallespín la sitúa en continuidad con los impulsos emancipatorios de la teoría de la acción comunitaria y con la defensa de una concepción radical de la democracia. El Estado de Derecho no puede lograrse sin una democracia radical. Ésta es la tesis última defendida por Habermas.

En *Facticidad y validez* el Derecho deja de aparecer como una especie de caballo de Troya del sistema en el mundo de la vida y se nos presenta al modo del gendarme que impone disciplina al poder y al dinero frente a las embestidas del sis-

tema, y como el principal valedor de las inquietudes del mundo de la vida.

Vallespín centra su estudio en dos cuestiones que afectan a las relaciones entre Derecho y moral: la *legitimidad* y su vinculación a un proceso de deliberación procedimental, por una parte; la visión del Derecho como complemento o suplementación de la moral; por otra, la primera cuestión viene a subrayar la importancia del principio democrático, aspecto fundamental en toda la obra. La segunda viene a poner de manifiesto la importancia del Derecho como mecanismo de *reducción de la complejidad*.

En la obra descubre Vallespín un afán constructivo que cree reconfortante «en estos momentos de euforia deconstructiva» (p. 223). Con todo, le asalta la duda, plenamente justificada, de «si no existe una excesiva anticipación de una sociedad ya reconciliada» (*ibid.*).

El libro editado por Gimbernat recoge las dos intervenciones de Habermas en el curso de *El Escorial*. En la primera defiende la existencia de un nexo interno y conceptual entre teoría del Derecho y democracia. Tal vinculación la deduce a través de diferentes vías: del concepto mismo de Derecho moderno; del hecho de que el Derecho positivo no genera su legitimidad a partir de un Derecho superior; de la idea de que el Derecho moderno tiene su legitimidad en la autonomía privada y pública para todos los ciudadanos y ciudadanas.

En su segunda intervención —que cierra el libro— Habermas retoma algunas de las más importantes objeciones planteadas a su ética discursiva e intenta responder a ellas de manera coherente y convincente. Concretamente elige dos objeciones. La primera, de Mugerza, según la cual la ética del discurso tiende a descuidar «la relación del sujeto agente consigo mismo y con su propia vida» —según la formulación del mismo Habermas—. La

segunda, la propuesta por McCarthy, quien se pregunta si una interpretación del Derecho y de la política en clave de teoría del discurso deja suficiente espacio a la posibilidad de un «desacuerdo racional».

Como valoración final, el libro coordinado por Gimbernat me parece el análisis más completo y riguroso del pensamiento habermasiano en su conjunto dentro de nuestro país. Los autores demuestran un profundo conocimiento del filósofo alemán, cuyas ideas exponen con objetividad y respeto. En todo momento destacan la originalidad de su pensamiento y subrayan las grandes aportaciones hechas en los diferentes campos de la reflexión filosófica.

Pero los autores no caen en el peligro de la hagiografía. Todo lo contrario. Hacen importantes observaciones críticas a Habermas y llaman la atención sobre las limitaciones de su discurso. Es precisamente aquí donde se encuentra, a mi juicio, uno de los principales méritos de la obra. El propio Habermas valoró muy positivamente el sentido crítico —siempre constructivo— del curso de *El Escorial* hacia su filosofía.

El libro tampoco tiene un tono escolar. Los autores no se limitan a exponer lo escrito o dicho por el maestro a modo de síntesis de su pensamiento. Hay en cada uno de ellos una elaboración propia, una reconstrucción personal, una interpretación creativa de dicho pensamiento. Lo que pone de manifiesto la identidad filosófica de cuantos colaboran en este trabajo colectivo.

La lectura de la presente obra coloca a Habermas más al alcance de la mano sin, por ello, simplificar sus ideas. Pero, sobre todo, remite a la re-lectura de sus obras para continuar el debate.

Juan José Tamayo-Acosta