

CRÍTICA DE LIBROS

LA VIOLENCIA COMO OBJETO EPISTEMOLÓGICO Y COMO DEBATE INACABADO

LORENZO MAGNANI: *Understanding violence. The intertwining of morality, religion and violence: a philosophical stance*, Berlín-Heidelberg, Springer-Verlag, 2011, 354 pp.

Sugerente es la primera palabra con que definiría la lectura de este libro que pretende deliberadamente elevar la violencia, cualquier tipo de violencia, a categoría filosófica y moral, y que inaugura sus páginas con una brillante cita de Bacon situando la venganza dentro de las modalidades de la justicia salvaje.

Aunque desigual en sus logros —no así en sus aspiraciones o sus fuentes, si bien se echa de menos a Sartre, que apenas aparece citado, o a Franz Fanon, que no aparece en absoluto— esta obra de Magnani acomete con brío intelectual varios frentes, todos ellos tan complejos como fascinantes. El primero de ellos, formulado de manera explícita y reiterada, es el de explorar la base moral, y por ende religiosa, de la violencia. Esa tarea va a suponer un recorrido pormenorizado por terrenos resbaladizos, como el de las creencias o las convicciones personales. En segundo lugar, no menos importante en la línea de buscar sus razones, es el hecho de querer arrancar de las garras de la psiquiatría la gran mole temática y epistemológica de la violencia y restituirla a la filosofía, una disciplina que ha preferido vivir de espaldas a ese fenómeno, dándolo por sentado e inevitable, y

dejando que otras parcelas del saber —no sólo la psiquiatría— lo explicasen y atendiesen desde un plano, al menos, explicativo, que es el que mejor se aviene con un mundo dispuesto a aceptar lo que le cuentan las fuentes fidedignas. Pero de ese modo nos llega una visión de la violencia no sólo sesgada, sino asociada siempre a la patología o al mal. El tercer precepto del libro —verdadero punto de arranque— es la tácita asunción de que todos somos seres intrínsecamente violentos, una novedad si lo comparamos con otros teóricos del tema, como Wilza Villela, para quien «Si asumimos que la violencia existe a partir de la anulación de la relación entre dos sujetos, con la reducción de uno de los polos de dicha relación a simple objeto, comprobamos que la violencia no es natural ni humana»; y para ser coherente con ese principio, Magnani incluso admite que «imponer» su punto de vista sobre la violencia como moral puede ser, a su vez, otra forma de acto violento.

El libro está concebido en seis bloques temáticos, que contienen enfoques variados y en ocasiones de difícil engarce entre los diferentes módulos que componen un mismo bloque. Éste tal vez sea uno de los puntos más complicados en la lectura secuencial del libro: una capacidad digresiva, magnífica en su transcurrir, pero menos eficaz en su papel de guía.

El primer bloque es fundamental para plantear los rudimentos más básicos

del tema de la violencia, es decir, su definición, su olvidada dimensión lingüística —es recurrente la imagen del lenguaje como un cuchillo, que recuerda algunos trabajos de Van Dijk sobre la capacidad de herir de las palabras— y la necesidad de que nos veamos como sujetos violentos y no únicamente como objetos de violencia. Al mismo tiempo, se pone al descubierto una cuestión interesante que apenas aparece en otros trabajos sobre la violencia, y que destacamos por su oportunidad: la propensión humana a rechazar la violencia individual y su absoluta relajación ante la violencia ambiental —pone como ejemplo crímenes ecológicos que no se perciben como agresión—. Es evidente, y Magnani no hace sino subrayar la obviedad, que sólo la violencia física, es decir, la que deja huellas (recordemos a título ilustrativo que, tradicionalmente, en los casos de violencia sexual se consideraba que se había consumado una agresión ante lo tangible, visible y mensurable de sus consecuencias), se asume como real. Pero el punto más destacable de esta primera parte es la exposición de la idea principal que vertebra la totalidad del libro: que hay unas relaciones implícitas, una suerte de complicidad, entre violencia y moralidad. Por ello define ampliamente qué es violencia; sin embargo, se echa de menos una acotación de lo que significa, aquí y ahora, moralidad. Constituye el fermento esencial de esa teoría adscribir al violento en alguna forma de moralidad que, como es lógico, choca con otras moralidades basadas en la idea del bien (en definitiva, se trata de sostener que la inmoralidad también es una forma de moralidad). Pero no por ello la causa última, el trasfondo último de la violencia deja de ser moral, según Magnani. Desde el punto de vista de quien agrede, la violencia «es fruto de una liberación moral». Por lo tanto, quien

desobedezca su propia convicción moral es un raro caso de «comportamiento mefistofélico genuino».

Es verdad que hay ciertas formas de violencia, como la crueldad, a la que dedica varios párrafos, en las que es más fácil reconocer alguna forma de residuo moral. Magnani intenta disociar el mal de la moralidad, o el mal de la lectura moral que hacemos de él. Pero él mismo no supera la idea del mal como origen de la violencia, pero le otorga una categoría moral. Por otro lado, al asignar algún tipo de deliberación u objetivo moral en el agresor, está obviando acciones claramente guiadas por la violencia gratuita, que no se atiene a razones morales o inmoralas. Vamos a obviar, por innecesario, que explicar moralmente la violencia conlleva el peligro de justificarla.

En este mismo sentido nos habla de la percepción que tenemos de la violencia, lo que obliga a ponernos en guardia ante ciertas ambigüedades de la violencia y sus perpetradores, para lo cual rescata el pensamiento de Hannah Arendt cuando, al hablar de la banalidad del mal, acepta con ello la posibilidad de que la «gente normal y decente» pueda ser violenta. Como Magnani sitúa la violencia como un fenómeno mediatizado por la moral, nos advierte así de la facilidad con que caemos en la trampa de los absolutos: la violencia exige una re-lectura, con la lección aprendida sobre su ambivalencia. Esta ambivalencia no sólo atañe a los mitos de la violencia —los violentos son siempre violentos y siempre los mismos; existen violentos, por un lado, y sus víctimas, por otro— sino que también afecta de lleno a nuestras convicciones sobre la evolución y los rasgos civilizatorios de nuestra especie. La realidad nos arrolla frontalmente con la prueba irrefutable de que el progreso de la civilización no lleva aparejada una disminución de la violencia. No cabe

duda del acierto de tal afirmación: vivimos inmersos en la violencia, jamás hemos claudicado de ella y, si acaso, el paso del tiempo nos ha permitido perfeccionarla en sus lenguajes y expresiones.

La segunda parte aborda la importancia del lenguaje no sólo como acción física, que en todo momento puede percibirse como violenta, sino como el garante de la estabilidad y de la manipulación: los hechos se localizan a partir del gesto de nombrar. Y nombrar —no sólo lo afirman los lingüistas— es una imposición, es decir, un espacio donde cabe la violencia simbólica de apropiarse de los objetos, las personas y su entorno por medio del lenguaje. Esta omnipresencia de la violencia por medio de las semillas contenidas en las palabras, en la oralidad y en la escritura, engarzan con los procedimientos para legitimar o deslegitimar la violencia, núcleo duro de la tercera parte del libro, en que se desentraña el papel de las falacias y cómo la violencia invade el terreno de las políticas, del conocimiento o del pensamiento. La cuarta parte redimensiona la violencia en el plano cognitivo y dibuja una imagen del ser humano como «buscador de oportunidades», y por lo tanto como usuario de artefactos, moralidades y estrategias violentas, y también como (des)hacedor de conflictos: practicando una moralidad cooperativa reduce el riesgo de enfrentamiento y, por ende, de agresión. Aquí vuelve a traer a colación la ecología: el ser humano no sólo vive en su entorno, sino que lo modifica o lo cambia en su *búsqueda de oportunidades*. Así se forman, añade Magnani, los *nichos cognitivos*, o, lo que es lo mismo, la adaptación al medio, la señal de la selección ambiental. Pero esos nichos cognitivos producen fricciones y acarrear agresividad. En el entorno surgen asimismo los *mediadores morales*, en el bien entendido de que todo puede usarse como mediador

moral, como potenciador de respuestas y códigos morales: los objetos cotidianos, la tecnología, el cuerpo...

Los nichos cognitivos son el elemento de fusión con el apartado siguiente y penúltimo del libro, el que se refiere a las ideologías, las convicciones religiosas, los compromisos nacionalistas, los estereotipos étnicos o incluso las creencias personales más triviales: una amalgama que genera violencia cuando se trata de autojustificarse o de explicar que la deshumanización exige el precio de la crueldad. Es francamente interesante lo que Magnani denomina «argumento fascista», base de propagandas ideológicas, en las que se han asentado los sucesivos genocidios culturales como «modo de matar los nichos cognitivos de los otros». El argumento fascista altera o distorsiona el pasado o la imagen ajena, atenúa la propia responsabilidad, caricaturiza, descontextualiza, pervierte la semántica. En definitiva, una misma perspectiva moral que aspire a lo mejor está tendiendo también a lo peor, a su reconocimiento. No compartir idénticos axiomas morales convierte al otro —a la diferencia— en objeto de una violencia justificada.

La última parte está consagrada a la religión como moral o como conductor de la moralidad, entre cuyas funciones destaca la amenaza de un castigo sobrenatural —una violencia fuera de los parámetros humanos— y la iconografía de los sacrificios como forma de violencia asociada a lo sagrado. Es innovadora su línea de pensamiento sobre el perdón, por un lado como acción que socava la perversidad de una cadena de violencia mediante la reparación del daño, o la simple evitación del conflicto moral, pero a fin de cuentas como forma de violencia, tesis que se apoya, en gran medida, en el pensamiento de Arendt: no se puede perdonar aquello a lo que no alcanza nuestro castigo.

Consideramos este libro de Magnani una reivindicación necesaria del tema de la violencia desde los feudos de la filosofía. Y sus apreciaciones hacen saltar resortes que, a medio plazo, habrán de conducir a nuevos puertos ontológicos y epistemológicos. Tal vez el próximo paso sea conceder mayor espacio a las víctimas —aunque Magnani deplora de los sujetos agredidos y reivindique el acercamiento a los perpetradores de violencia—, a los silenciados, y menos protagonismo del agresor —figura obligada quizá para entender las causas desde la psicología, la sociología o la biología, pero insuficiente para hacerlo desde la filosofía—. Es decir, nos queda por delante, desbrozado el camino de la maleza del desinterés general, recuperar, acaso, dos opcio-

nes alternativas: el de la subjetividad de la experiencia violenta llevada al terreno filosófico (usurparlo a la psicología), puesto que la violencia existe cuando alguien a quien la violencia ha golpeado la ha sentido como tal (la víctima es víctima porque se siente así, no porque la moralidad dominante le dice que ha de serlo). Y, sobre todo, por qué la violencia ha generado una industria que decreta lo que es o no violencia (y quiénes son o deben ser sus víctimas) y los procesos de intervención y prevención, que, en ocasiones, no dejan de ser otra forma de violencia, por usar las propias palabras de Magnani, moralmente aceptada.

Natalia Fernández Díaz

Universidad Autónoma de Barcelona

MÁS ALLÁ DE LO BELLO: EL TERROR, LO SUBLIME Y LO GROTESCO

ÁNGEL GONZÁLEZ GARCÍA: *Arte y Terror*, Barcelona, Mudito & Co, 2008, 196 pp.

El Ministerio de Cultura concedió el Premio Nacional de Ensayo en 2001 a Ángel González García por su libro «El Resto: una historia invisible del arte contemporáneo». Se premió así una modalidad de ensayo que no suele llegar al gran público, pese a contar con autores y escritos de gran calidad, publicados mayormente en catálogos de exposiciones. Ángel González, profesor de Historia del Arte en la Universidad Complutense de Madrid, publicó seis años después una segunda recopilación de artículos y conferencias, *Pintar sin tener ni idea y otros ensayos sobre arte* (Madrid, Lampreave y Millán, 2007). Ambas obras me parecen imprescindibles para interpretar el arte del siglo xx. En 2008 añadió un li-

brillo que agrupa seis ensayos de alta calidad, uno de los cuales da nombre al libro *Arte y Terror*. Esta tercera obra toca temas relevantes para la filosofía moral, y en particular para las relaciones entre la ética y los valores estéticos. De ahí su interés para los lectores de *Isegoría*.

En *Arte y Terror* González se ocupa del arte francés a finales del siglo xix y aborda un tema particularmente difícil, «la complicidad entre arte y crimen» (p. 87). Para ello, parte de las relaciones entre los artistas bohemios y los anarquistas que ponían bombas artesanas de dinamita en los cafés parisinos, con el fin de atacar a la burguesía. También comenta a pintores anteriores, como Michelet, Géricault y Delacroix, que convirtieron en arte la estética de la destrucción proveniente de la época del Terror en la Revolución Francesa. «El

culto al horror es una forma de nihilismo», subraya el autor, a la par que ras- trea múltiples referencias de la fascina- ción que otros artistas sintieron por la violencia y el terror, empezando por Baudelaire («aquí huele a destrucción»; «el mundo se va a terminar»), pasando por el joven Cézanne y terminando con los dadaístas y surrealistas franceses.

De vuelta al primer tercio del si- glo xx, que conoce a fondo, Ángel Gon- zález comenta críticamente a André Bre- ton, en particular el célebre pasaje de su Segundo Manifiesto sobre el Surrealis- mo (1930), donde el pintor francés escri- bió provocativamente que «el acto su- rrealista más sencillo consiste en bajar a la calle empuñando un revólver en cada mano y disparar al azar, mientras se pueda, contra la multitud» (p. 112). También recuerda que Konrad Heiden definió acertadamente al joven Hitler y a sus compinches como unos «bohemitos ar- mados», subrayando la ambigua condi- ción político-social de buena parte de la bohemia de principios del siglo xx. Se- gún González, «algunos de los *ismos* más notorios del pasado siglo xx han sido intrínsecamente aniquiladores; y no precisamente aquellos que se han llevado esa fama, como el futurismo o el dadaís- mo, sino los que parecían ir por las bue- nas, a lo suyo, como el expresionismo, el constructivismo o el surrealismo, todos ellos decididos ciega y peligrosamente a lo mismo: a que *lo suyo*, en efecto, se realizara, aunque el mundo tuviera que perecer en el intento: FIAT ARS; PE- REAT MUNDUS» (pp. 108-109).

Otro tanto ocurrió con Dalí, quien arengaba en 1934 a los anarquistas bar- celoneses del Ateneo Enciclopédico Po- pular diciéndoles que «a vosotros, revo- lucionarios de Cataluña, os toca crear un tribunal terrorista de responsabilidades intelectuales en nuestro país» (p. 117). El número 1 de la revista *La Révolution Su-*

rréaliste rendía homenaje a Germaine Breton, una militante anarquista que ha- bía asesinado a un periodista de dere- chas. De manera similar, el número 1 de *Le Surréalisme au service de la Révolu- tion* evocaba nostálgicamente a algunas figuras del anarquismo francés decimo- nónico, por ejemplo Ravachol y la banda de Bonnot, quienes habían asesinado en nombre del *Terror Negro*. González de- tecta una cierta *nostalgia del terror* en muchos pintores de vanguardia, que les sirve de inspiración y les lleva a hacer declaraciones provocativas. También su- braya el atractivo artístico de los temas e imágenes relacionados con la violencia y la destrucción, precisamente por el hor- ror que suscitan. La vinculación entre Arte y Terror tiene raíces profundas; no se limita a ser una *boutade* de tal o cual movimiento de vanguardia.

Según Ángel González, ese vínculo proviene de la pasión que sienten las vanguardias por aniquilar las formas pre- vias de arte, renegando de sus antecesores. Desde Delacroix, las escenas de de- strucción han constituido uno de los *leit motiv* del arte de vanguardia. Buena parte del arte de principios del siglo xx pre- tendió romper con las formas pictóricas tradicionales y por eso sintió fascinación por las imágenes de horror, sobre todo cuando tenían una motivación revolucio- naria: «Arte y Terror han coincidido con frecuencia después de la Revolución Francesa» (p. 105).

Hay razones de fondo para que haya sido así, que tienen que ver con la mé- dula del espíritu artístico, que no sólo es creador, también destructor. Ángel Gon- zález inicia su libro con una introducción al catálogo de una exposición que tuvo lugar en Barcelona en 2005 y que se de- nominó *El esplendor de la ruina*. Re- monta esta tradición artística al libro de Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Subli-*

me and Beautiful (1757). Burke, uno de los padres del conservadurismo británico y feroz crítico de la Revolución Francesa, fue el primero en vincular lo sublime con el dolor y, más específicamente, con la estética del terror. Su obra influyó en el joven Kant, aunque el filósofo de Königsberg acabó distanciándose de las teorías de Burke, al decir que el sentimiento de lo sublime no lo suscita el Arte, sino la naturaleza y las matemáticas. Para Burke, por el contrario, lo sublime surge de la contemplación del terror, siempre que sea a distancia: por ejemplo, al ver las ruinas de alguna ciudad antigua o los efectos destructivos de ciertas catástrofes, sean éstas naturales o artificiales. En nuestros días, algunos atentados terroristas, como los del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, pueden suscitar ese tipo de sentimientos, que conectan las artes con la tragedia, con lo sublime y con los horrores, más que con lo bello y el placer.

Aunque González critica las teorías de Burke y se muestra algo proclive a las tesis kantianas, según las cuales lo sublime no se da en los objetos, sino en nuestros estados mentales, encuentra en el libro de 1757 una de las claves de la relación entre el Arte y el Terror. Sin embargo, Ángel González va más lejos que Burke y añade una propuesta novedosa, que aparece una y otra vez a lo largo de este libro, sobre todo cuando comenta a los caricaturistas de la prensa obrera y a algunos diseñadores de moda: lo sublime está estrechamente vinculado a lo ridículo, como William Hogart mostró en la estampa *The Bathos*, en la que ironizaba sobre la devoción de Burke por las ruinas. «Es curioso que *lo sublime* siempre esté rozando *lo ridículo*, y quién sabe si incluso *lo grotesco*», afirma González (pp. 19-20). Los ejemplos que pone para ilustrar esta tesis son particularmente incisivos. Refiriéndose siempre a las

representaciones pictóricas o fotográficas, en una conferencia inédita que publica llega a decir lo siguiente: «confío en no resultar excesivo, ni mucho menos ofensivo, si os digo que la muerte de Jesús me parece más grotesca que otra cosa; o si os digo que en muchas de las fotos y películas que documentan la concentración y el exterminio de los judíos de Europa encuentro a su vez algo grotesco que venía de lejos y se había resistido a desfigurarse y disolverse en lo macabro» (p. 165). Ángel González vincula así lo sublime con lo que Antonio Valdecantos denominó *males descomunales*. Kant tuvo clara la relación entre lo sublime y lo descomunal, pero la circunscribió a la Naturaleza. El Arte contemporáneo añade una nueva modalidad de lo sublime, que tiene que ver con los grandes males, siempre que éstos sean contemplados desde una perspectiva artística. A mi modo de ver, el Superhombre nietzscheano subyace a este tipo de planteamientos. El artista de vanguardia no pretende expresar lo bello, sino lo sublime, por trágico y horroroso que pueda resultar. Ocurre, sin embargo, que la frontera entre lo sublime y lo ridículo es difusa. Ésta es la tesis principal que, a mi modo de ver, se sugiere en esta obra. El arte se ocupa del mal, del dolor y del terror, pero también de lo grotesco y lo macabro, puesto que son cualidades del mal. Dicho en términos nietzscheanos: el arte contemporáneo ha pretendido situarse más allá del bien y el mal, pero también más allá de lo bello.

Sin embargo, lo que de verdad suscita es risa, precisamente por su actitud desmesurada a la hora de expresar el horror. Lo grotesco moderno consiste «en la imitación fallida, torpe y desangelada, falta de gracia, de algo noble o bello» (p. 167). Dicho más radicalmente: «lo grotesco está por doquier, más aún: da forma a la experiencia moderna; es su

formato más característico, como vamos viendo, o si queréis: su principal forma de hacerse visible... Esta ÉPOCA es la de la BROMA, sin dejar de ser al mismo tiempo LA ÉPOCA DEL TERROR. Lo viene siendo desde el siglo XIX, que no en vano llamaba Walter Benjamin LA ÉPOCA DEL INFIERNO, sede tradicional de lo grotesco» (p. 171).

El arte contemporáneo está más interesado en el infierno que en el cielo, por eso autores como El Bosco o Brueghel el Viejo nos parecen contemporáneos. Ahora bien, por trágico u horroroso que sea lo representado, sólo es contemporáneo si, conjuntamente con el gesto de horror y de rechazo, el arte suscita alguna sonrisa sarcástica. Los desastres de la guerra y del terrorismo los ejemplifica González en el 11S2001, pero también en las torturas que los soldados estadounidenses practicaron con los presos iraquíes de Abu Ghraib. Algunos de ellos no habían sido torturados para conseguir información de ellos, sino por diversión (p. 170), para ridiculizarlos y reírse de ellos. Ángel González analiza con gran perspicacia las razones de un comportamiento así, no sólo grotesco, sino macabro: «la ridiculización del

enemigo, su transformación en objeto continuo de bromas y farsas, es un procedimiento sencillo para hacer menos inquietante moralmente, casi intrascendente, o francamente trivial, su persecución o exterminio; tanto en el caso de las cárceles iraquíes como en el de los campos nazis, esas prácticas humillantes, ese *trabajo de lo grotesco*, no tenía como objeto ablandar a las víctimas sino endurecer a los verdugos» (p. 166). De alguna manera, los artistas de vanguardia funcionan igual cuando ejercitan su voluntad de destrucción del arte previo, ridiculizándolo y deformándolo.

Lo grotesco y lo sublime se refieren al mal, por eso suscitan horror y rechazo y terror. Lo notable es que la estética de la destrucción también suscite risa y que los pintores sean capaces de combinar la carcajada y el terror en una misma tela. Cuando lo logran, están en la vanguardia del arte y aniquilan a sus predecesores. La destrucción creadora caracteriza al Arte contemporáneo, porque en la contraposición entre la creación y la destrucción emerge lo sublime, y también la broma.

Javier Echeverría
Ikerbasque

LA PROFECÍA QUE SE AUTOCUMPLE: DEL ERROR AL TERROR

JOSEBA ZULAIKA: *Terrorism: The self-fulfilling prophecy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, 275 pp.

Joseba Zulaika, Codirector del Centro de Estudios Vascos de la Universidad de Nevada (Reno) en *Terrorism: The self-fulfilling prophecy* (hay versión española de Andoni Alonso y J. Zulaika, *Contra-terrorismo USA: profecía y trampa*) (en

adelante *TSP*), argumenta siguiendo muy diversas líneas a favor de la tesis siguiente: «El contraterrorismo se ha convertido en una profecía que termina cumpliéndose a sí misma; su función decisiva ahora es *promover* más terrorismo» (*TSP*, p.1). Sin duda es una afirmación extrema que intentará defender, mediante un análisis detallado de diversos casos y agentes de acciones terroristas, teniendo como cons-

tante trasfondo la organización, la propaganda y la acción contraterrorista.

El octavo y último capítulo del libro, con el expresivo título «El 11 de septiembre y la guerra de Irak como profecías autocumplidas», se propone dar respuesta a la pregunta de por qué las agencias de seguridad y los expertos contraterroristas fueron incapaces de evitar los atentados del 11 de septiembre y por qué, por el contrario, nos queda la impresión o nos asalta la inquietud de que esas mismas agencias, en cierta forma, contribuyeron a promoverlos.

Zulaika se remonta a los orígenes de la CIA, la Guerra Fría y la proliferación de armas nucleares hasta terminar revisando la historia reciente de Afganistán y el papel desempeñado por el gobierno de los Estados Unidos, particularmente por la CIA, durante la invasión soviética de Afganistán. Recuerda cómo para desgastar al enemigo rojo se inundó de armas y se introdujeron métodos «terroristas» entre los rebeldes afganos, que resultaron ser germen de los movimientos posteriores. Nos ofrece además una cuidada cronología de las políticas que concluyeron -y condujeron- a Al Qaeda a declarar la guerra a los Estados Unidos en 1998.

Para articular una respuesta a esa impresión de corresponsabilidad o contribución neta de la actividad contraterrorista con la misma acción terrorista, realiza Zulaika un camino que transita por el análisis de personajes concretos de diversos actos calificados de terroristas en los últimos cincuenta años. La principal herramienta conceptual para avanzar por esa ruta la encuentra en la noción de «profecía que se autocumple» (*self-fulfilling prophecy*) que se ha mostrado de gran utilidad en el análisis social, al menos desde que Robert K. Merton la reformulase. Merton es reconocido por haber sido capaz de extraer una enorme utili-

dad metodológica a nociones muy básicas de las culturas tradicional y clásica, por ejemplo el bíblico efecto Mateo según el cual a quien tiene se le dará más, o la tradición india de la serendipia (*serendipity*) o ésta, utilizada aquí por Zulaika, de la profecía que se autocumple que hunde sus raíces en el mito de Pigmalión narrado por Ovidio en su *Metamorfosis*. De hecho, esos tres recursos metodológicos mertonianos comparten el mirar a lo aparentemente obvio con unas lentes reflexivas que tratan de explicar o, al menos comprender, situaciones sociales e institucionales más o menos complejas. Los tres se caracterizan por darse con frecuencia en las acciones e interacciones humanas. Elegir esa perspectiva para analizar el fenómeno contemporáneo del terrorismo termina siendo muy fructífero y dota a la mirada de Zulaika, cuando menos, de una inusitada e inesperada novedad.

Una vez que se hace explícita la propuesta metodológica se nos propone el posible rendimiento para el análisis de la complejidad social: «La profecía que se autocumple es, en su inicio, una definición falsa de la situación que evoca un comportamiento nuevo que hace que la concepción falsa original se haga verdadera. Esta validez engañosa de la profecía que se autocumple perpetúa un reino de errores. Porque el profeta citará el curso actual de los hechos como prueba de que estaba en lo cierto desde el comienzo... Tales son las perversiones de la lógica social.» (*TSP*, p.4)

Resulta un acierto utilizar alguna de aquellas nociones mertonianas para penetrar en las «razones» de la expansión de un terrorismo que ahora se caracteriza de global, que algunos tratan de situar como ajeno a nuestro núcleo cultural y que, sin embargo, Zulaika nos consigue mostrar como una parte natural de nuestra vida social, que se expresa en diver-

esos momentos de maneras diferentes pero compartiendo una estructura cognitiva más o menos similar y analizable con nuestras herramientas cognitivas.

La hipótesis central del libro gira en torno a la enorme influencia que sobre la acción estructurante del terrorismo tiene el propio contraterrorismo. Para comprender más profundamente esa posible perversa vinculación entre acciones que aparecen inicialmente como radicalmente contrapuestas, posiblemente hubiera sido interesante observar que no se trata de una situación de simple explicación causa efecto, sino que, de alguna manera, comparte en modo negativo la estructura que Merton proponía en el último libro que publicó antes de su muerte *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science* (Merton, 2006). Incluso comparte la estructura del mecanismo heurístico recogido en la expresión popular «Tanto va el cántaro a la fuente que acaba por romperse». La presión de la inteligencia contraterrorista y la formulación de teorías como las de la Guerra de Civilizaciones, conceptualizadora de la Guerra contra el Terror, terminan conformando parte del *humus* en el que se desarrolla la misma acción terrorista, «dándole» vida al terrorista y actuando sobre él cual nuevo Pígalión, ahora visto como un aprendiz de brujo, que termina dando vida a un auténtico monstruo moral. El encuentro de un objetivo por serendipia (combinación de cierto tipo de suerte que acompaña al que está buscando algo) se topa aquí, en su formulación negativa, con la misma acción terrorista como efecto no deseado de la insistente configuración del otro como lo radicalmente diferente y por ello agente del terror.

Parecería reaparecer aquí, a ojos poco perspicaces, cierta teoría conspiratoria de la historia que, en todo caso,

requeriría mayor análisis y comprobación empírica, pero que se muestra con capacidad para avanzar una comprensión más precisa del fenómeno terrorista y que, sobre todo, consigue mostrar los componentes duales de los procesos que culminan en las acciones terroristas. El terrorismo no surge en un vacío exterior, en una suerte de preparación externa a nuestra actividad social, política y cultural sino que es el fruto conjunto de la interrelación de acciones de múltiples focos y nodos. El componente de autocumplimiento, cual estatua esculpida sobre la acción contraterrorista, que termina adquiriendo vida propia en la acción terrorista, aparece como una faceta ineludible para comprender el terrible fenómeno que amedrenta a nuestras sociedades.

Para penetrar en esa compleja red de la acción terrorista, Zulaika nos propone que dejemos, a diferencia de lo que considera la norma en el contraterrorismo, de analizar al terrorismo como un ente abstracto, que centremos la atención en el terrorista, el individuo capaz de enrolarse en las filas de una organización cuya actividad principal es preparar, diseñar y realizar actos de enorme grado de violencia generalizada y que, incluso, en la mayor parte de los casos del terrorismo global contemporáneo llegan a costarle la vida al propio actor terrorista. Zulaika muestra cómo los análisis contraterroristas se han enzarzado en desvelar las tramas económicas, políticas, religiosas sin prestar apenas atención a las personas que forman parte de ellas.

Abordando la construcción narrativa del terrorismo, desde una posición teórica según la cual contar y escribir constituyen el hecho mismo, Zulaika analiza cómo en la década de los años setenta del siglo pasado eran muy escasas las referencias que se podían encontrar en la prensa a «actos terroristas», por el con-

trario lo habitual era referirse a esas acciones en términos de secuestros, asesinatos, explosiones de bombas, amenazas, etc., pero no de terrorismo. Sin embargo, a partir de aquellas fechas el terrorismo empezará a ser nombrado como tal y empezará a ser el término predominante en el discurso político y periodístico para nombrar los mismos asesinatos, secuestros, etc. que se cometían antes: «... esta nueva forma discursiva con claras referencias al Mal, al taboo, y a la lógica del contagio, es una forma de retorno a un pensamiento que está más cerca de la mentalidad de la brujería medieval y del sinsentido de la inquisición. Es precisamente el tipo de discurso que se convierte en una profecía que se auto-cumple» (*TSP*, p.18)

Al analizar la idea del terrorismo como una construcción retórica (cap. 2), se apela a la literatura atendiendo especialmente a Truman Capote en *A sangre fría*, para mostrarnos cómo desde el análisis subjetivo de los asesinos, de los personajes que van dando forma al relato, Capote había sido capaz de entender las motivaciones de aquellas horribles acciones. Sin embargo, lo que podríamos preguntarnos nosotros es si este mismo nivel de penetración en la subjetividad se presenta en otras obras narrativas de ficción, incluso en aquellas que específicamente se centran en el tema del terrorismo, y si podemos considerar a la narrativa de ficción una alternativa a la «comprensión» del terrorismo.

En cualquier caso, no está nada claro que en general las novelas, por ejemplo, las que analizan o tienen como trasfondo principal las acciones terroristas del 11 de septiembre, consigan ofrecernos un conocimiento tan profundo de la psique de los terroristas como el que ofrece Capote de los asesinos de Kansas. Capote prácticamente convivió con los asesinos en la cárcel los últimos meses

de sus vidas, cosa que no podrían haber hecho Don DeLillo, John Updike o Martin Amis, por citar sólo una pequeña muestra de los escritores que han intentado construir desde la subjetividad literaria a los terroristas del 11 de septiembre.

Zulaika compara el *A sangre fría* de Truman Capote con el Informe de la Comisión del 11 de septiembre (el famoso *The 9/11 Commission Report*), para mostrar que la literatura puede ir mucho más allá que la mera investigación contra-terrorista. Sin embargo, me parece que no resulta fácil encontrar conexiones para analizar en paralelo estos dos textos. En todo caso, posiblemente un análisis más profundo sobre obras de ficción como las escritas por los autores que he mencionado anteriormente –que constituyen parte de lo que ya aparece como un auténtico género de novelística post 11 de septiembre– arrojaría luz sobre si van o no mucho más allá que el *Report* en el conocimiento de la subjetividad del terrorista. Mi hipótesis es que tampoco consiguen mostrar al ser humano que se esconde tras el acto terrorista o al menos no consiguen ir mucho más allá de la imagen ofrecida por el relato «oficial» contraterrorista. Ninguno de los dos consigue ir mucho más allá de estructurar una narración en torno a tópicos por todos suficientemente conocidos. En cualquier caso, ése es el camino sugerido por Zulaika, quien plantea que para un mejor conocimiento de la subjetividad del terrorista son necesarios procedimientos más cercanos a la literatura, a la práctica del detective o a las del etnógrafo.

El fallo de las políticas contraterroristas aparece como consecuencia del desconocimiento de las «subjetividades políticas de los terroristas». «Los errores derivan de lo que se toma por estándar de evidencia, por información válida, por el tipo de experiencia que debe ser res-

petada, por el rigor de lógica asociativa que conecta diversas clases de sucesos y por aceptar o no otros varios contextos y mentalidades.» (*TSP*, p.2)

A través de diferentes experiencias en diversos países aunque todas situadas más o menos en la misma época, la década de los setenta, Zulaika nos muestra diferentes formas de aproximarse a la «experiencia terrorista» mediante historias que no tienen como centro el terrorismo global actual sino otros componentes «reivindicativos» y otras formas de proceder. Por esa vía se nos presentan materiales muy interesantes que se acercan de manera más directa a la individualidad y a la experiencia directa de la actividad terrorista. Ahora bien, no resulta muy claro por qué se eligen unos textos que tienen muy poca referencia a voces propias procedentes de países o regiones que se consideran «semilleros» de terroristas (Irán, Irak, Paquistán, Afganistán, etc.). Se analizan unos textos escritos desde la cercanía vivencial al fenómeno terrorista (Robin Morgan que fue parte de un grupo terrorista, Oriana Falacci que fue pareja de Alekos o Jean Genet que estuvo en los campos de refugiados palestinos) pero no parecen arrojar mucha luz para explicarnos el fenómeno contemporáneo del terrorismo, o para dar razón de la falta de conocimiento que, según Zulaika, tienen los contraterroristas sobre la subjetividad de los terroristas.

En el capítulo 5 se analiza la figura de Yoyes (María Dolores González Catarain) quien fuera miembro de la organización terrorista ETA y que tras abandonar la banda terminó siendo asesinada por sus excompañeros. El caso de Yoyes evidencia las dificultades que, tanto para el terrorista mismo como para quienes estructuran e impulsan la acción contraterrorista, entrañan las transformaciones personales que se pueden producir como

resultado de los cambios de las convicciones políticas de los terroristas. La figura de Yoyes se debate entre seguir unas reglas u otras, entre el deber de estado y el deber «parental» tal y como sucediera en el caso de Antígona.

Resulta particularmente interesante el relato que plantea Zulaika de cómo las políticas y técnicas que diseñan el contraterrorismo adoptan formas muy similares y se asemejan a las de los terroristas, llegando incluso a utilizar métodos que están fuera de toda «legalidad» y que se constituyen en auténticos «estados de excepción» como muestra el ejemplo manifiesto de la prisión de Guantánamo. La «singularidad» del accionar terrorista pareciera que se convierte en un argumento válido para soportar o permitir que se le combata fuera de las normas establecidas por el estado democrático. «¿Qué otro fenómeno podría justificar el uso de la tortura? En nuestras democracias liberales la tensión entre civilización y barbarie la configura el terrorismo.» (*TSP*, p. 32).

Enfrentados al horror del 11 de septiembre parecía cobrar fuerza la negación del terrorismo entendido como discurso occidental, como producción de algo ajeno y, en todo caso, de otra civilización con las que estaríamos enfrentados. Sin embargo ahora, entremezclada con la despiadada brutalidad del terrorismo, reaparece la analogía de las conductas y se muestra la cercanía a la barbarie que se despliega desde el contraterrorismo «Abu Ghraib ... es la imagen dialéctica que puede despertarnos la conciencia de que nosotros también somos bárbaros y torturadores». (*TSP*, p. 222)

Quedaría por ver si apoyándose en la ficción contemporánea posterior al 11 de septiembre, incluyendo la narrativa procedente de otras zonas (por ejemplo la literatura escrita desde Pakistán, Afganistán, India o Irak), se puede avanzar,

en la línea propuesta por Zulaika, en una nueva práctica político-etnográfica que sea capaz de afrontar el terrorismo contemporáneo. Posiblemente sea mucho pedirle a la literatura y muchísimo a la filosofía o a la antropología, pero toda

contribución, por pequeña que sea, será bienvenida para abordar este candente tema de nuestro presente.

Adriana Kiczkowski
UNED

GUÍA DE CAMPO PARA LA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

PAULA OLMOS y LUIS VEGA (eds.): *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, Trotta, 2011, 712 pp.

Hace no demasiado tiempo, el *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica* —editado por Luis Vega y Paula Olmos (editorial Trotta)— habría sido un ejemplar atípico en la literatura filosófica. En efecto, hasta las últimas décadas, no ha sido frecuente que una misma obra agrupe para la lógica y la retórica entre sus temas de estudio. La razón es que ambas disciplinas se situaban en extremos inconexos de las prácticas argumentativas humanas. La lógica se ocupaba de lo relativo a la búsqueda de la verdad y la justificación racional, una empresa para la cual los factores retóricos resultaban cuanto menos accesorios o irrelevantes, si no potencialmente ilegítimos y fraudulentos (podemos recordar la aspiración de Leibniz a un lenguaje formal universal que resolviese las discusiones de manera automática). Como resultado de la esta división, el estudio de la retórica y, en general, de los aspectos pragmáticos del discurso argumentativo, han solido ser relegados a un segundo plano, ya que la verdad y la justificación de las creencias han sido las áreas de investigación fundamentales de buena parte de la filosofía moderna.

Durante la segunda mitad del siglo xx, no obstante, diversos giros en la

evolución de la filosofía (podemos citar el surgimiento de los estudios de pragmática, en cierto modo heredera de la antigua retórica) sentaron las bases para el surgimiento de una visión más adecuada, integradora y global, de las prácticas discursivas humanas —dando cabida a sus aspectos justificatorios y también a sus aspectos persuasivos—. Esta novedosa aproximación ha dado lugar al nacimiento de la Teoría de la Argumentación, una disciplina extrañamente joven, si se tiene en cuenta su importancia central tanto en las actividades cotidianas humanas como en los ámbitos especializados de la ciencia y, en particular, en la propia práctica filosófica.

La pertinencia de la publicación de una obra como este compendio, es un claro indicio de la entrada de los estudios catalogados genéricamente como Teoría de la Argumentación en una etapa de madurez. Pues la existencia de un trabajo de estas características es precisamente una de las condiciones necesarias para consolidar y estabilizar el desarrollo de un campo de investigación relativamente reciente, especialmente si se trata de un área de estudio como el del análisis de la argumentación, intrínsecamente interdisciplinar y heterogéneo. En la moderna Teoría de la Argumentación confluyen elementos provenientes de la lógica, la retórica, la filosofía del lenguaje y el

análisis del discurso o las ciencias sociales. Tal diversidad de tradiciones y enfoques tiene el riesgo de transmitir la impresión de que se trata de un campo de estudio desesperadamente disperso, deslavado y sin límites claros, para el cual resulta imposible ensamblar una articulación coherente y concreta. Si se desea disipar estas brumas negativas y ofrecer una perspectiva más favorable, se requiere justamente un esfuerzo como el emprendido por los editores de este compendio, que han tratado de presentar una visión global de los estudios de argumentación en la que se cohesionen e integren los distintos conceptos y líneas de investigación que conforman esta disciplina. Dada la ya mencionada amplitud y heterogeneidad de dichos estudios, el mero esfuerzo es digno de elogio.

Ante una misión compendiadora como la que aquí se ha llevado a cabo, o en general ante cualquier tarea enciclopédica, caben en principio dos posibilidades. Una primera opción es que un único autor se encargue de toda la obra (podemos pensar en el diccionario filosófico de Ferrater Mora). La ventaja evidente de esta opción es la unidad en el estilo y en el punto de vista. Pero son también evidentes sus desventajas: en muy contadas ocasiones una sola persona dispondrá del conocimiento y el tiempo suficientes para cubrir adecuadamente un campo del saber de gran amplitud. En el caso de la Teoría de la Argumentación, la vastedad y complejidad a la que ya se ha aludido repetidas veces, hace imposible en la práctica la autoría individual. Es natural, por tanto, recurrir a la otra alternativa, la autoría colectiva. Esto es lo que se ha hecho en este compendio, en el que participan 59 autores, la mayor parte pertenecientes al ámbito hispanoamericano. La autoría múltiple permite que cada entrada haya sido elaborada por un especialista en la cuestión, garanti-

zando así que todos los distintos temas —en algunos casos muy diversos— incluidos en el compendio reciban un tratamiento apropiado e iluminador.

Con el fin de proporcionar una panorámica amplia y comprensiva, el compendio se despliega en 176 entradas, ordenadas alfabéticamente —además de un prefacio escrito por uno de los editores, Luis Vega—. Las entradas que componen el *Compendio* intentan abarcar los conceptos nucleares propios de la Teoría de la Argumentación —como «Argumento», «Entimema», «Deliberación» o «Géneros discursivos»—. Asimismo, se recogen nociones pertenecientes en origen a otros campos que han encontrado un lugar en el seno de esta disciplina, o que al menos guardan estrechas relaciones con ella: por ejemplo, nociones pertenecientes al campo de la lógica («Forma lógica», «Decidibilidad»), la semántica y la pragmática («Sentido/Referencia», «Máximas de la conversación»), las ciencias sociales («Razonamiento jurídico», «Semiótica»), o la teoría de la racionalidad («Elección racional/Teoría de la decisión/Teoría de juegos»). Para organizar la redacción de entradas pertenecientes a un rango tan extenso de disciplinas, se ha contado con la participación de un coordinador asignado a cada una de las áreas generales que articulan el proyecto: Lógica, Filosofía del Lenguaje, Metodología, Retórica y Argumentación. Como se ha mencionado anteriormente, uno de los peligros de una obra coral es caer en la desigualdad de tono, planteamiento —e incluso, en el peor de los casos, calidad— entre los distintos autores. Es un mérito de la edición y coordinación del *Compendio* el que esto no haya sucedido: por el contrario, al mismo tiempo que en cada contribución se disfruta de un punto de vista experto, se ha logrado preservar un enfoque unitario y coherente

en el conjunto de la obra (lo cual resulta esencial en un proyecto que precisamente se proponía ofrecer una visión cohesionada y congruente de un área de estudio en ocasiones demasiado fragmentada).

Siendo el terreno cubierto tan extenso, no habría sido sorprendente que el *Compendio* hubiese adquirido un tamaño desmedido. Sin embargo, los editores han conseguido producir una obra de dimensiones manejables, permitiendo así que sea empleada como herramienta de uso cotidiano, y no como una mera fuente de consulta ocasional para el investigador avanzado. Este equilibrio entre completitud y síntesis ha sido posible procurando que las entradas sean concisas y se concentren en exponer de forma sucinta las cuestiones esenciales relativas a cada concepto —y en especial, los aspectos que resulten más relevantes desde el punto de vista del estudio de la argumentación—. Las discusiones de los distintos conceptos se presentan siempre de forma accesible para el lector no especializado, aunque sin dejar por ello de tratar las tesis principales, ofreciendo así una visión introductoria pero suficientemente amplia de cada tema. Aquellos que deseen profundizar en algún punto concreto, disponen de una amplia bibliografía al final del libro (aunque no existe una bibliografía separada para cada entrada). Todo ello hace que este compendio, además de servir a los propósitos del investigador, sea también un instrumento pedagógico de gran utilidad.

La voluntad de establecer este compendio como una obra de referencia para los estudios de la argumentación en el mundo hispanohablante se manifiesta asimismo en la aspiración a asentar un criterio terminológico en castellano para

esta disciplina. En un primer momento, la traducción de determinados términos prácticamente ubicuos en su versión inglesa puede causar un leve desconcierto transitorio. Pero es obvio que, a la larga, la consolidación de un vocabulario técnico propio para la lengua castellana es un paso necesario, que sólo puede resultar beneficioso —más aun cuando esto no implica un aislamiento con respecto a las corrientes contemporáneas de investigación (principalmente desarrolladas en inglés), puesto que el trabajo recogido en este compendio se halla en estrecho contacto con los avances más recientes en el ámbito internacional—.

Con la publicación del *Compendio en Lógica, argumentación y retórica* se consigue, por tanto, satisfacer la exigencia de proporcionar un tratamiento compacto, amplio y preciso de una disciplina que requería de forma acuciante tal labor de homogeneización. El resultado es una obra que podrá cumplir una inestimable función como guía de campo en la actividad cotidiana del investigador en los estudios de argumentación, además de como manual orientativo para lectores no especialistas interesados en el tema o como referencia básica para la enseñanza de esta materia. Indudablemente, los previsibles avances durante los próximos años en este campo en continua evolución, harán recomendable la introducción de actualizaciones en el futuro: no obstante, este compendio contribuye en gran medida a sentar las bases para el desarrollo de los estudios en argumentación como una disciplina sólida, coherente y de creciente importancia dentro de la investigación filosófica.

Javier González Prado
UNED, Madrid

LA ESCRITURA DE LOS ORÍGENES: FILOSOFÍA Y ESCRITURA EN EL MUNDO ANTIGUO

ANA RODRÍGUEZ MAYORGAS: *Arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el mundo antiguo*, Barcelona, Bellaterra, 2010.

El libro de Ana Rodríguez Mayorgas es un ejemplo acabado y feliz de lo que se considera un buen libro de historia: propone un relato de cómo fueron (o cómo es verosímil pensar que fueron) las cosas en el pasado y, trenzado con dicho relato, desgrena todas aquellas cuestiones meta-históricas y epistemológicas que asaltan al aventurero que se propone adentrarse en los tiempos remotos. Se trata, pues, de un trabajo donde la narración histórica tiene aspiraciones de reflexión historiográfica, y donde la mejor historiografía se acerca peligrosamente al precipicio de la filosofía. El asunto que dará lugar a tan altos vuelos teóricos será una narración de los orígenes de la escritura y sus usos en el mundo antiguo: en el creciente fértil y entre los limos del Nilo, en Grecia y Roma, en la península anatólica y, en general, en todos aquellos pueblos que, como fenicios, hititas o persas, rondaron por los pagos de la cuenca mediterránea e incluso en algunas riberas atlánticas cuando se desperezaba la edad de los metales. Dado que, como se dice, la historia misma comienza cuando aparecen los primeros testimonios escritos, el presente es además un libro sobre los orígenes y sobre las fuentes de donde mana la historia.

Esta obra tiene el exquisito gusto de evitar toda apariencia de inventario: no prima en su estructura una ordenación cronológica ni una división geográfica, pues su plan sigue una senda conceptual mucho más difícil de trabar pero infinitamente más interesante de leer: no pro-

poniéndose tanto una exposición sistemática de la historia y las variedades de escritura en el mundo antiguo cuanto una reflexión sobre su influencia en las sociedades que la desarrollaron, no podía ser otra la forma que encerrara tan ambicioso proyecto. El libro comienza con una primera aproximación teórica y un «estado de la cuestión» relativo al problema (permeado de tiempo pero, en sí mismo, al margen de la temporalidad) de la oralidad y la escritura como culturas radicalmente diferentes que suponen, por su parte, universos de pensamiento muy alejados entre sí. En su tercer capítulo se focaliza la cuestión de la oralidad y la escritura en el contexto histórico y social del mundo antiguo, donde aparece una muestra de las que pueden considerarse las formas de escritura (con su variedad de códigos, estilos, técnicas y soportes) que se rastrean en el mundo antiguo y una aguda reflexión sobre la condición material de la palabra escrita. Expuestas las coordenadas espacio temporales, abordadas las cuestiones teóricas más espinosas y detalladas las especificidades culturales de la porción de mundo que será objeto de examen, el libro se convierte, a partir de este momento, en un brillante análisis de los aspectos más importantes que, ligados a esa innovación técnica que es la alfabetización, afectan a las sociedades del mundo antiguo. De ese modo, el libro combina una minuciosa y rigurosa exposición histórica de las formas y fases que ha atravesado la aparición y expansión de la escritura en el mundo antiguo con una igualmente prolija descripción de las instituciones y, en general, de las sociedades en que se desarrolló el proceso de alfabetización. Así, los cuatro últimos

capítulos detallan el papel de los documentos escritos en la codificación de las leyes, en la legitimación de los soberanos y en la gestión de la cosa pública (en todas las formas que adoptó el poder en el mundo antiguo: en tiranías, colonias e imperios, pero también en gobiernos democráticos y republicanos) o su contribución al comercio entre puntos distantes del globo, en la institucionalización de gobiernos y sistemas económicos, en el tráfico monetario internacional o en la celebración y sistematización de la memoria de los pueblos; en la aparición de formas literarias y prácticas de lectura ya más propias de nuestro mundo y en la administración de la interacción con los poderes sacrales así como con el hampa de la divinidad: el submundo de la magia y del numen. Por citar solo algunos de los aspectos más interesantes que aparecen en estas páginas. Se cierra, además, con una amplia bibliografía y un escrupuloso índice analítico de gran utilidad tanto para el especialista como para el curioso.

Que la aparición de la escritura alfabética —la que *reproduce* los sonidos de la lengua oral y, por tanto, no sería en principio sino un soporte o un reflejo de la misma— es una condición *sine qua non* del nacimiento de la filosofía es una idea firmemente establecida en los años 60 por Havelock, quien además encontró en Platón y en su crítica a la poesía una verdadera mina para ilustrar históricamente su tesis. La revolución que se inició con los presocráticos y los sofistas, y que culminó con los textos de madurez de Platón, es la revolución de una cultura escrita que desplaza la cultura oral y que barre a su paso ciertos hábitos intelectuales propios de la oralidad. Han sido muchas las críticas que Havelock ha recibido desde entonces por su determinismo tecnológico y su excesivo «evolucionismo», pero algunas tesis de fondo

siguen siendo hoy tan valiosas como en el momento en que las propuso. Como se venía apuntando, oportunamente actualizado y redactado con un rigor histórico intachable, el libro de Ana Rodríguez Mayorgas sobre la aparición de la cultura escrita en el mundo antiguo brinda un recorrido espléndido por los momentos intelectuales más sobresalientes de la que puede considerarse la más perturbadora revolución espiritual que ha vivido Occidente. Me gustaría ahora brindar algunas reflexiones que su lectura me ha provocado.

Aunque han sido muchos los elementos que han intervenido en el paso de una cultura oral a una cultura escrita, me gustaría en este comentario volver sobre el problema que inicialmente abordó Havelock y explorar el modo en que las características peculiares del *texto* escrito han podido contribuir a la aparición de una idea tan extraña en su propio contexto como la de una *justicia en sí*. Al hilo de esta reflexión en torno al nacimiento de algo tan bizarro como la moral, trataré de ahondar en la naturaleza de esa creación tan peculiar que es la actividad filosófica en su relación con esa otra forma de creación, en cierto modo emparentada y en cierto modo enemiga, que es la poesía.

La paulatina aparición de sustancias en el pensamiento que a partir de ahora, con Platón, será ya plenamente filosófico tiene que ver con algunos cambios importantes que la escritura aporta a la tradición oral: como explica el libro con cuidadoso detalle, se trata fundamentalmente de la aparición de una actitud *crítica* que remplazará gradualmente a la *memoria* como fuente de legitimación política y educativa. Como es bien sabido, en la cultura oral «el pensamiento no tiene otro espacio que el de la fluida y efímera transmisión verbal. No existe por sí mismo». Es decir: no es que la

actitud crítica no sea posible, sino que las objeciones a la tradición no sobreviven al momento de su emisión y, sobre todo, la crítica no funciona como principio de pensamiento para las generaciones siguientes. La actitud crítica que se inaugura gracias entre otras cosas al uso sistemático de la escritura alfabética tiene que ver con dos cambios que esta trae consigo: la objetivación del lenguaje y su reflexividad.

La objetivación del lenguaje está relacionada con el modo en que dicho lenguaje se convierte en un *objeto* de estudio distinto del sujeto que lo usa: la escritura «transforma las palabras pronunciadas en objetos materiales manipulables mentalmente y por ello los abstrae y los desconecta del contexto particular de la enunciación», de manera que el lenguaje comienza a verse entonces como una entidad abstracta que es a su vez objeto de reflexión y enseñanza: la escritura reifica u objetualiza lo dicho y dota de materialidad a las palabras, que en la lengua oral fluyen sin asiento alguno y desaparecen inmediatamente después de ser pronunciadas —o, si han de permanecer, quedan atrapadas o encapsuladas en estructuras métricas rígidas y listas para su transmisión—.

Si ya el nombre crea realidad —y este es un fenómeno que se conoce bien, al menos, desde que se redactó en *Génesis*—, entonces podemos decir que la escritura dota de plenitud ontológica al objeto. No es de extrañar el énfasis con que Sócrates arremete contra la teoría convencionalista de los nombres en el *Cratilo*: el nombre es de alguna manera el objeto y, de no aceptar esta doctrina, dejaríamos una puerta abierta a la inseguridad metafísica propia del relativismo sofisticado. Un fenómeno este, el de la reificación nominalista, hasta cierto punto paralelo al de la reificación nómica: también está suficientemente atestiguado

cómo la ley se reifica al escribirse, es decir, al convertirse en un objeto visible y manipulable, expuesto a la luz pública (un proceso al que Marcel Detienne denominó con acierto la «autonomía de la escritura»).

Gracias entonces al modo en que el lenguaje se convierte en objeto merced a la escritura, adquiere también una forma nueva de reflexividad: la escritura misma emprende, desde sus comienzos, una reflexión sobre sí misma ligada a la necesidad de transmitirse y reproducirse. De hecho, los restos de escritura más antiguos que se conocen delatan ya la existencia de un uso pedagógico y puramente autorreferencial de los signos: como relata Ana Rodríguez Mayorgas, en los restos arqueológicos se encuentran inventarios de conceptos, listas de palabras y alfabetos que parecen tener como única finalidad el entrenamiento en el uso de estas herramientas. Es verdad que también en contextos orales (u originariamente orales), como la épica, la autorreferencialidad es una manera de garantizar la adecuada comprensión del contexto de enunciación¹. Sin embargo, hay una importante diferencia entre ambos fenómenos: enseñar a escribir es un proceso estrictamente metalingüístico, mientras que hacer ver el proceso educativo, por así decir, en marcha, mostrando en el relato precisamente el contexto en que se enuncia, apunta más bien a la imposibilidad de desprenderse de ese contexto para la adecuada comprensión del proceso.

Así, a diferencia de lo que ocurre en la tradición escrita, es obvio y notorio que la comunicación oral solo puede operar directamente entre individuos, y tiene que hacer siempre referencia al contexto de enunciación; no cabe pues distancia ni solución de continuidad entre los agentes o factores de la comunicación: mensaje, emisor, receptor y circunstancias. En el ámbito de la escritura,

sin embargo, las circunstancias de la enunciación se pueden evaporar, pues no se identifican necesariamente con el contexto de creación del mensaje ni son necesarias para vehicular la comprensión. Por eso la escritura privatiza y despersionaliza el conocimiento que se transmite a través de ella: lo que opera es precisamente la separación entre *medio* y *mensaje* y, toda vez que no son idénticos ni transparentes el uno para el otro, llama la atención sobre ambos.

Por todo ello, la escritura trae consigo lo que Assman, una de las referencias más interesantes de Rodríguez Mayorgas, denomina la «dilatación del horizonte hipoléptico»: al dialogar con un texto escrito dialogamos *con el texto* mismo, olvidándonos de su materialidad, de su escritura. Es decir, podemos desprendernos del proceso en que fue producido y discutir sencillamente *lo que* el texto nos transmite: de hecho, eso es lo que significa colocarnos ante un *texto*. Lo importante no es solo que dispongamos de la tecnología de conservación del mensaje (la escritura), sino que de hecho podamos entender lo que dice, con toda la indeterminación que queramos, independientemente de las circunstancias en que se dijo, y emprender un diálogo con él, aunque ese texto que es nuestro texto interlocutor se remonte dos milenios atrás.

Sin embargo, esta dilatación del horizonte hipoléptico que es la que ha hecho posible la historia misma de la filosofía *supone* un horizonte apofántico: los enunciados pueden ser *verdaderos* o *falsos*, y la verdad es por tanto el trasfondo o la referencia fija del discurso. Si discutimos con Platón es porque consideramos que hay un *problema* que trasciende al hecho singular de que Platón fue un ateniense del siglo IV a.C. La verdad, el horizonte en que se fijan estos problemas permanentes, es entonces una referencia fija pero también, por cierto, un objeto

inalcanzable: de ahí que los textos que se suceden unos a otros en el tiempo estén siempre en conflicto, y de ahí también que no encontremos textos canónicos o sagrados sino más bien una pluralidad de voces en permanente discusión². Así es como la idea de verdad cobra presencia: está en algún sitio, tiene una realidad independiente y su hallazgo (o al menos su cercanía) será la recompensa del investigador lo bastante porfiado. La verdad misma, y el mundo exterior del que emana, se objetivizan por obra de la escritura. Y una vez que tenemos un mundo verdadero no será difícil que este ilumine todos aquellos aspectos de nuestro mundo que requieren solidez metafísica: la Idea de Bien nos permitirá entonces respirar tranquilos ante la evidencia de que existe una *justicia en sí*.

La existencia de un horizonte objetivo frente al que contrastar cualquier enunciado o aseveración, la existencia de una referencia externa fija que permita la hipolepsis, ese retomar el discurso de otro que ya no está, es lo que posibilita y motiva la discusión y el examen crítico de otros filósofos: contemporáneos y, ahora por vez primera, de la tradición, *como si* fueran contemporáneos. El examen crítico de la tradición opera sobre la idea, recién inventada, de una «versión original» de la que hay que diferenciar las versiones espurias, falsas o deformadas.

La aparición de la escritura trae consigo también una nueva relación con el pasado: a partir de este momento el pasado se convierte en un objeto, al igual que otros muchos objetos de la realidad natural (los astros, las camas, los guijarros) y de la realidad social (las instituciones, los cargos, las leyes). Un objeto que es susceptible de escrutinio y que es también susceptible de contraste o *verificación*: aparece entonces la idea de que el investigador debe examinar los indicios —y no en vano, el verbo *hystorein* lo que signi-

fica propiamente en griego es examinar a partir de signos—, lo cual supone una semiotización de la verdad: la verdad se descubre a partir de signos, y esos signos son los restos o las trazas que la verdad deja en las apariencias. La labor del sabio es entonces descifrar esas apariencias y hallar la verdad que mora tras ellas.

Pero este proceso está en buena medida ausente del mundo dominado por la palabra hablada. En la cultura oral se da más bien una continua reinterpretación presentista de la tradición, un reajuste permanente entre pasado y presente —un presente cuyas aportaciones novedosas pasan desapercibidas para público y autor—. Con la escritura y la pulsión historicista que lleva consigo, el mundo (pasado) pone un límite a los relatos posibles: un límite que es la propia verdad histórica. En poesía, la existencia de una referencia estable comienza a hacer posible la idea de una *versión original* de las que las diferentes recitaciones serán mera copia: «Solo con la aparición del texto escrito surge (...) el referente fijo con el que contrastar cualquier repetición posterior del contenido». La escritura trae pues consigo un *distanciamiento* del contexto de enunciación y una tendencia a la unificación de textos bajo el criterio de *verdad* y, por extensión, trae consigo una tendencia a la unificación del mundo y al distanciamiento del mismo que posibilita su dominio mediante su *representación reflexiva* y no meramente especular —que era precisamente el tipo de representación meramente copista que veíamos que Platón reprochaba a los poetas—.

Así como comenzará a aparecer la idea de una versión original o de una referencia fija a la que se acude en busca de certeza poética e histórica (y frente a la cual otras versiones incompatibles se considerarán apócrifas), se crea, dando un paso más, la idea de un *mundo origi-*

nal del que el mundo *real* es *mera* copia y del que el mundo ficticio es copia a su vez: todos estos mundos se considerarán, como las ejecuciones infieles o las versiones no autorizadas, sucedáneos. Este proceso de creación de un nuevo mundo, un mundo de conceptos que respaldará toda discusión conceptual a partir de entonces, es el que lleva a cabo Platón mediante una invención singular: la metafísica y la dialéctica.

No se entienda con esto que la invención de la metafísica es la invención del mundo de las Ideas: esto sería tanto como decir que incluso el mundo de las Ideas es una creación humana y, por tanto, convencional, arbitraria, contingente y prescindible, un mero enredo heurístico, una escalera que podemos arrojar una vez que hemos subido por ella. Lo que se quiere decir con que Platón inventa la metafísica es que inventa un procedimiento o una metodología, la dialéctica, que es la vía por la que el filósofo establece la realidad del mundo de las Ideas y lo convierte en fuente ontológica primordial. Pues bien, reservemos por un lado esta idea: que Platón, sirviéndose de la escritura filosófica, inventa un procedimiento para separarse del mundo real y para re-significarlo a partir de un Mundo cuyo carácter postulado no lo exime de ser más real que el mal llamado mundo real, y ese procedimiento es la dialéctica.

Por otra parte, queda por abordar un cambio importante que trae consigo el uso sistemático de la escritura; y es que el proceso culminado por Platón trae consigo algo nuevo en relación con la práctica poética anterior, y es lo que podríamos denominar la relevancia de la autoría. En la poesía oral las fórmulas y temas típicos de la composición están al servicio de la memorización y de la repetición. Una repetición que, como es natural en una cultura viva, nunca es *idéntica* ni estrictamente literal, aunque

no haya conciencia ni deliberación en la introducción de novedades. Y puesto que las novedades no se hacen notar en la práctica poética, es manifiesto entonces que tampoco existe la idea de una ejecución *fiel*: la repetición no es la repetición de *lo idéntico* sino de una versión que, paradójicamente y a pesar de los cambios, se considera siempre *la misma*: la «creación oral» es una constante re-creación inconsciente y nada connivente con las novedades que, sin embargo, incorpora y asume con cierta flexibilidad. Además, dado que todos los elementos innovadores no se hacen retrotraer a la acción deliberada de ninguna persona en concreto, podemos decir entonces que en el mundo oral las creaciones son colectivas y que es el tiempo quien crea las obras: por eso en ellas descubrimos numerosos dialectos superpuestos y estratos correspondientes a momentos diferentes, y por eso no sabemos quién es ese yo que recibe los cantos de la Musa ni qué se esconde tras el nombre de «Hesíodo». Esta invisibilidad de las transformaciones textuales supone también una invisibilidad del autor: en la tradición oral la autoría es irrelevante precisamente porque es imperceptible.

Sin embargo, una posibilidad que permite la existencia de la metafísica es la sustantivización de la propia persona y, con ella, la aparición del autor. Que el agente de una obra cobre, por así decir, realidad o consistencia ontológica es entonces consecuencia del proceso mismo de sustantivización. Y casi puede afirmarse que la del autor es una ficción metafísica más, una ficción que depende en buena medida del uso de la escritura, como también es una ficción la descomposición del yo y su reunificación bajo el dominio (feliz o ilegítimo) de una de sus partes. El autor es entonces el personaje más importante —el verdadero protagonista— de un texto. Pero paradójicamen-

te, la voz autorial se reviste de una solidez y una unidad que esconde el hecho fundamental de que ha tenido que escindirse (en sujeto y objeto) para convertirse realmente en ese autor unitario que es.

Pues bien, a pesar de que ese concepto de autoría que presupone un yo fijo, dotado de propósitos permanentemente enlazados con el sujeto que los pergeña y ejecuta (o siente frustrados), es una consecuencia de la escritura, sin embargo para Platón la unidad e integridad del individuo es un auténtico logro: es el resultado de una lucha a muerte del yo consigo mismo. De un yo que combate contra sí porque es desigual, se encuentra desmadejado: es el campo de batalla donde se enfrentan sin piedad un pequeño yo racional, el *lógismos*, y un alma concupiscente y sensible, la *epithymía*. Pues bien, resérvese también esta otra idea: que el yo, ese sujeto que es autor de su propia vida, a pesar de ser un subproducto de la actividad filosófica, y por tanto alfabética, de Platón, es sin embargo considerado por él como una sustancia cuya unidad ontológica y psicológica ha de considerarse no tanto un punto de partida cuanto una importante conquista.

Llegados a este punto, y recogiendo todas las ideas que han quedado en reserva, se hace muy evidente que a propósito de los orígenes históricos de la escritura se pueden avanzar algunos rasgos de la creación filosófica platónica³ y, en general, sobre la actividad filosófica misma: por un lado, que goza de una importante independencia de las circunstancias de enunciación y que, por tanto, lidia con problemas que se hacen permanentes en el tiempo; en definitiva, que tiene *referencia*. De ahí que el platonismo, y por tanto la filosofía, no se puede entender si no es como un proceso hipoléptico. La autonomía de las circunstancias enunciativas es lo que, en definitiva, posibilita la invención del pensamiento

filosófico, que quedará inaugurado con la postulación del mundo de las Ideas y de su vía principal de acceso, la dialéctica. Esa independencia de su contexto favorecida por la escritura que promueve el pensamiento abstracto y general, y por tanto la filosofía, es precisamente lo que Platón necesitaba para obtener lo que en realidad era la vocación última de su quehacer filosófico: un criterio de justicia sólido, seguro e inmutable, que diera lugar a un concepto de justicia *en sí*, es decir, válido por sus propiedades intrínsecas y no expuesto a los zarandeos de la fortuna social. Y, finalmente, se puede concluir que esa creación escrita tiene algo de literario y de ficticio: presupone un yo, un sujeto unitario y de alguna manera autosustanciado que, sin embargo, la actividad filosófica misma gustará de imaginar deshilachado y descoyuntado. Un sujeto literario y ficticio, ese que sueña el filósofo y que sostiene la actividad

filosófica misma, que, sin embargo, se encuentra permanentemente desafiado, acorralado y asediado por los asaltos derivados de la invención poética: pernicioso y antifilosófico como corresponde a un producto que rezuma oralidad por los cuatro costados.

A la vista de este relato, creo que es evidente qué aporta la historia de la escritura a la genealogía de la filosofía, o qué motivos de interés entraña un libro como este, rigurosamente histórico, a un especialista de la especulación cual es el filósofo y, en general, a cualquier aficionado al buen ensayo. Y en el propio nacimiento conjunto de la filosofía y la historia del espíritu de la escritura que narran las páginas de este libro se encuentra, sin duda, una buena razón para tan insólito hallazgo.

Rocío Orsi

Universidad Carlos III, Madrid

NOTAS

¹ Sobre la autorreferencialidad de la *paideía* en Homero véase *Odisea*, VIII, 477-501 y IX, 1-11, donde se introduce en la narración del aedo una descripción de su propio arte y del contexto en que tiene lugar.

² A este propósito véase la discusión sobre la «intertextualidad agnóstica», concepto de Assman-von Staden, en la p. 223.

³ Que es, desde luego, escrita y, por eso mismo, a la vez pública y solitaria. Por cierto que no nos engañemos respecto de la naturaleza escrita de los diálogos platónicos: de los grandes textos canónicos, por así

decir, de la cultura griega, el platónico destaca precisamente por ser plasmación de una *oralidad fingida*. Las sagas homéricas son al menos originariamente orales y la repetición temática y formularia recuerdan —aunque los textos están muy contaminados por la escritura, incluso en su composición misma— su origen oral; las tragedias desde luego están compuestas para ser recitadas. En Platón (más aún que en otros famosos escritores de diálogos, como Jenofonte, quien por lo menos dice haber estado presente en alguno) la oralidad es puramente retórica: el diálogo no es más que *forma literaria*.

RAZONES PARA LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

M. QUANTE: *El concepto de acción en Hegel*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana de México, 2010, 238 pp.

Se presenta aquí la traducción al español de *Hegels Begriff der Handlung* (Friedrich Forman Verlag - Günter Holzboog, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1993), un traba-

jo debido al profesor Michael Quante. Dieciocho años después de su aparición en alemán se publica en español, gracias al convenio de la Editorial Anthropos con la Universidad Autónoma Metropolitana de México.

Raras veces un libro de juventud resulta un trabajo tan maduro y sólido como el que aquí se presenta. Puede decirse incluso que los años le han sentado bien: le han otorgado ya un cierto status de clásico en la disciplina y constituye a día de hoy un referente obligado para los estudiosos tanto de la filosofía teórica como de la ética y de la filosofía del derecho en la obra de Hegel.

La tesis central de Quante es que la teoría contemporánea de la acción puede iluminar los pasajes §§ 105 hasta 125, que constituyen el comienzo de la Moralidad de la *Filosofía del Derecho*. Quante defiende, en contra de lo que se ha venido suponiendo, que esos pasajes no son una mezcla heterogénea de diferentes cuestiones, sino que, a la luz de los debates contemporáneos, se puede entender que Hegel deviene un precursor de la teoría de la acción que se ha ido desarrollando durante los últimos decenios.

La Moralidad, como es sabido, constituye la segunda parte de la *Filosofía del Derecho* y presenta el derecho de la voluntad subjetiva que por una parte se define por la autodeterminación y por otra se define como «actuante»: tiene que dar realidad (llevar a cabo) a lo que en principio es sólo su determinación. En este sentido puede decirse que la moralidad es una teoría de la acción (§§ 109-114). Este derecho de la voluntad subjetiva muestra la existencia de libertad y se concreta en el derecho de apreciación de la acción.

Hegel, según el autor, anticipa y unifica tesis de pensadores actuales, convirtiéndolo en un reformulador y —en cierta medida— un superador del aristotelismo

y del kantismo. En primer lugar, valora la acción intencional (proposición de primera persona) como una característica básica de las acciones libremente elegidas. Distingue después, tal y como hacen Anscombe y Davidson, entre el sujeto y el aspecto descriptivo de las acciones —algo que luego MacIntyre incluirá en su ética narrativa— y, por último, determina lógicamente las diferentes formas de la intencionalidad.

Quante sigue a Hartmann (y en parte también a Taylor) en su consideración de que toda la filosofía de Hegel debe examinarse desde su *Ciencia de la Lógica*. Tal extremo, por una parte, niega la autonomía de cada una de las obras de Hegel y priva a quienes quieren hacer una lectura parcial o fragmentaria de cada una de las obras o pasajes. Quante subordina la teoría de la acción a la filosofía teórica de Hegel, de modo que sólo desde esta última puede entenderse el alcance de esos pasajes incluidos en la *Filosofía del Derecho*.

Sin duda, con ello, el autor liga a Hegel con la teoría aristotélica de la acción y lo desvincula de la ciencia moderna (y, en parte, de Kant). La tesis hermenéutica de Quante muestra la subordinación de la ética a la lógica (ontología) en la obra del catedrático berlinés, por lo que la escisión entre conocimiento y decisión que se encuentra en Kant no existe en la obra de Hegel. Ciertamente, la teoría de la acción forma parte de la filosofía práctica (p. 16, n.4) y se refiere a la decisión y no al conocimiento. Pero, tal y como defiende Quante, la explicación de la decisión y de la acción no puede desvincularse de la ontología, tal y como se producía también en la teoría del conocimiento del Estagirita.

De acuerdo con la epistemología de Aristóteles, entre las acciones humanas hay algunas que son racionales y otras que no. A las primeras se las suele deno-

minar propiamente acciones o actos (racionales) en tanto que las segundas son más bien actividades (o meros haceres). Las actividades y las acciones son parte del tráfico causal del mundo, y según la teoría clásica del conocimiento, son causadas y producen, a su vez, efectos o resultados.

Las acciones según la ciencia moderna tienen sólo causas, mientras que para la epistemología de Aristóteles y también para la de Hegel no sólo tienen causas, sino también razones. Las acciones son racionalizables: se explican por medio de la atribución de estados mentales. Por lo tanto, las razones para la acción son la «racionalización» de las creencias y los deseos. Siguiendo a Aristóteles, una acción A es la conclusión de un argumento —el silogismo práctico— de la siguiente forma: P. Mayor, deseo —tengo la intención de— que sea el caso (el estado de cosas de) B; P. Menor, no será el caso que B a menos que (yo) haga A; conclusión, hago (debo hacer) A.

Si se analiza el anterior silogismo práctico puede verse que la premisa mayor expresa un deseo (o una intención) y la premisa menor expresa una creencia, una opinión o juicio instrumental acerca de la manera de satisfacer el deseo de la premisa menor. La conclusión no es una proposición (o un enunciado), sino una acción. El resultado, por lo tanto, es una acción. La filosofía de Aristóteles, respondiendo al intelectualismo socrático, no puede desembocar en una acción sin que ésta sea una razón para actuar que funcione como un imperativo, de manera que la conclusión del silogismo funcione como tal.

Quante toma esta base aristotélica a partir de la obra de Anscombe y de Davidson y muestra que la obra de Hegel anticipa ya algunos de los problemas actuales, a los que paso. El autor procede

explicando primero la constitución de la voluntad subjetiva para pasar después a la explicación de la acción. A través de este itinerario, que comenta detenidamente los pasajes §§ 105 hasta 125, Quante muestra el singular camino de Hegel.

En concreto, el catedrático berlinés distingue entre el sujeto de la acción y la descripción de la acción, división que hacen después Anscombe y MacIntyre siguiendo a Wittgenstein. Los sucesos de la acción sólo se conciben como «acciones» en determinadas descripciones que hace el sujeto. La acción, según Hegel, se encuentra en las relaciones causales en tanto que meros sucesos. Ésta es una cuestión que debe dilucidarse en el marco de la explicación de la acción.

Antes de pasar a ello, Quante, estudia la intencionalidad y la imputabilidad, muestra el predominio del cognoscitivismo (pp. 160 y ss.) y finalmente, después de examinar las consecuencias de lo anterior en la filosofía hegeliana del derecho, pasa a explicar las acciones como un medio para lograr un fin, algo que en parte converge con Kant y con la teleología aristotélica. El agente, tal y como recuerda el autor de la obra, actúa intencionalmente porque comprende su obrar como la elección de un fin elegido (deliberado) previamente.

La distinción entre propósitos e intenciones muestra la dificultad de deslindar los elementos cognitivos y volitivos en la acción. El propósito exige saber si ha sido la acción —querida y sabida por parte del agente— la que ha causado algo, o si esto fue efecto de otras causas ajenas a su voluntad. La intención trata de ver si el agente, haciendo esa acción, quería causar A o B y, llevándolo al extremo, si la intención del agente era causar el bien o el mal. Para dilucidar y determinar con ello la responsabilidad del agente sobre lo ocurrido, se recurre a

la justificación. Ésta consiste en la transformación de la intención subjetiva en bien universal pronunciando un juicio universal sobre el acto concreto del sujeto: eso se da cuando el sujeto considera que ese acto es bueno.

El filósofo berlinés considera que toda acción del sujeto es libre, de manera que se produce una equiparación de «la libertad existente-para-sí de la voluntad con la *intencionalidad* de las acciones, por eso deja fuera de consideración todas las expresiones de la voluntad que no están acompañadas por un elemento de la representación» (p. 158).

Es decir, Hegel, como indica Quante, comprende siempre por acción una «acción intencional», donde la intencionalidad siempre exige para él una determinada descripción del sujeto de la acción (p. 212). Ante la pregunta de si las acciones pueden ser también causas, Hegel critica la visión psicologista de la historia y vincula ese problema a la relación entre alma y cuerpo. Al final, según Quante, la crítica de Hegel a la psicología del entendimiento debe entenderse como el rechazo de relaciones nomológicas entre diversos lenguajes descriptivos, de manera que la filosofía hegeliana casa muy bien con el monismo de Davidson (p. 221).

Para Quante la solución del problema le llevaría a una discusión de la metafísica hegeliana, a la que no está dispuesto a llegar. Sólo quiere mostrar que en la *Filosofía del Derecho* hay una teoría de la acción que se tiene que entender en relación con toda la filosofía teórica del autor. Evidentemente, toda conexión hacia la *Ciencia de la Lógica* obligaría a entrar en una cantidad de cuestiones cuyas ramificaciones y detalles se harían casi interminables.

Quante muestra, en suma, que Hegel ilumina con esos pasajes de la *Filosofía del Derecho* la actual filosofía de la acción y que, del mismo modo, las obras de Davidson y de Anscombe sirven para clarificar para el lector de hoy las ideas de Hegel. La tesis fuerte de este profesor de Münster, basada en los trabajos de H. N. Castañeda, muestra que la Moralidad hegeliana exige una filosofía de la acción y que está vinculada, como el resto de su obra, a los principios ontológicos de la *Ciencia de la Lógica*.

La filosofía hegeliana de la acción estaría, por lo tanto, más cerca de Aristóteles que de Kant, en una impugnación de visión reduccionista y científico-matemática del segundo y un ensanchamiento de la captación subjetiva de la objetividad de la acción aristotélica. La necesidad de conectar la teleología con la ontología muestra, en fin, la lectura metafísica que Quante hace de la teoría hegeliana de la acción, volviéndola hacia la primacía del cognoscitvismo sobre el voluntarismo.

Este excelente trabajo, de factura impecable desde el punto de vista lógico y expositivo, tiene en la traducción de Daniel Barreto González una versión al español que enriquecerá el conocimiento de la obra de Hegel en general, y el de la *Filosofía del Derecho* en particular. Se ha publicado en un año en el que, entre otros libros, se ha traducido también el magnífico *Hegel* de Taylor (Barcelona, Anthropos) y en el que la colección «Biblioteca de Grandes Pensadores» de Gredos ha editado en dos tomos la obra del catedrático berlinés. Un verdadero año de gracia para Hegel, que el libro de Quante no hace sino consolidar.

Rafael Ramis Barceló
Universitat de les Illes Balears

¿REVITALIZAR A MARX DESDE HEIDEGGER? SOBRE LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL DE LOS ESCRITOS TEMPRANOS DE HERBERT MARCUSE

HERBERT MARCUSE: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre la filosofía concreta*, introducción y traducción a cargo de J. M. Romero, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, 160 pp.

HERBERT MARCUSE: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, introducción y traducción a cargo de J. M. Romero, Barcelona, Herder, 2011, 198 pp.

Desde hace algunas décadas, el pensamiento de Herbert Marcuse parece debatirse entre el desinterés y el olvido. Su obra no ha logrado beneficiarse del renovado interés suscitado por el pensamiento de Walter Benjamin o Theodor W. Adorno; su figura parece haber quedado reducida a la caricatura que le presenta como «gurú» de los movimientos de protesta surgidos en la segunda mitad de la década de 1960. La asociación del nombre de Marcuse a la cifra «1968» ha conducido a una especie de acuerdo tácito que estigmatiza su pensamiento como «utópico» y envejecido», a menudo dispensando de una confrontación real con sus textos.

En medio de esta coyuntura poco favorable, dos volúmenes que reúnen los escritos tempranos de Marcuse han sido publicados en 2010 y 2011. Se trata de la primera edición en castellano de los artículos que el filósofo berlinés publicara entre 1928 y 1931. El excelente trabajo del editor y traductor de ambas publicaciones, José Manuel Romero, ha logrado reunir unos materiales hasta ahora desconocidos para el público hispanohablante, recuperando incluso dos textos

no recogidos en la edición alemana de las obras completas —«Sobre el problema de la verdad del método sociológico» y «Sobre la crítica de la sociología», incluidos en el volumen *Entre hermenéutica y teoría crítica*—. El interés de estas publicaciones es tan indudable como su contenido filosófico puede resultar controvertido. Y es que estos volúmenes recogen el material más completo hasta la fecha para acercarse a los primeros años de Herbert Marcuse en Friburgo, mientras intentaba habilitarse con Martin Heidegger; de hecho, la compilación de estos volúmenes se detiene justo antes del definitivo alejamiento de Marcuse del «maestro de Alemania», que tendría lugar en 1932.

Ante todo urge subrayar que Marcuse no fue nunca un heideggeriano, y tampoco lo son estos escritos tempranos. El propósito que le movía en estos años era intentar revitalizar el pensamiento marxiano desde la analítica del *Dasein* llevada a cabo en *Ser y tiempo*; se trata de un proyecto que hoy ya no resulta evidente de suyo, y el intento de combinar a Marx y Heidegger podría contar a lo sumo con el dudoso atractivo de la provocación. Lo cierto es que el propio Marcuse abjuraría más tarde de esta tentativa de juventud, y la introducción de J. M. Romero se refiere a estos textos como una «anomalía» en la filosofía marxiana de estos años (2011, 10)¹. El lector que perciba el impulso de transformación social, incluso el *ethos* revolucionario que subyace a estos escritos, podría pensar que este intento de revitalizar la teoría marxiana con Heidegger se basa en un mero malentendido. En efecto, ¿qué podía buscar el joven filósofo berlinés, que había to-

mado parte en la fallida revolución alemana de 1918-1919 y había abandonado el Partido Social-Demócrata alemán tras el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, en un Heidegger que iba a convertirse en filósofo oficial del primer nacional-socialismo? El joven autor que se había doctorado con una tesis sobre la novela de artista que —a partir de la estética de Hegel y la teoría de la novela de Lukács— reivindicaba la promesa de felicidad del arte contra la vida alienada del capitalismo, y que más tarde alcanzaría fama mundial con su reivindicación de un nuevo *eros* frente al mero conformismo, ¿qué podía buscar en la espartana analítica existencial de *Ser y tiempo*? Los textos recogidos en estos dos libros ayudan a comprender este aparente enigma, y ofrecen un material de enorme interés para comprender los debates filosóficos, políticos e intelectuales de los últimos años de la República de Weimar.

Sin duda las experiencias socio-políticas y filosóficas que subyacen a estos escritos tempranos ya no hablan por sí solas; de ahí el irremplazable valor de los textos introductorios de José Manuel Romero, sólidamente documentados y sumamente clarificadores. Sendas introducciones recuerdan al lector que estos textos —la mayoría de ellos escritos en una jerga heideggeriana que *post crimen* suena sorprendente— no pueden ser despachados como mera documentación de un malentendido filosófico con un interés meramente anecdótico. Lo que en ellos cobra expresión es el impulso emancipatorio de un pensamiento que no quiere quedarse en los márgenes de la filosofía pura. En efecto, el interés que mueve estos escritos juveniles de Marcuse no proviene de la filosofía heideggeriana, sino de la llamada del joven Marx a «derribar todas las relaciones en las que el ser humano es una criatura

degradada, esclavizada, desamparada y despreciada». El esfuerzo de estos escritos de juventud de Marcuse se dirige a radicar la actividad filosófica en los apuros y miserias de la existencia humana. Ya su primer artículo, publicado en 1928, concluía señalando que lo que impulsaba al pensamiento era «la urgencia de una existencia convertida en insopor-table» (2010, 129). Desde aquí debe entenderse su reivindicación de una «filosofía concreta», guiada por un impulso de transformación social que a finales de los años veinte podía permitirse aún otros tonos —por ejemplo, remitir a la revolución social como una «realización superadora de la filosofía» (2011, 152)—.

Lo llamativo es que esta empresa filosófica se encuentra formulada en las categorías de *Ser y tiempo* de Heidegger. Los motivos de este paso por el existencialismo heideggeriano solo pueden ser comprendidos desde la constelación específica del momento histórico y desde la trayectoria intelectual del propio Marcuse. Porque fue la lectura de *Ser y tiempo* lo que llevó al joven filósofo berlinés —que, tras doctorarse en 1922, trabajó en una librería de antiguo y una editorial— a volver a interesarse por la filosofía académica. En un panorama filosófico marcado por el neokantismo y el neohegelianismo, herméticamente aislado de las urgencias epocales, las categorías de Heidegger —el «ser-en-el-mundo», el «se», la «muerte» o el «cuidado»— parecían ofrecer una vuelta de la filosofía a la existencia concreta, no centrándose tanto en cuestiones epistemológicas como en el ser humano de carne y hueso, cuyo modo de ser en el mundo es práctico antes que contemplativo o teórico. Eso fue lo que atrajo a un joven intelectual politizado que creía que la filosofía debía colocarse «a la cabeza» de «la acción pública» para guiar una existencia que estaba «sacudida

en sus fundamentos» (2010, 158); su objetivo era el «giro de la teoría filosófica a la praxis social» (2011, 138). Marcado por las lecturas de Korsch y Lukács, que constituían la base filosófica del radicalismo de izquierdas de estos años y sin las cuales apenas pueden concebirse estos textos, Marcuse buscaba en la analítica del *Dasein* la concreción del sujeto en su carácter histórico, más allá de la subjetividad abstracta y lógica de la filosofía tradicional. El resultado es una enérgica tentativa de salvar el potencial de la filosofía marxiana de su esclerotización economicista y determinista mediante una particular lectura del concepto heideggeriano de historicidad. ¿Un mero malentendido?

La cuestión no resulta tan simple. Los textos aquí recogidos, publicados entre 1928 y 1931, revelan que en estos años Marcuse encontró en *Ser y tiempo* un marco teórico que parecía permitir «el análisis filosófico de la vida humana en tanto que histórica» (2011, 192); porque la realidad del sujeto concreto en su situación histórica se había dejado de lado por el marxismo historicista y cientifista que predominaba a finales de los años veinte. Frente a ello, como señala Romero, el objetivo de estos escritos era articular una comprensión de una realidad insoportable que pudiera fomentar su transformación; como el propio Marcuse en su primer artículo, esto requería enfrentarse a la comprensión predominante del marxismo: «El marxismo [...] no aparece como una teoría científica, como un sistema de verdades, cuyo sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos, sino como una teoría del actuar social, de la acción histórica» (2010, 81). El interés por la acción es el motor que impulsa estos escritos tempranos; sus planteamientos se sitúan a menudo al borde del decisionismo, pero requieren ser comprendidos en el contexto en que fueron formulados. Fren-

te a la «necesidad histórica» proclamada por la Segunda Internacional, que remitía a una férrea lógica determinista que llevaría por sí sola a la transformación social, Marcuse reivindica el rol del sujeto viviente, que es el máximo interesado en transformar las relaciones sociales que determinan su existencia. En esta problemática se enraíza su interés en unir la analítica del *Dasein* y el materialismo histórico con el propósito de replantear las bases del marxismo, no como una sociología científica centrada en cuestiones epistemológicas, sino como una teoría guiada por el «apuro concreto de la situación histórica» (2011, 83). Este interés es el que guiará también su confrontación en 1929 con la sociología del conocimiento de Mannheim, en la que se disuelve toda noción de falsa conciencia y toda posibilidad de crítica de la sociedad existente (2011, 37 ss.). En definitiva, el objetivo prioritario de estos escritos tempranos es el intento de salvaguardar la posibilidad de la «acción radical» capaz de «colocar la existencia misma sobre una nueva base» (2010, 144) —precisamente en los años en que la transformación revolucionaria se alejaba del horizonte de lo posible—; su argumentación se dirige contra una concepción del marxismo cuyo desenlace es «lo mismo que en la filosofía burguesa: la evitación de las decisiones» (2011, 88).

El interés de Marcuse en la filosofía heideggeriana debe entenderse desde este énfasis en el factor subjetivo: la analítica existencial *Ser y tiempo*, que rechazaba toda concepción abstracta de subjetividad, parecía un marco adecuado para revitalizar la filosofía marxista. Marcuse perfilaría esta tentativa en los dos artículos incluidos en el primer volumen, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» y «Sobre filosofía concreta», pero su planteamiento cobraría cuerpo en la confrontación con

las grandes corrientes teóricas de la época recogidas en el segundo volumen — del que resultan especialmente interesantes las confrontaciones con Dilthey y Mannheim—.

La categoría central en la empresa teórica del joven Marcuse, que constituye el hilo conductor de los escritos reunidos en ambos volúmenes, es la historicidad. Y sin embargo este interés en la historicidad no deja de resultar sorprendente: si para Marcuse se trata de la categoría que permitiría un replanteamiento a fondo de la filosofía marxiana, para Heidegger sería el concepto que explicaría su toma de partido por el nacional-socialismo; esta divergencia permite hacerse ya una idea de lo lejos que la categoría de historicidad estaba de la facticidad histórica. Marcuse interpreta la historicidad como una categoría que se refiere «al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer» (2010, 82); se trata de una lectura que aspira a ponerla en contacto con el materialismo histórico: por ello no interpreta la historicidad —tal y como hiciera Heidegger— como algo limitado al existente individual, sino como «determinación del ser de la realidad social» (2011, 163). El *organon* para captar la historicidad sería la concepción de dialéctica desarrollada en dos textos del segundo volumen («Sobre el problema de la dialéctica» I y II, 2011, 85 ss. y 107 ss.); en ellos Marcuse reivindica la dialéctica, no como mero *passe-partout* de la ciencia marxista, sino como modo de acceso al carácter dinámico de la realidad, que permite captar la disonancia constitutiva entre identidad y diferencia, entre lo real y lo posible. Por ello, el uso que el joven Marcuse hace de la categoría de historicidad no sólo aspira a captar el dinamismo de la realidad histórica, sino también a fundamentar la posibilidad de la crítica, es decir, la posibilidad de poner en cuestión lo «dado»; en ello

se basa su confrontación con las teorías sociológicas de K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer. Por ello las introducciones de Romero reivindican la relevancia de estos textos —aparejada al intento de articular una «fenomenología del ser social en sus fundamentos ontológicos» (2010, 47)— para ampliar el debate contemporáneo sobre los parámetros normativos de la teoría crítica de la sociedad. Sin duda la observación de Romero no sólo es interesante, sino sumamente certera cuando señala que ya en estos escritos puede encontrarse una contundente crítica a la actitud objetivante no historizada que subyace a la división entre sistema y mundo de la vida llevada a cabo en el «cambio de paradigma» de Habermas (2011, 23 s.); pero el peso de la influencia de Heidegger sobre estos escritos de formación iba a traer consigo otro tipo de problemas.

Sin duda el uso del marco categorial heideggeriano en estos escritos permitió al joven Marcuse hacer hincapié en que la transformación social debe posibilitar la transformación existencial del individuo, no ya como ser abstracto, sino como «ser humano concreto» que debe realizarse en su situación socio-histórica (2011, 168). Pero en estos textos el joven Marcuse no sólo quería corregir a Marx con Heidegger, sino también —como muestra incisivamente Romero (2010, 33 ss.)— a Heidegger con Marx; su propuesta de una «fenomenología dialéctica» aspira a cerrar el abismo que la filosofía heideggeriana abre entre lo ontológico y la realidad factual histórica, pero esta corrección se queda corta.

Precisamente en los pasajes donde el interés emancipatorio está en primer plano —por ejemplo, con la llamada al «paso de la existencia impropia a la propia» (2010, 99)— es donde mejor puede apreciarse la ambigüedad de la influen-

cia heideggeriana. Por una parte, la insistencia de Heidegger en la «existencia concreta» permitió al joven Marcuse un mayor énfasis en la dimensión emancipatoria de la teoría marxiana frente al marxismo dogmático; pero, al aferrarse a las categorías de Heidegger y a su distinción entre lo óntico y lo ontológico, su pretensión de elaborar una «ontología concreta de la historicidad» permanece a un nivel abstracto. En efecto, su llamada a una «existencia propia» y «verdadera» —que Heidegger concibe en contraposición a la modernidad y Marcuse reinterpreta en términos de crítica del capitalismo— revelan de modo especialmente claro los peligros de una ontología abstracta y vacía que pierde de vista toda relación entre lo general y lo particular; lo único que estos escritos pueden reconocer de «necesidad histórica» parecería estar ya dado en el mero «estar arrojado» del *Dasein* (2010, 125). Si a esto se suman las referencias «a la *incondicionalidad* de la verdad y la *inmediatez* de la decisión» (2011, 49) tenemos una buena muestra de un voluntarismo decisionista que pasa por alto los condicionantes objetivos de toda acción subjetiva. Sin embargo no hay duda de que estos escritos tempranos contienen a su vez elementos que llegarán a ser fundamentales en el pensamiento maduro de Marcuse, como la fundamentación del impulso emancipatorio en una constitución antropológica del ser humano que debe realizarse en las circunstancias históricas concretas; sin embargo en su obra posterior esta concepción antropológica será inseparable de su recepción de la teoría freudiana, y por tanto ya no podrá plantearse como una «concepción normativa de la esencia humana» (2010, 59) en sentido afirmativo, sino que su normatividad viene de la negación determinada del daño que la socialización produce a los individuos en su proceso de constitución.

A la hora de acercarse a estos escritos tempranos conviene no perder de vista que el propio Marcuse no tardaría en comprender las insuficiencias de algunos de estos planteamientos: sus escritos inmediatamente posteriores a 1933 llevarían a cabo una profunda revisión de las asunciones de la ontología heideggeriana; Romero lo describe como un proceso de «*historización* de lo que hasta ese momento había incluido en el plano de lo ontológico y lo esencial» (2011, 19n)—. Pero este replanteamiento no se debe solo a posiciones políticas, sino también a la relación con la tradición filosófica occidental. Y es que Marcuse, que en estos escritos había considerado *Ser y tiempo* como «el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia “concreta”» (2010, 96), tendría que revisar su comprensión de Heidegger como una crítica inmanente de la filosofía burguesa. Su pensamiento aspiraba a una culminación y una superación del proyecto idealista que no podía venir de Heidegger como punto final del pensamiento burgués; no se trataba de derribar a los viejos titanes de la filosofía clásica alemana, sino de actualizar los impulsos de una tradición filosófica emancipatoria que iba de Hegel a Marx. Marcuse había podido compartir con Heidegger la crítica al idealismo, al racionalismo y al positivismo —incluido el marxista—; la crítica al capitalismo en términos de cosificación —que en Marcuse no está exenta de cierta nostalgia del mundo pre-moderno— le había permitido apropiarse del diagnóstico heideggeriano de una «crisis de la existencia» palpable en la disolución «formas de vida y unidades de sentido vinculantes» (2010, 143). Pero el joven Marcuse no podría compartir con él su acusación a la razón como motor del «olvido del ser»; la incompatibilidad de su teoría crítica con la filosofía arcaizante de

Heidegger se haría plenamente visible en el título de su primer gran libro, publicado en 1941: *Razón y revolución*.

Los escritos tempranos recogidos en estos volúmenes recientemente publicados recogen el proceso de auto-clarificación filosófica de un intelectual que ha percibido la contradicción entre las pretensiones de un racionalismo filosófico abstracto y la realidad de la sociedad capitalista. En ellos pueden apreciarse las claves de una formación teórica marcada por la confrontación con las principales corrientes teóricas de la época —en la filosofía, en el marxismo oficial y en la sociología— sin perder de vista las tensiones y luchas históricas. A través de estas confrontaciones, el joven Marcuse irá afianzando los planteamientos de su teoría crítica de la sociedad, y por ello acierta Romero al calificar estos textos como una especie de «prehistoria» de la misma, que permite seguir su acercamiento al proyecto que en estos

mismos años se fraguaba en Frankfurt (2011, 22). Y es que, aunque muchos lo hayan olvidado, Marcuse sería el autor que forjaría junto con Horkheimer el concepto de teoría crítica en la década de 1930. En estos escritos tempranos se percibe ya el impulso emancipatorio que guía su pensamiento, que no quiere verse reducido a «filosofía pura» ni a un supuesto cientifismo libre de juicios de valor; quizá el *ethos* que recorre estos textos ofrezca un tono adecuado para retomar la discusión sobre la obra de Marcuse y rescatarla del olvido del que ha sido víctima. En todo caso su primera edición en castellano supone una buena noticia. Y sin duda el potencial que Adorno detectara en la obra temprana de Marcuse, su planteamiento de la cuestión del «sentido de la subjetividad como realidad», sigue abierta.

Jordi Maiso
Universidad Libre de Berlín

NOTA

¹ Para distinguir entre los dos volúmenes, se citan según su año de publicación seguido del número de página.

CONTRA LA NEUTRALIDAD POLÍTICA

MARIANO C. MELERO DE LA TORRE: *Rawls y la sociedad liberal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, 465 pp.

Mariano Melero es uno de los mejores especialistas en la obra de John Rawls, el filósofo de la política más influyente de los últimos años. El libro que voy a reseñar lo atestigua con creces. Se trata de la edición revisada de su tesis doctoral, una de las más importantes que se ha leído en lenguas hispánicas sobre el filósofo de Harvard. Por esa razón, el lector

que dé con este libro no sólo se las verá con una fina interpretación de las ideas de Rawls, sino que podrá introducirse, de la mano de un verdadero experto, en el complejo mundo argumentativo de su teoría de la justicia.

Todos los temas que preocuparon a Rawls y que, a la sazón, han protagonizado los principales debates de la teoría y la filosofía política contemporánea, aparecen en el libro de Melero y son tratados con el máximo rigor académico, desde la función metodológica de la *po-*

sición original hasta el alcance de la justicia en el ámbito internacional. De hecho, y por ponerle un pero a tan ingente labor, tanto esmero por que salgan todos los temas (y problemas) de la obra del filósofo estudiado, a ratos vuelve la lectura un tanto asfíxiate. Aquí es donde se nota que se trata de una tesis doctoral más que de un ensayo: su autor no quiere dejar ningún cabo suelto en ninguna de las discusiones en las que se embarca y, en consecuencia, no ahorra tecnicismos ni pormenores para llegar a buen puerto. El resultado es de una gran erudición, muy aconsejable para todo aquél que desee ir al fondo de la cuestión en la obra completa de Rawls, pero de lectura algo pesada para los que solamente quieren discutir la tesis que Melero presenta. Afortunadamente, el libro está muy bien escrito: ofrece una redacción pulcra y directa que facilita el tránsito de los argumentos más densos.

El libro de Melero es ambicioso: pretende «analizar y juzgar el pensamiento de John Rawls... la producción rawlsiana completa» (p. 19). Y a fe que lo hace. Arranca con el análisis del llamado primer Rawls, el de *Una teoría de la justicia* (1971), continúa con el escrutinio del segundo Rawls, el del *Liberalismo político* (1993), con el que el autor es mucho más crítico, y concluye con el Rawls postrero del *Derecho de gentes* (1999), ya muy alejado, según Melero, del buen camino trazado por el primer Rawls, pero al que éste renunció obsesionado por mantener la neutralidad política liberal y una concepción estatalista de la justicia. Y es que, según la tesis de Melero, el principal problema de la teoría rawlsiana de la justicia es la discontinuidad entre la ética y la política, la renuncia a una ética filosófica como base de la justicia, la falta de *integridad moral*—dicho en los términos de Ronald Dworkin, a quien la tesis de Melero debe

mucho, a mi entender, como después se verá.

Vayamos por partes. Melero es generoso con la concepción de la justicia que Rawls dibuja en su obra de 1971. Cree que acierta a vincular los principios de la justicia con la concepción moral de la persona de origen kantiano que preside el contractualismo rawlsiano, una concepción de la persona basada en la libertad y la igualdad moral, en la racionalidad y la razonabilidad de los individuos, es decir: en la capacidad de los miembros de la posición original de perseguir los fines propios de un modo instrumentalmente eficaz, y en la capacidad de tener un sentido de la justicia, de adaptar los fines propios, el sentido del bien, a los términos equitativos de la cooperación social. Y aunque Melero piensa que el método contractualista no es necesario para justificar finalmente los principios de la justicia—basta, para ello, con llegar al equilibrio reflexivo entre las intuiciones morales y los principios, equilibrio que es, en realidad la última y auténtica prueba de validez de una teoría de la justicia para Rawls— sí coincide con éste en que dichos principios—las libertades individuales, la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia— son un buen reflejo de lo que debe ser el igualitarismo liberal.

No obstante, Melero objeta a Rawls una inconsistencia de fondo en su construcción de los principios de la justicia, una inconsistencia que, en mi opinión, podría no ser tal. En su concepción de la justicia distributiva, Rawls parte de la idea de que existen unos bienes primarios o básicos que todo el mundo desea tener, unos bienes que, por lo que se refiere a su redistribución, se concentran en los ingresos y la riqueza material. Rawls supone que los individuos de la posición original, cubiertos con el velo de ignorancia que les impide saber qué-

nes son, qué tipo de vida quieren llevar o qué concepción del bien querrán seguir, en la medida en que son racionales desean *a priori* tener cuantos más bienes primarios mejor. Piensa que ese deseo maximizador es racional porque, a falta de información sobre la identidad real y los proyectos éticos de las personas, responde adecuadamente a la idea de que siempre se necesitan bienes primarios para llevar adelante cualquier proyecto vital moralmente valioso. Y puesto que los miembros de la posición original no saben si necesitarán más o menos bienes primarios una vez que se quiten el velo de ignorancia, lo lógico es desear cuantos más mejor: no porque, en las condiciones ideales de la posición original, bajo el velo, los individuos sean por naturaleza codiciosos o avariciosos, sino porque desear menos de lo que podrían desear es ilógico dado su desconocimiento de los recursos materiales que finalmente necesitarán. Por otra parte, los miembros de la posición original también son razonables y, por tanto, saben que en la vida real tendrán que ajustar su concepción del bien a la parte de los bienes primarios que en justicia les correspondan.

Pues bien, Melero juzga que es inconsistente ser racional y razonable a la vez, es decir: tener un sentido racional o instrumental a la hora de ajustar medios a fines y tener un sentido razonable o de justicia que nos obliga a ajustar lo bueno a lo correcto. En mi opinión, esa inconsistencia sería tal si el sentido racional que Rawls describe como motivación de los individuos tras el velo de ignorancia coincidiese con alguna forma de egoísmo moral. En ese caso, sería un contrasentido que los individuos desearan acaparar bienes primarios como algo moralmente bueno para ellos y, al mismo tiempo, estuviesen dispuestos a ajustar sus fines morales a lo que marca la

justicia, los términos equitativos de la cooperación social o, lo que es lo mismo, a no desear más de lo que en justicia les corresponde. Pero esa interpretación de Melero adolece, en mi opinión, de un problema: atribuye a los miembros de la posición original una concepción sustantiva o comprensiva del bien tras el velo de ignorancia pese a que dicho velo, precisamente, presupone que dichos individuos no tienen ninguna concepción del bien de ese tipo. De ser cierto que los miembros de la posición original tienen un interés moral fuerte en acumular cuantos más bienes primarios mejor, eso pondría a Rawls en un aprieto aún mayor del que Melero cree porque invalidaría todo su proyecto de justicia como equidad.

Creo que hay una alternativa a la interpretación de Melero que salva las intenciones de Rawls y que consiste en entender que el deseo de los miembros de la posición original de tener más bienes primarios que menos no es una preferencia moral, no responde a un ideal de lo que es bueno desear o tener, sino que es el resultado de la racionalidad dadas las circunstancias que vienen marcadas por el velo de ignorancia. En este caso, es perfectamente compatible o consistente en la argumentación rawlsiana que los miembros de la posición original deseen tener más bienes primarios que menos y que, al mismo tiempo, tengan un sentido de la justicia que les obligue a ajustar sus fines morales a los bienes primarios que en justicia les corresponderán cuando sepan, con el velo de ignorancia ya levantado, cuáles son esos principios de justicia.

Esa consistencia se puede entrever en la psicología de la vida cotidiana. Imaginemos que un grupo de amigos acude a un restaurante en el que sirven un delicioso manjar que todos quieren degustar, pero desconocen qué cantidad

de comida habrá disponible para ellos en el momento de llegar y cuánto apetito tendrán. Antes de ir, cada uno de los amigos desea comer toda la comida que pueda saciar su apetito sabiendo, al mismo tiempo, que no querrán comer más de la que les toque para que todos dispongan al menos de una ración mínima en función de la cantidad que deban repartirse para todos. Saben esto último porque asumen, como Rawls, que lo razonable es superior a lo racional a la hora de tomar una decisión justa (lo cual no invalida lo racional, solamente lo subsume bajo lo razonable o justo). El primer deseo, el racional o maximizador, es, en este caso, perfectamente compatible con el deseo razonable de compartir la comida. Solamente habría una incongruencia si el deseo racional fuese también moral, pero eso no es necesario que suceda. En términos psicológicos, no veo que sea incompatible desear disfrutar al máximo de un bien con el deseo superior de ajustar el disfrute de ese bien a los márgenes de lo que es correcto o justo.

Mucho más acertada me parece la crítica de Melero al segundo Rawls. Tras la aparición de *Una teoría de la justicia*, a Rawls le llovieron los elogios, pero también las críticas, y una de las más potentes provino de los comunitaristas como Michael Sandel, Michael Walzer o Alasdair MacIntyre. Éstos coincidían en ver la concepción kantiana de la persona, que Rawls ponía como base del contrato social, como el reflejo de la autonomía moral. Denunciaron que los miembros de la posición original sí compartían, al fin y al cabo, una visión sustantiva del bien basada en el valor moral de la autonomía de los individuos. No podía ser de otro modo ya que, para el comunitarismo, la neutralidad política es imposible porque detrás de toda concepción de la justicia se esconde siempre una ética sustantiva.

Algunos liberales tomaron buena nota de esa crítica y asumieron que, efectivamente, no hay justicia sin ética, pero que, después de todo, el liberalismo propone una ética suficientemente atractiva para poder universalizarse y construir, a partir de ella, una teoría liberal de la justicia basada en la tolerancia y el respeto mutuo de diferentes concepciones del bien compatibles con la libertad individual. A esa empresa se dedicaron, por ejemplo, Joseph Raz, William Galston o Ronald Dworkin. Sin embargo, Rawls pronto se separó de sus colegas liberales y en *Liberalismo político* culminó su defensa de la neutralidad liberal con una nueva vuelta de tuerca. En esta obra, no sólo siguió defendiendo la neutralidad liberal de la política, sino que además quiso ofrecer, para acallar las voces críticas del comunitarismo, una justificación neutral de la neutralidad política. Según el segundo Rawls, la prioridad de lo correcto frente al bien no se basaría en realidad en el valor de la autonomía individual, sino en el respeto al pluralismo. Cualquier ética sustantiva que desee convivir pacíficamente con otras (quedan excluidas las éticas que tienen como fin excluir a las demás), aunque no contenga en su seno el valor predominante de la autonomía de los individuos, aunque no permita, por ejemplo, que sus miembros puedan definir y revisar por sí mismos lo que es bueno para ellos, puede aceptar los principios liberales de la justicia porque eso garantiza a sus seguidores, desde un punto de vista político, la libertad de vivir conforme a su idea del bien. Así, la justificación de la justicia no es ética, sino política. Rawls cree que de este modo salva la objeción comunitarista. La única concesión —que no es poca— que ofrece al comunitarismo es el reconocimiento de que su teoría de la justicia debe reservarse para las sociedades democráticas. Toda una renuncia teniendo

en cuenta el fin universalista de la justicia en el primer Rawls.

Melero ve muy agudamente que el intento de quiebro a la crítica comunitarista no logra finalmente su objetivo, ya que con la nueva estrategia Rawls ha reducido la justificación de los principios de la justicia a una especie de *modus vivendi* en el que las comunidades éticas diferentes aceptan un marco común de justicia porque les conviene políticamente (salen ganando con ello) no porque esté en su verdadero interés moral asumirlo. Por supuesto, Rawls se esfuerza por alejarse del resultado del *modus vivendi* e insiste en que el respeto a la pluralidad se desprende de la idea de persona moral kantiana que todas las sociedades democráticas comparten, según él. Pero esa insistencia, para Melero, lo único que logra es reactivar la apuesta por el valor de la autonomía individual (por lo que el segundo Rawls no acabaría escapando, a fin de cuentas, a la crítica comunitarista) y desproveer a la teoría de la justicia como equidad de la capacidad de sancionar las injusticias cometidas en sociedades no democráticas. Según Melero, los problemas que inundan al segundo Rawls se solucionarían abandonando la estrategia neutralista de la discontinuidad entre ética y política, entre el bien y la justicia, y abrazando «la conexión entre la ética pública y la ética privada» (p. 426).

No puedo estar más de acuerdo con el autor, pero creo que su tesis debe mucho a la concepción de la ética liberal que propone Dworkin en su libro *Ética privada e igualitarismo liberal*. La estrategia de la *continuidad* entre ética y justicia es la solución que Dworkin encuentra para responder a la crítica comunitarista sin abandonar el proyecto de una teoría liberal de la justicia de corte igualitarista. Por eso y por más guiños

que aparecen a lo largo del libro decía al comienzo, y ahora reitero, que me parece que las ideas de Melero están en deuda con las de Dworkin.

Por otra parte, tal vez a la tesis de Melero le falta explorar más a fondo las consecuencias de esa apuesta por conectar la ética pública con la ética privada (aunque prefiero llamarla ética personal y no privada: no imagino cómo una ética puede ser privada). Así pues, tal apuesta ¿no restringiría todavía más la justicia a sociedades no ya sólo democráticas sino incluso moralmente homogéneas? ¿Qué tipo de ética personal sería la más adecuada para sustentar una ética pública lo más consensuada posible? Melero se refiere al final del libro a la necesidad de vincular los derechos de los individuos a los deberes cívicos. Pero ¿cuáles son esos deberes? ¿cómo construirlos en nuestras sociedades cada vez más plurales y fragmentadas? Melero se propone con este libro analizar y juzgar el pensamiento de John Rawls, de modo que estas preguntas no son más que una invitación, a partir de ahora, a ir más allá de esa tarea y a transitar el camino que Rawls inició con acierto en la segunda mitad del siglo pasado y que, tras convencer a casi todos de que la dirección es la buena, nos ha dejado por delante, sin embargo, muchas bifurcaciones sin señalar.

Un comentario final. Melero traduce *overlapping consensus* por «consenso entretejido». Antes, la traductora de *Una teoría de la justicia* prefirió «consenso solapado», y Toni Domènech, el traductor de *Liberalismo político*, se inclinó por «consenso entrecruzado». Recientemente, la traducción catalana de *A Theory of Justice*, de Joan Vergès y Oriol Farrés, ha optado por «*consens per superposició*». No me extrañaría que hubiese versiones diferentes en otros textos. Dadas las circunstancias, creo que

va siendo hora de que nos pongamos de acuerdo en una traducción final y, si no es así, en cada nuevo intento de dar con la fórmula castellana o catalana adecuada habrá que empezar a justificar por

qué no nos gustan las traducciones precedentes.

Ángel Puyol

Universitat Autònoma de Barcelona

UNA NEUROÉTICA EN DEFENSA DE LA LIBERTAD

ADELA CORTINA: *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Editorial Tecnos, 2011.

Desde hace aproximadamente una década se están multiplicando, especialmente en el ámbito anglosajón, investigaciones, artículos, libros, congresos internacionales y nacionales en torno a lo que ha venido en llamarse, sin duda con acierto, «Neuroética». Disciplina ésta que, dicho brevemente, procura estudiar, por un lado, los criterios morales de la intervención en el cerebro (*ética de la neurociencia*), y por otro, las bases neuronales del pensamiento y de la acción moral (*neurociencia de la ética*). La cultura filosófica española ha mostrado recientemente interés por esta nueva línea de investigación y reflexión. El libro que presento es, con toda seguridad, la mejor contribución en nuestra lengua sobre esta temática. La profesora Adela Cortina, catedrática de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia, refleja en sus numerosas publicaciones de su ya larga trayectoria intelectual una aguda sensibilidad para repensar a fondo aquellos problemas ético-filosóficos que de modo novedoso se han ido generando tanto en el contexto germano como norteamericano. No son pocos los profesores y estudiantes universitarios que en nuestro país y en Latinoamérica hemos aprendido lo mejor de la filosofía moral contemporánea gracias a las reflexiones bien documentadas y clara-

mente expuestas por esta incansable escritora. Si bien maneja como nadie la fluidez expositiva de posiciones teóricas ajenas y propias, igualmente se ha de resaltar su agudeza poco común para encontrar los puntos más débiles de los pensadores que escruta y con quienes dialoga de modo siempre respetuoso. Su estilo argumentativo constituye una especie de excelente simbiosis entre la solidez filosófica de Kant (a quién ha dedicado importantes trabajos y traducciones) y la claridad ensayística de nuestro Ortega. Estamos ante una intelectual que se desenvuelve con soltura tanto entre los creadores germanos de la ética discursiva-deontológica como entre los pensadores norteamericanos de inspiración analítica y pragmatista. De sus obras extrae siempre aspectos positivos, y a todos ellos presenta implacables críticas y limitaciones teóricas.

El libro de la profesora Cortina que tenemos entre manos viene a ser la más reciente prueba de su habilidad para repensar con rigor e inteligencia complejos problemas éticos suscitados por los recientes avances de diversas ciencias, entre ellas las relacionadas con el cerebro, que ofrecen desafiantes retos a quienes nos dedicamos a la filosofía. Veamos la estructura y el contenido de este atrevido e intrigante libro. Digo «atrevido» por enfrentarse sin temor ni complejo a relevantes investigaciones neurocientíficas, que procuran ofrecer la última palabra expli-

cativa de los enigmas del ser y obrar humanos. Y por otra parte, lo considero «intrigante» porque nos hallamos ante un relato que cabe ser leído a modo de novela en la que la trama principal no es otra que la defensa coherente de la libertad, pretendidamente herida por llamativos hallazgos de las ciencias del cerebro.

Antes de presentar las ideas principales que articulan las reflexiones de la profesora Cortina, me permito hacer referencia a la clasificación tripartita que yo mismo ofrecí de las tres partes de esta nueva disciplina en mi libro *Neuroética Práctica* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010): 1.^a) La «Neuroética Filosófica», que estudia las implicaciones de los avances neurocientíficos en la revisión de los clásicos problemas de ética (libertad, responsabilidad, deontologismo, consecuencialismo, emotivismo...); 2.^a) la «Neuroética Práctica», que versa sobre la incidencia de los conocimientos del cerebro en las decisiones morales que se plantean en un marco bioético: estado vegetativo, muerte cerebral, intervenciones en el cerebro, neurofármacos, mejoras cognitivas...; 3.^a) por último, la «Neuroética Social», que se centraría en problemas de carácter cultural en los que inciden hoy en día relevantes progresos neurocientíficos: neuroeconomía, neuroeducación, neuroderecho, neuroreligión, neuromarketing, neuropolítica. Teniendo de fondo mi propuesta, no creo equivocarme al afirmar que el libro de la profesora Cortina se enmarca en lo que he denominado *Neuroética Filosófica*, aunque abierta en algunos capítulos a la *Neuroética Social* (por su enfoque moral de la neuropolítica, neuroderecho y neuroeducación). Estamos ante un libro que repiensa no sólo problemas clásicos de filosofía moral y política a la luz de la neurociencia, sino que también desarrolla la incidencia social y educativa de los progresos neurocientíficos.

El volumen consta de cuatro partes, de desigual extensión. En la primera analiza la autora el origen y desarrollo de la Neuroética (capítulo 1), la promesa neurocientífica en torno a una ética universal con base cerebral (cap. 2), y los límites de esta propuesta neurocientífica (cap.3). La segunda consta de dos capítulos, en los que, por un lado, analiza si el contractualismo político se deriva del proceso evolutivo (cap. 4) y, por otro, cuáles son los rasgos de la democracia que no pueden ser explicados por los avances neurocientíficos (cap. 5). La parte tercera, núcleo de la argumentación general del libro, se dedica enteramente al problema de la libertad. Analiza a fondo el reto del determinismo neurocientífico derivado de célebres experimentos (cap. 6), para mostrar a continuación de qué modo la experiencia de la libertad persiste, a pesar de los intentos de reducirla a mera ilusión producida por la actividad cerebral (cap. 7), concluyendo con el problema de si es posible mantener la responsabilidad sin la libertad, como pretenden algunos expertos de neuroderecho (cap. 8). La última parte, la cuarta, se reduce a un único y sabroso capítulo sobre la necesaria complementariedad entre la educación ciudadana y el conocimiento del cerebro en su proceso evolutivo (cap. 9). Todo ello viene acompañado de una completa bibliografía. Y si éste es el «esqueleto» del libro, entremos ya con cierto detalle en su contenido, en el «cuerpo» teórico que a través de directas tesis va proponiendo la pensadora valenciana.

¿Cuáles son los objetivos principales de esta obra? A modo de preguntas se los formula la propia autora al lector: «¿cuál es el fundamento de la moralidad y en qué medida conocer las bases cerebrales de nuestra conducta pueden ayudar a descifrarlo?, ¿es la democracia la mejor forma de gobierno posible, teniendo en

cuenta esas bases cerebrales?, ¿somos libres, al menos lo necesario para que la vida moral, política, económica, científica y religiosa estén en nuestras manos?, ¿qué se sigue de todo ello para la educación formal e informal?» (p.50). Los mencionados interrogantes nos están indicando la relevancia social y filosófica que comporta un estudio como el de la profesora Cortina, de 262 páginas. No es posible presentar aquí con justicia la riqueza argumentativa de las reflexiones de la autora, en diálogo con los más prestigiosos creadores de la neuroética y neurociencia, cuyas tesis maneja con soltura y seguridad (Churchland, Damasio, Dennett, Evers, Gazzaniga, Glannon, Greene, Haidt, Hauser, Iacoboni, Illes, Jensen, Kane, Lakoff, Libet, Levy, Mora, Roskies, Roth, Rubia, Searle, Peter Singer, Wolf Singer, Wegner, Western...). Por motivos de espacio me limitaré a la mención breve de tres tesis ético-filosóficas que considero nucleares y sobre las que, a mi juicio, construye la profesora Cortina toda su trama argumentativa.

a) Si bien es cierto que podemos aceptar que la neuroética ofrece las *bases* cerebrales de la conducta moral, cabe preguntar si tales bases proporcionan o no el *fundamento* de las obligaciones morales. Así como hay bases psicológicas y sociales, por ejemplo, de nuestro comportamiento, ello no significa que constituyan éstas el fundamento de la vida moral. Según Cortina se da una confusión en no pocos neurocientíficos entre «base» y «fundamento», entre «condición necesaria» de la moralidad y «condición suficiente» (p. 46). Una cosa es explicar las bases que posibilitan la acción moral humana y otra bien distinta responder a la pregunta «¿por qué debo?», cuya respuesta requiere de la ética filosófica, siendo insuficientes las explicaciones cerebrales del obrar. En definitiva, la cuestión principal así la formula la autora:

«¿Es verdad que a partir de la *descripción* de cómo funciona el cerebro debemos sacar conclusiones sobre *qué debemos hacer* moralmente, o para ello es necesario recurrir a teorías éticas?». Dicho de otro modo: «¿Es verdad que debe darse el paso del “es” cerebral al “debe” moral, o ese paso es ilegítimo?» (p. 58). Sin duda la neuroética afecta al replanteamiento de problemas clásicos de filosofía moral, pero en ningún caso responde por sí sola, desde sus propias investigaciones, a cuestiones tales como la naturaleza de la moralidad, la posibilidad de una ética universal, la superioridad del deontologismo o del teleologismo, la relación entre emoción y razón, las fuentes de la moral, la identidad del yo... Según la profesora Cortina se requiere del diálogo interdisciplinar, donde la ética, en tanto que filosofía, no ocupa un lugar secundario, como pretenden algunos neurocientíficos, sino principal, junto a disciplinas propias de las ciencias naturales (biología) o de la ciencias sociales (psicología y sociología).

b) Conectado con lo anterior cabe comprender el análisis y la crítica que elabora la profesora Cortina de los célebres dilemas morales (personales e impersonales) que los neurocientíficos suelen manejar a fin de llegar a resultados empíricos sobre el modo en que los humanos nos enfrentamos a los conflictos éticos (pp. 65ss). Parece ser que las técnicas de neuroimagen reflejan que cuando nos encontramos en situaciones morales personales se produce una activación en zonas cerebrales conectadas con las vivencias de las emociones, en el circuito que va desde el lóbulo frontal hasta el sistema límbico, mientras que ante los dilemas morales impersonales se activan de modo especial las áreas relacionadas con las capacidades cognoscitivas de los sujetos. Es decir, cuando hay cercanía física entre las personas, se activan los códigos morales

emocionales de supervivencia del grupo, mientras que si no hay tal cercanía interpersonal, son otros códigos más fríos y alejados del sentido de supervivencia los que se disparan en el cerebro humano. Por ello la situación de las personas necesitadas que están cerca de nosotros nos afecta de un modo emocional mucho más intenso que el sufrimiento de las personas que no conocemos. Todo ello se debe a que, desde una perspectiva evolutiva, las estructuras neuronales que vinculan los instintos con las emociones se seleccionaron en los orígenes de la especie humana al resultar beneficiosas para la supervivencia del grupo.

La profesora Cortina insiste en la pregunta de si tales pautas de comportamiento inscritas en el cerebro por la evolución pueden constituir el fundamento de los deberes morales... Entre el mundo del *ser* natural y el *deber ser* (los códigos morales) existiría una especie de lazo adaptativo según el cual las normas éticas serían aquellas capaces de favorecer la supervivencia. Estaríamos así, según algunos neurocientíficos, ante una ética universal basada en el cerebro, gracias a la cual podríamos encontrar valores y normas que tendrían que ser respetados por todos los seres humanos. Pero suponiendo que es posible pasar del descubrimiento de códigos inscritos en el cerebro a la afirmación de que han de ser ellos los que ordenen moralmente la conducta, la pregunta que según la profesora Cortina aún hay que responder sería la siguiente: «¿qué normas *con contenido* deberíamos extraer de estos conocimientos de las bases cerebrales de nuestra conducta moral?» (p. 73). Tarea ésta que resulta un tanto comprometida para los neurocientíficos, dado que las investigaciones neurológicas lo que nos estarían indicando es que hemos de obedecer aquellas pautas de conducta milenarias inscritas en los cerebros de la especie

humana que exigen favorecer sólo a los cercanos y repeler a los diferentes y extraños en tanto que son un peligro para el grupo. Se podría afirmar, según Cortina, que el imperativo más arraigado en el cerebro podría formularse en estos términos, *more* kantiano: «obra de tal modo que asegures tu supervivencia no dañando a los cercanos, porque tu suerte está ligada a la suya, y rechaza a los extraños». O dicho de modo más sencillo: «Amarás al cercano y rechazarás al lejano» (p. 74). Bien es cierto que los neurocientíficos explícitamente no formulan imperativo alguno, aunque sí son conscientes de que la moral más arraigada en nuestro cerebro, desde la época de los cazadores-recolectores, no coincide en absoluto con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, con la afirmación de que todo ser humano, por el hecho de serlo, tiene derecho a la vida, a la libre conciencia, libre expresión y asociación... Todo ello difícilmente compatible con el rechazo al lejano y el apoyo al que puede ayudarme a sobrevivir en mejores condiciones. En conclusión, «la ética universal con base cerebral, no ofrecerá, por tanto, contenidos concretos, sino que más bien dirá haber descubierto una *estructura moral*, que es común a todos los seres humanos por tener bases cerebrales» (p. 76). Lo cual es muy distinto a la creación de una ética universal (y de un fundamento de la moral) con respaldo neurocientífico.

c) Desde hace años no pocos neurocientíficos han mantenido la tesis de que la libertad es una ilusión creada por el funcionamiento del cerebro. No es una cuestión baladí debatir a fondo el proyecto determinista y reduccionista de prestigiosos neurocientíficos, anglosajones y germanos, que insisten en diversos foros, académicos y mediáticos, que la libertad humana es una ilusión originada por nuestra actividad cerebral. La profe-

sora Cortina expone el diseño de tales experimentos, los presupuestos que se están manejando, incluso de carácter metafísico, las consecuencias prácticas de los mismos, así como la imposibilidad de verificar empíricamente las hipótesis que en la mayoría de los casos se formulan. Dedicando tres capítulos, a mi juicio los centrales, a desentrañar la reiterada defensa del determinismo neurocientífico, no sólo desde presupuestos kantianos, sino haciendo ver los límites internos de los diversos experimentos contruidos para llegar a esta conclusión, en su opinión, escasamente científica. Para ello, por un lado, analiza con esmero el experimento Libet y señala sus graves deficiencias (cap. 6), y por otro expone con claridad los diversos modelos teóricos con los que se pretende explicar el problema de la libertad: determinismo duro y blando, incompatibilismo y compatibilismo, libertarismo fuerte y moderado, reduccionismo, epifenomenalismo... (cap. 7). En aras de la brevedad sólo cabe aquí apuntar que, de acuerdo con numerosos neurocientíficos, aquel célebre experimento ha venido a confirmar la hipótesis de que cuando creemos que estamos decidiendo, el cerebro ya lo ha hecho de antemano, sin nuestra voluntad; por lo tanto, no somos libres de obrar de un modo distinto a como lo hacemos. Todos los actos humanos (conscientes e inconscientes) se derivan de procesos neuronales deterministas. En realidad, se está afirmando que el cerebro funciona a modo de un dispositivo automático, cuyas operaciones están determinadas, al formar parte de un mundo físico con sus cadenas de causas y efectos. Según estos investigadores, hablar de una acción autónoma significa afirmar que el cerebro está capacitado para impulsar acciones de modo independiente a la conciencia y a la voluntad del individuo. La profesora Cortina considera que las conclusiones derivadas del

experimento Libet son desproporcionadas si las comparamos con lo escasamente demostrado en términos científicos.

El elenco de críticas que presenta a tal investigación son numerosas (pp. 169-176). Sin embargo, a una sola me quiero referir, por su relevancia filosófica: en el diseño artificial de Libet para medir las decisiones libres no encontramos ningún papel asignado a *las razones*. Según esta autora, «para hablar de libertad es necesario que haya razones de algún modo con las que el sujeto pueda deliberar, porque la voluntad se configura en el curso de deliberaciones. Una iniciativa de la voluntad en la que no se puede apreciar razones, explícitas o implícitas, no se puede decir tampoco que sea libre. Esas razones suelen ir ligadas con un carácter que se ha ido forjando día a día, y ése es el mundo de la libertad que nos importa, no el de actuaciones puntuales, artificiales, para las que no existe razón ni deliberación» (p.172). Cualquier sujeto actúa teniendo razones para ello, pero es evidente que las razones no son estados físicos que se puedan observar, ni leyes naturales, ni por supuesto cabe identificarlas con meras causas. Sería oportuno distinguir entre «razones» y «causas», entre «influir» y «determinar», que en muchas ocasiones los neurocientíficos confunden. Además, hay un problema filosófico fundamental: ¿por qué las razones influyen en las acciones humanas? Según la profesora Cortina, lo que debería hacer el neurocientífico no es negar la libertad desde datos empíricos que no dan cuenta de su complejidad, sino más bien «explicar cómo es posible que las razones, que son mentales, puedan influir en la conducta a través de los procesos cerebrales que son de orden físico. Porque lo cierto es que sucede y, sin embargo, no hemos encontrado una explicación convincente de cómo sucede» (p. 197).

A mi juicio, son estas tres tesis, presentadas de distinto modo y en diferentes contextos de su libro, las que constituyen el núcleo filosófico desde el que la profesora Cortina construye esta novedosa obra. Es claro que las tres inciden de modo directo en el desafío de la educación moral y política, tal como se refleja con sensatez en el último capítulo del libro. El proceso educativo presupone, como dato neurológico básico, la plasticidad del cerebro humano, dado que sus estructuras posibilitan el aprendizaje, pero, igualmente, todo aquello que se aprende va influyendo en el desarrollo de las funciones cerebrales. Por ello, en primer lugar, cabe aceptar, según Cortina, que las investigaciones neurocientíficas nos ofrecen las *bases* neuronales que se han de conocer a la hora de transmitir pautas de comportamiento a los menores y jóvenes, pero no los *fundamentos* desde los cuales construir los contenidos morales que han de ser por ellos asumidos y seguidos. Éstos provienen, más bien, de la reflexión filosófica y de la participación ciudadana en diálogos democráticos. En segundo lugar, como indiqué en su momento, los dilemas morales investigados desde la neurociencia nos han mostrado la incidencia de las emociones en nuestras decisiones, sobre todo cuando está en juego la supervivencia del grupo, de los cercanos. Para Adela Cortina los códigos inscritos emotivamente en nuestros cerebros por el proceso evolutivo (cuyo imperativo central vendría a ser: «amarás a los amigos y rechazarás a los extraños») no son los que se han de transmitir en el contexto educativo. Ello equivaldría a abogar en favor del nepotismo, los amiguismos, los localismos, la endogamia... Sin embargo, la civilización occidental considera que son los

valores relacionados con los derechos humanos y las éticas racionales los que se han de enseñar en las escuelas y aulas universitarias. Y por último, vimos que algunos experimentos han llevado a no pocos científicos a mantener el determinismo neurológico, a considerar la libertad una mera ilusión. Pero, si no fuéramos libres no tendría ningún sentido el proceso educativo, nuestro lenguaje moral, ni la exigencia racional y autónoma de obedecer normas. Y no sólo a través de las razones se pueden inculcar valores morales y políticos. Igualmente es necesario educar las emociones, fomentarlas, teniendo como base los datos neurológicos que aportan los científicos, y sobre todo encauzarlas más allá del propio grupo social, procurando que impulsen a los niños, jóvenes y ciudadanos hacia el respeto de la dignidad del otro. Será la racionalidad humana, junto con la compasión (lo que denomina Cortina «razón cordial»), la fuente de la solidaridad, constituyendo en gran medida los ejes de nuestra libertad, entendida ésta como un largo proceso temporal y vital de relaciones interpersonales, y no mera reacción automática ante un estímulo artificial, al estilo de Libet.

A mi juicio, la lectura de este libro ha de ser considerada tarea ineludible para quienes nos dedicamos a la filosofía, pero igualmente para los políticos, juristas, educadores, científicos, médicos y ciudadanos en general, que deseen conocer qué está pasando hoy en nuestra cultura (y lo que nos espera) como resultado de llamativos avances en el conocimiento de la estructura y funcionamiento del cerebro humano.

Enrique Bonete Perales
Universidad de Salamanca

ÉTICA, GLOBALIZACIÓN Y MIGRACIONES: LAS PARADOJAS DEL UNIVERSALISMO REALMENTE EXISTENTE

GABRIEL BELLO REGUERA: *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, 341 pp.

En el reciente libro de Gabriel Bello se congregan un conjunto de aportaciones ético-políticas que culminan una trayectoria de investigación de casi dos décadas presididas en lo teórico por la ética de la alteridad, cuya referencia máxima es el pensamiento de E. Levinas, y en lo práctico por la dedicación a la constelación ligada a la multiculturalidad, a la emergencia del neorracismo y al papel protagonista de las migraciones. Estos temas, creo, representan en España puntos ciegos, o casi ciegos, para las políticas progresistas, para las políticas preocupadas con la justicia social y la igualdad, que hoy están en franco retroceso. Uno de los méritos de este libro es, en consecuencia, llamar la atención sobre el auge de la xenofobia y el racismo y sobre el carácter discriminador y excluyente de las políticas migratorias para que viejas situaciones vividas en Europa no lleguen a repetirse como augura el auge de la ultraderecha y la contaminación que sus retóricas provocan en los discursos políticos de todo el espectro electoral europeo, especialmente, del socialdemócrata. El gran tema hoy de la derecha —más que infectada por su sector ultra— para postularse como opción elegida por la ciudadanía europea es el llamado «control de la inmigración», coartada perfecta para incrementar los controles, la vigilancia e incluso la militarización de las fronteras, para reducir la política a mera política de seguridad¹.

Gabriel Bello en torno a mediados de los noventa va a iniciar un periplo en

el que el neopragmatismo de Richard Rorty será, si no abandonado, si relativizado como referencia teórica central para abordar la constelación de problemas suscitados por las éticas y políticas del reconocimiento —Ch. Taylor, I. M. Young, A. Honneth, N. Fraser, W. Kymlicka son algunos de los pensadores señalados—, articulando un proyecto de investigación continuado en torno a las categorías éticas y políticas de identidad, diferencias y alteridad. En 1997 se le otorgó el Premio Jovellanos de Ensayo por *La construcción ética del otro*. A este libro se sumarán una década después *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2006) y *Postcolonialismo, emigración y alteridad* (Granada, Comares, 2007). En estos dos títulos emergerá con fuerza la atención a lo que el autor va a llamar la «vulnerabilidad migratoria». Esta temática sitúa a nuestro autor no como un espectador imparcial de los fenómenos sociales concomitantes a este asunto, sino como un lúcido analista e intérprete del curso de múltiples acontecimientos, tales como la crisis migratoria de los cayucos en nuestras costas canarias —muchos de nosotros tomamos conciencia así de nuestra condición africana y fronteriza—, sino también de las articulaciones de los «discursos del miedo»² generados fundamentalmente por los medios de comunicación y nuestra clase política, una clase más bien falta de ilustración moral que propuso hasta la intervención de la Armada para defender nuestras costas de la «invasión». Un repaso por la hemeroteca confirmará los excesos a los que se llegaron.

Gabriel Bello atiende así, también, a un claro déficit de la ética aplicada, y no sólo de la hispanohablante, ya que los textos dedicados a la ética de las migraciones son escasos y la atención al fenómeno se ha nutrido de los enfoques de la filosofía del derecho —enfaticando el papel de los derechos humanos— y de la filosofía política —en torno al concepto de ciudadanía—, así como de una ciencia social no siempre suficientemente crítica que, en ocasiones, se conforma con el recurso al descriptivismo y no enfrenta los retos normativos y axiológicos que una ciencia social crítica tendría que enfrentar.

Pues bien, Bello afronta lo que voy a llamar la cuestión normativa y la cuestión axiológica en el análisis ético-político de las migraciones. Lo relativo a restricción de derechos y ciudadanía, veremos, está fundamentado en la infravaloración de los otros y otras migrantes, por lo tanto, existe una retroalimentación entre estos planos que arruina la proclama humanista y universalista dejándola en mera retórica. Sus aportes han tenido eco en revistas sensibles al debate público en torno a este asunto como *Claves de la Razón Práctica* y, en Canarias, en *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*. En la organización del libro nos hablará de *Marcos* (básicamente de análisis, en el que destaca el referente de la ética de la alteridad) y *Fronteras* (en el que se dirime no sólo lo relativo a las de la Fortaleza Europa y a nuestra autoconciencia periférica y liminar, sino, también, la crítica al universalismo y al humanismo por servir de tapaderas hipócritas y cínicas al servicio de la exclusión); *Valoraciones* (en donde se enfrenta la infravaloración y sobrevaloración identitaria al hilo de la antropología normativa del etnocentrismo a la vez que se analizan las estrategias, por ejemplo, de deshumanización de Oriente, y de demonización de Occi-

dente) y, finalmente, una sección titulada *Futuros* en la que se discute fundamentalmente de las buenas intenciones neocosmopolitas impulsadas por el fenómeno migratorio y del hecho de que tales buenas intenciones se estampen contra «el muro del capital».

Voy ahora a presentar tan sólo algunas vetas del trabajo de Gabriel Bello en torno a la cuestión normativa que me señalará el campo de los derechos humanos y de la ciudadanía, y, posteriormente, haré lo mismo con la cuestión axiológica en la que se juegan, entre otras, las estrategias de demonización y deshumanización.

La cuestión normativa

¿Humanidad *de facto* es igual a ciudadanía? Bello saca consecuencias de esta igualación que supone que los derechos de los individuos están sólo en realidad protegidos por aquellos Estados nacionales que los reconocen como ciudadanos, como miembros de una comunidad política. El Estado-nación debe, además, funcionar, esto es, no ser identificado con lo que hoy se llaman Estados fallidos. Se hurga, pues, a este respecto, en la llaga que detectara Hannah Arendt tras la Segunda Guerra Mundial al considerar el carácter general y abstracto de unos derechos humanos que no protege y salvaguarda nadie y que saltaban a la palestra de la mano de los apátridas y refugiados.

Hoy, más de medio siglo después, tal brecha es igualmente notable con respecto a inmigrantes «ilegalizados», refugiados y desplazados por diversas causas —violencia, deterioro o catástrofe ambiental o pobreza y falta de oportunidades vitales—. Pero es aún más lacerante puesto que ocurre enmarcado en un proceso de globalización en donde capitales y mercancías surcan aire, mar y tierra sin fronteras y sin obstáculos mientras que

los llamados «recursos humanos» quedan coagulados en las fronteras políticas. Bello atiende al caso Europa en el que hoy vivimos un momento especialmente álgido de tensiones. Frente a la lógica supranacional de la (des)regulación económica y al mandato global de los mercados, las migraciones operan «renacionalizaciones» —véase lo ocurrido recientemente en Ventimiglia, entre Francia e Italia, a propósito del incremento de los refugiados tunecinos—, expulsiones de los más antiguos europeos que se conozcan —los gitanos rumanos o romaneses, en Francia—, amén de servir de excusa a una militarización tecnificada llamada Frontex o a políticas neocoloniales que, a cambio de ayuda al desarrollo, truecan el ser responsables del control de sus poblaciones para que no inicien la odisea migratoria —el pacto Berlusconi-Gadafi ha quedado a la luz últimamente, pero no hay que olvidar el que el gobierno Zapatero ha suscrito con Senegal y Mauritania—. Asimismo, el autor se hará eco de la «franqueza» de la Ley anti-inmigración suscrita en Arizona en la que la detención racial de los mexicanos y latinos se hacía procedimiento ordinario, rizando el rizo de la criminalización de la inmigración.

Marcos y Fronteras, ambas secciones, nos señalan la inadecuación tanto de nuestros enfoques analíticos de la cuestión como lo que podríamos llamar la obsolescencia de unas demarcaciones territoriales, que operan sobre todo en los aeropuertos y que recurren materialmente a las vallas y a los muros. Todo ello atiza, como dice Bello, la desconfianza y el miedo que crea una nueva modulación del apartheid referido al extranjero o al otro, al otro culturalmente extraño. Este miedo y esta desconfianza son el combustible de las políticas de la ultraderecha europea, que llega hasta el confín de Finlandia, basadas en las premisas neorracis-

tas y en la hipocresía del no querer reconocer la necesidad que las economías europeas tienen de los y las que vienen de fuera. Sólo por poner un ejemplo, desde la perspectiva de género, el envejecimiento de la población europea genera una amenaza de tormenta, así lo dice la economista Amaia Pérez Orozco, una tormenta en torno a los cuidados, antes privatizados en el hogar y privativos de las «tareas» femeninas, y nunca socializados en los términos del Estado del Bienestar. Las mujeres foráneas cubren estas necesidades en lo que ahora se teoriza y describe como las cadenas globales de cuidado, como la globalización de un cuidado sexualizado y racializado.

Frente a la respuesta timorata de la desagregación de derechos —sociales, políticos, civiles— para los extranjeros, residentes y otras categorizaciones, parece urgente expandir el paraguas de la ciudadanía protectora a la vez que nos invitamos a repensar y a recrear las comunidades políticas como multi-interculturales y/o como desterritorializadas y deslocalizadas. Dejemos, no obstante, para más tarde el tema del neocosmopolitismo y sus quizás vanas esperanzas.

La cuestión axiológica

La anteriormente referida restricción de derechos, por ejemplo, en la forma de campos de internamiento, la denegación de la reagrupación familiar, o la deportación está puesta sobre la mesa, esa deshumanización de baja intensidad, para diferenciarla de la vocación exterminadora —Bello analiza los casos históricamente recientes de los genocidios bosnio y tutsi al tratar de la demonización consecuente de serbios y hutus— se fundamenta, no obstante, en juicios axiológicos sobre las identidades y las diferencias.

Bello nos refiere como Oriente y Occidente son demarcaciones, no sólo míticas, sino asimétricamente mitificadas. La deshumanización de Oriente, en la línea trazada por E. Said, se alimenta de los actuales discursos mediáticos acerca del terrorismo y el islamismo fundamentalista. Utiliza especialmente la vestimenta de unas pocas mujeres inmigrantes para estigmatizar la cultura y la religión de los otros. Nada se dice de que la mayoría de las mujeres migrantes se adhieren a un modo de vida igualitario y no dudan en romper con sus comunidades de origen. Cabe resaltar, como guinda del pastel, la enorme sorpresa que se han llevado, que nos hemos llevado todos en Occidente, a causa de las liberales revoluciones de Egipto y Túnez, ahora de Yemén, Libia y Siria, teñidas desgraciadamente de sangre, cuando la democracia y las libertades son las vindicaciones que señalan a los corruptos tiranos tan complacientes con los intereses norteamericanos y europeos.

Al abordar Bello las *valoraciones*, la cuestión axiológica, se encadena a la denuncia de un universalismo traicionero y traicionado, cómplice de sus usos y abusos bastardos, usurpadores. Se apunta aquí al descrédito de un humanismo que, autocontradictoriamente, es excluyente y segregador al albergar una antropología normativa etnocéntrica, sexista y heterosexista. De la mano de la inspiración de la última Judith Butler, levinasiana ella misma en *Vida precaria* y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*³, se plantea la cuestión del valor diferencial de las vidas, de qué vidas deben ser lloradas y cuáles son entregadas al entierro del olvido sordo. La sobrevaloración de la identidad occidental, imperial, podríamos decir, genera violencia. Una violencia, fáctica, reglamentada y/o simbólica que se ceba con la vulnerabilidad migratoria de los que osan venir a vivir con

nosotros. El sistema demanda «trabajadores/as champiñón», que no tengan vínculos familiares, ni lealtades culturales o religiosas, ni querencias, meros recursos humanos. Deshumaniza al venido de fuera fundamentando su desprotección en cuanto a derechos, su limitadas oportunidades, con la falaz coartada de su infravaloración, de la consideración negativizadora de su diferencia.

La ética de la alteridad se troca en hilo de Ariadna en el laberinto migratorio de significados y significantes que desbroza Gabriel Bello. Tras la clara denuncia de las estrategias excluyentes y segregadoras de la xenofobia y el neorracismo se delinea la tarea de pensar, a partir del presente, el futuro, las vías posibles.

*Futuros: el debate en torno al
neocosmopolitismo*

Si algunos, como E. Vitale hablan de la posibilidad, de la deseabilidad, de una revolución migratoria global, Bello, aferrado al principio de realidad, como anticipábamos, nos hace toparnos con el «gran muro del capital». Desde hace unos años algunos somos conscientes de que el marco de la justicia social, que ha pretendido barrer de escena el neoliberalismo —labor esta que continúa con los famosos recortes de recortes a los que obligan los mercados para nuestro país y la periferia europea—, es imprescindible para el abordaje realista de las migraciones. La mayor parte de las migraciones está motivada por la pobreza y por la falta de oportunidades. La conexión entre ausencia de «desarrollo» y migraciones es una conjunción sólida que pugna por encontrar un lugar en los discursos de la justicia global o en las teorizaciones de las escalas de la justicia.

La obturación de los llamados «flujos migratorios» es una incoherencia

soberana de la misma globalización que en su parcialidad asimétrica selecciona y deja pasar los que S. Castles llama los flujos buenos y pone taponés a los flujos malos⁴. Capitales —o deudas e hipotecas empaquetadas como productos financieros derivados—, mercancías, informaciones así como los valores occidentales de la sociedad de consumo son, literalmente, sin fronteras. Los ciudadanos del norte, ya sea como turistas, ingenieros o ejecutivos, hemos hecho de la movilidad un valor señero de la globalización. Del lado indeseado y estigmatizado aparecen los trabajadores y trabajadoras no cualificados y los valores no occidentales, sus diferencias culturales, étnicas o religiosas. La criminalización se ceba con estos últimos. El «delito» consiste en no estar donde supuestamente se debiera, en su propia «casita». El derecho a la libertad de movimientos, un derecho tan, tan liberal, uno de los que enseñoreó Europa en su aventura colonial genocida, vive tiempos sombríos para los desheredados de la Tierra. Se desconoce culpablemente la condición migrante de la humanidad⁵; así la denomina Antonio Campillo.

Las migraciones alientan y radicalizan las paradojas de la injusta globalización neoliberal. Entre ellas voy a señalar dos. En primer lugar, tales paradojas, tales tensiones, nos señalan la necesidad de plantear quizás un nuevo pacto keynesiano global haciendo, por ejemplo y entre otras medidas, que las transacciones de capitales paguen una insignificante tasa Tobin. Nos plantean la necesidad de universalizar de facto los derechos económicos y sociales para que entren en el núcleo duro de los derechos humanos. En suma, nos ponen ante la necesidad de arbitrar, con medidas concretas, la justicia global y desarbolar el injusto orden institucional económico que domina el planeta. En segundo lugar, nos indican

que debemos repensar el alcance y la amplitud de la comunidad política. El régimen cosmopolita o neocosmopolita exige democracia, una democracia que requerirá de su ajuste a un multidimensional modelo de escalas de la justicia —local, nacional, supranacional (europeo o andino, pero, por qué no, mediterráneo), global—. Requiere que la política gobierne a la economía mundial y no al revés como ahora es el caso.

Gabriel Bello desconfía de la entraña mítica de los neo-cosmopolitas, un nutrido grupo de gentes con buenas intenciones, pero habitados por esperanzas vanas. El caso es que el neocosmopolitismo no pone el cascabel al gato, al gato del capital global que sigue generando asimetrías en cuanto a derechos y valoraciones. Pero, además, no tiene la fuerza autocrítica para revelar las hipocresías y artimañas cívicas que hacen que convivan las proclamas universalistas y humanistas con los tan conocidos dobles raseros de medir.

Desde mi punto de vista, recuperar el marco de la justicia social y radicalizar el paradigma de los derechos humanos para que incorpore con garantías los derechos económicos y sociales es imprescindible para desbrozar los inciertos futuros en los que la xenofobia y el racismo son alentados por los defensores del gran capital, por los *think-tanks* del neoliberalismo. La subida de la ultraderecha, y de los Sarkozys, Berlusconi y Cameron, no augura nada bueno en una Europa que cada vez se vive como más provinciana —entonando los insolidarios sonos del nacionalismo— y menos cosmopolita. El debate ético y político —amén del debate teórico— en torno a las migraciones en la era de la globalización está servido.

María José Guerra
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ Para una visión sobre este asunto, L. Waquant, *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*, Barcelona, Gedisa, 2010.

² R. F. Rodríguez Borges, *El discurso del miedo. Inmigración y prensa en la Frontera Sur de la Unión Europea*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

³ J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006; *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.

⁴ S. Castles, *Globalization and Migration: some pressing contradictions*. Texto del discurso inaugural presentado en la reunión del Consejo Intergubernamental del MOST, 16 de junio de 1997. Se puede consultar en <http://www.unesco.org/most/news9e4.htm>. Acceso 28 de abril de 2011.

⁵ A. Campillo, «Nómadas Cosmopolitas», en *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*, n.º 28, pp. 11-22.

IGUALDAD SIN JUSTICIA: LOS LÍMITES DE LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES

ÁNGEL PUYOL: *El sueño de la igualdad de oportunidades*, Barcelona, Gedisa, 2010, 221 pp.

La igualdad de oportunidades es, sin duda, la forma predominante de justificar las desigualdades socioeconómicas en las sociedades democráticas modernas. No obstante, este ideal igualitario está marcado por una persistente ambigüedad. La apertura de las posiciones sociales a la ambición y el talento de los individuos, con independencia de sus circunstancias sociales o personales, puede concebirse en un doble sentido. O bien como una forma de emancipar a los individuos de tales circunstancias, de manera que puedan hacerse dueños de su destino y formar la concepción del bien que mejor se ajuste a su individualidad; o bien como una forma de permitir que los mejores lleguen a los puestos de mayor poder y prestigio, de manera que nadie con el suficiente talento y motivación se quede privado de llegar a los puestos sociales más elevados por causas ajenas a su voluntad. En el primer caso, el objetivo es el desarrollo más completo posible de los individuos; en el segundo, en cambio, el fin es lograr el esquema social más eficaz y eficiente posible. Si

se subraya el primer sentido, la igualdad de oportunidades es un ideal igualitario, ajeno a la competitividad social; si se subraya el otro, en cambio, las oportunidades iguales implican un ideal meritocrático.

Ambos aspectos van siempre juntos en la propia estructura de la igualdad de oportunidades. Aparentemente se necesitan, pero hay razones para dudar de su compatibilidad. En efecto, no podemos renunciar a la productividad (y, por tanto, a la competitividad social) si queremos que el Estado promueva las mejores condiciones socioeconómicas para el desarrollo de los individuos. Y una meritocracia «justa» (es decir, neutral, basada exclusivamente en el talento y la ambición de los individuos) es el mecanismo más eficaz y eficiente para lograr ese nivel de riqueza y bienestar. Sin embargo, en nuestras democracias la meritocracia se suele considerar como un fin en sí mismo, desconectado del ideal emancipador al que supuestamente debería servir. Como consecuencia, la igualdad de oportunidades acaba convirtiéndose en una pantalla o señuelo ideológico tras el cual se perpetúa la férrea jerarquía social que subyace a la igualdad de ciudadanía.

Éste es el estado de la cuestión del que parte *El sueño de la igualdad de oportunidades*, el último libro de Ángel Puyol, donde el autor denuncia precisamente «las confusiones y ambigüedades» que impiden a la igualdad de oportunidades cumplir con lo que se espera de ella. El argumento que desarrolla Puyol en su libro es complejo. En lo que sigue esbozaré brevemente su estructura, para luego terminar analizando críticamente la solución que él aporta para superar tales dificultades.

1) *Igualdad de oportunidades y neutralidad política*. La igualdad de oportunidades pretende ser un principio de justicia neutral respecto a las distintas concepciones del bien de los individuos. Ahora bien, en línea con este requisito, cabe distinguir dos versiones de la igualdad de oportunidades: una igualitarista o sustantiva, y otra meritocrática o meramente formal. Puyol critica ambas versiones, aunque, en mi opinión, es más clara la objeción a la segunda que a la primera. Si nos centramos en el principio de los igualitaristas liberales, las oportunidades que se tratan de igualar son «opciones de libertad» (p. 149), cuyo valor reside en que «con ellas elegimos un modo propio de vivir, un proyecto personal de vida buena» (p. 148). En este sentido, el Estado liberal es un marco neutral donde los individuos pueden elegir libremente su concepción del bien. Sin embargo, señala Puyol, el Estado de las oportunidades iguales no puede ser neutral, puesto que las oportunidades no pueden definirse sin presuponer una cierta idea de lo que es el florecimiento humano. La idea liberal de oportunidades iguales viene asociada con un ideal de persona, el cual representa «una visión ética de la naturaleza humana que limita el valor de la libertad de elección a una teoría moral sobre qué es valioso obtener» (p. 158).

En mi opinión, Puyol está en lo cierto al señalar la justificación no neutral sobre la que reposan las exigencias de la justicia liberal, pero no creo que de ahí podamos deducir que el antiperfeccionismo liberal esté basado «en una confusa asociación de libertad y neutralidad» (p. 157). Según yo lo entiendo, el «perfeccionismo débil» no es sino la justificación ética del antiperfeccionismo liberal. En realidad, el Estado liberal no es antiperfeccionista porque no promueva ningún conjunto de opciones vitales intrínsecamente valiosas, sino porque deja que la determinación de dichas opciones se realice en la sociedad civil, fuera del aparato coercitivo del Estado. Otra cosa muy distinta es lo que ocurre con la supuesta neutralidad de la igualdad meramente formal de oportunidades, la cual no está al servicio de la autorrealización de los individuos, sino de la eficiencia económica y el bienestar social.

2) *Igualdad de oportunidades y responsabilidad*. Otro de los ejes que vertebran la crítica de Puyol es el que gira en torno a la noción de responsabilidad individual. En este caso, como en el anterior, el argumento de Puyol es incontestable cuando se trata de la versión meritocrática de las oportunidades iguales. En una sociedad meritocrática, hacer a los individuos responsables de su destino genera la paradoja siguiente: «la igualdad de oportunidades acaba responsabilizando a los individuos del resultado desigual de las preferencias y elecciones personales que inevitablemente se forman en contextos previos de desigualdad inducidos por la misma igualdad de oportunidades» (p. 166). Al fin y al cabo, el objetivo último de este principio no es la desaparición de las desigualdades socioeconómicas, sino su legitimación de acuerdo con el talento y el esfuerzo. Y esos resultados desiguales son oportunidades desiguales para la siguiente gene-

ración, donde los individuos adaptarán sus preferencias a las nuevas desigualdades así legitimadas. Sin embargo, según Puyol, los efectos de esta paradoja también salpican al igualitarismo liberal (p. 166). De este modo, el autor llega a la conclusión de que la igualdad de oportunidades debe completarse, si deseamos que alcance su objetivo de justicia social, con la garantía de una cierta igualdad de resultados en los «bienes fundamentales». Lo cual nos conduce al tercer y último punto que nos habíamos propuesto tratar.

3) *De la igualdad de oportunidades a la igualdad de resultados.* La última paradoja que vamos a analizar aquí se desprende de la anterior y se podría enunciar así: la auténtica igualdad de oportunidades, cuanto más se aleja de la meritocracia, más se acerca a la igualdad de resultados (p. 18). La razón es que desde «la auténtica igualdad de oportunidades», es prácticamente imposible encontrar alguna diferencia que justifique moralmente la desigualdad de acceso a los beneficios sociales entre los individuos. Puyol especifica su propuesta al ceñir la igualdad de resultados a la garantía de «un bienestar y unos logros básicos sea cual sea la responsabilidad individual» (pp. 171 y 178-9). En su propuesta, no se trata de eliminar el principio de responsabilidad personal, sino de atemperarlo con un principio de responsabilidad social que asegure que ciertos «bienes fundamentales de la vida» se distribuyen con la máxima igualdad posible.

Como ya he dicho, creo que las críticas de Puyol son más eficaces contra la versión meritocrática de la igualdad de oportunidades que contra la versión igualitarista. El autor critica la versión formal o meritocrática de la igualdad de oportunidades por dejar a su suerte a los perdedores en la competición social. Y

por eso defiende una igualdad de recursos en los bienes básicos. Sin embargo, los esquemas de justicia de un Rawls o un Dworkin ya cumplen esa función sin tener que acudir a la igualdad de resultados. Si lo que pretende la distribución inicial justa es, como defienden los igualitaristas liberales, mitigar las desigualdades inherentes en las circunstancias de las personas —a través de algún esquema público de asignación de recursos—, entonces los derechos que se adquieren por esa distribución estarán sujetos a los programas redistributivos que sean necesarios para continuar reduciendo los efectos de esas desventajas con posterioridad. En definitiva, una igualdad equitativa de oportunidades debe tener una aplicación continuada en el tiempo, de tal modo que si alguien, por ejemplo, deja de estudiar a edad temprana, ha de tener siempre abierta la opción de retomar sus estudios; o si deja de trabajar para cuidar a sus hijos, debe tener determinadas facilidades para volver al mundo laboral, etc. No estoy seguro de si deberíamos llamar a esto una igualdad de resultados. Lo que sí parece exigir obviamente es un profundo cambio de mentalidad en nuestras democracias liberales. La auténtica igualdad de oportunidades sólo puede funcionar si se sabe colocar la meritocracia al servicio de la igualdad, sustituyendo el esquema social competitivo por «un esquema que garantiza un ideal de reciprocidad y respeto mutuo» (p. 216). La igualdad de oportunidades sólo puede ser emancipadora si deja de estar al servicio de la meritocracia, y se utiliza para garantizar de manera universal la realización de nuestra capacidad de autonomía moral. Ese cambio de mentalidad pasa, indudablemente, por una cultura cívica vigorosa y exigente en la que los individuos integren los principios de justicia en las decisiones relativas a sus vidas privadas. Lo cual

implica una última invocación a la responsabilidad individual, tal y como la entienden los igualitaristas liberales.

¿Qué ocurre cuando la persona no aprovecha (o no puede aprovechar) sus oportunidades y sufre una posición adversa a causa de sus propias decisiones? Según Puyol, se deben garantizar unos recursos básicos independientemente de la voluntad de las personas. Lo cual, a pesar de su indiscutible bondad inicial, no deja de suscitar problemas. De entrada, surge inmediatamente la cuestión de definir cuáles son esos bienes «básicos». Pero, cualquiera que sea la respuesta a esta cuestión, si el punto de partida no es una situación de igualdad, sino la jerarquía social y económica que legitima la igualdad de oportunidades, entonces la satisfacción de las necesidades básicas por parte del Estado puede llevar al estancamiento de los peor situados. Con sus necesidades cubiertas, y las mejores posiciones ocupadas por los mejor dotados, los que nacen en peor situación no tendrán demasiados alicientes para hacer un esfuerzo y superar sus circunstancias —especialmente si tenemos en cuenta la actuación de las preferencias adaptativas—. En resumen, la pregunta que plantea la solución del autor es ¿qué garantiza que la igualdad de resultados en áreas básicas de la vida personal no agravará aún más la situación de los peor situados? Si la sociedad sigue siendo competitiva y meritocrática, ¿la igualdad de resultados no tendrá el efecto de cerrar el círculo de la desigualdad, haciendo que los individuos refuercen sus prefe-

rencias adaptativas, a la vista de que con esos bienes pueden vivir sin necesidad de esforzarse por superar sus circunstancias?

Y con esto llegamos a la última pregunta que deseo formular aquí, ¿es la igualdad de oportunidades un ideal frustrado? En principio, Puyol parece pensar que sí, de ahí que defienda un esquema de justicia que recupera una cierta igualdad de resultados. En dicho esquema, la promoción de la responsabilidad individual y la lucha contra el infortunio no son los únicos ni los principales objetivos de la justicia distributiva; además, se añaden con singular importancia la promoción de la solidaridad y la lucha contra la opresión. Sin embargo, el propósito que mueve a Puyol a introducir esta corrección no es otro que el de alcanzar el «sueño» de los liberales clásicos: «igualar las condiciones de la autonomía personal» (p. 200). De hecho, la lucha contra la opresión no expresa sino el tradicional combate del liberalismo contra los privilegios de clase, el abuso de poder y, en general, todas las formas de relación social que impiden al individuo elegir libremente el modo de vida que más se ajusta a su personalidad. Por eso, si no lo entiendo mal, aunque las críticas de Puyol desacreditan severamente la versión meritocrática de la igualdad de oportunidades, su propuesta final podría calificarse como una versión igualitarista corregida de dicho ideal.

Mariano C. Melero
Universidad Carlos III de Madrid

ECOLOGÍA Y FEMINISMO: CAMINOS CONVERGENTES

ALICIA H. PULEO: *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 2011.

Solemos celebrar con orgullo el pensamiento ilustrado que sentó las bases de la ética y la política modernas al proclamar las primeras declaraciones de derechos humanos en Inglaterra, Estados Unidos y Francia. Nos sentimos herederos de aquellos ideales y de las luchas que los hicieron posibles, y concebimos nuestro actual trabajo a favor de los derechos humanos como la continuación natural del proyecto ilustrado. Y, sin embargo, olvidamos a menudo que la mayoría de los inspiradores de aquellas declaraciones, como Locke y Rousseau, o sus redactores, como Jefferson, varones blancos occidentales, tan sólo se concedieron derechos a sí mismos, mientras continuaban aceptando la esclavitud de las personas de color, el genocidio de las poblaciones indígenas de América, o la falta de derechos de sus madres, mujeres e hijas. Por supuesto, que los animales de otras especies o la misma naturaleza pudieran necesitar alguna protección sólo les hubiera parecido una broma. Con la idea de los derechos humanos se había inventado una fórmula eficaz para ordenar el Estado y proteger a los ciudadanos de la injusticia, pero esos varones blancos se la reservaban para sí mismos como un privilegio. Y con él, la justificación para continuarse beneficiando de la explotación de todos aquellos seres que quedaban fuera del círculo de la moral.

Desde entonces, no sólo debemos trabajar por continuar el proyecto ilustrado, sino también por derribar la idea de que los derechos son un privilegio del que sólo se puede gozar si se ha nacido

con determinadas características. La más terrible forma de discriminación es la que se basa en la naturaleza del otro, la que expulsa del círculo de la moral a quienes, por nacimiento, son miembros de un determinado sexo, una raza, una especie, pues esos rasgos no dependen de la voluntad del individuo. Precisamente por eso es la forma de discriminación más eficaz: el otro no podrá nunca, por muchos méritos que acumule, ingresar en el club de los privilegiados.

El *ecofeminismo* es un movimiento que rompe con esa concepción jerárquica que concibe como inferiores a algunos seres y en esa inferioridad justifica su explotación y su maltrato. Y lo hace uniendo la teoría y la praxis del feminismo y el ecologismo, entretrejiendo sus denuncias y sus propuestas. Vincula así la explotación de la naturaleza con la subordinación de las mujeres, y propone al mismo tiempo una mejor convivencia entre todos los seres humanos y con el resto de seres vivos.

El ecofeminismo es, a pesar de su capacidad para aunar movimientos distintos y de su enorme potencial crítico, una corriente de pensamiento todavía poco conocida, y por ello hay que agradecer el magnífico libro que aquí presentamos. Alicia H. Puleo es profesora de ética en la Universidad de Valladolid, donde ha dirigido durante más de diez años la Cátedra de Estudios de Género, y es una de las mejores conocedoras de esta corriente. Su libro nos ofrece una mirada global al ecofeminismo, reconstruyendo su historia y sus motivaciones, ordenando sus corrientes internas y sus debates y analizando sus críticas, denuncias, y también ideas y propuestas. El resultado es un libro profusamente documentado, de una erudición asombrosa en

estos tiempos de *Fast Philosophy*, que demanda tomarse tiempo y volver a pensar algunas viejas cuestiones.

El sentido de unir feminismo y ecologismo en un mismo proyecto lo ilustran diversos pasajes del libro, y me permito elegir uno especialmente significativo. Puleo nos recuerda cómo, durante la modernidad, muchos científicos defendían la tesis cartesiana de que los animales no sienten dolor, y por ello realizaban crueles experimentos con animales sin el menor cuidado, pero se encontraban entonces con las críticas de mujeres que se oponían a la vivisección, entre ellas pensadoras de la talla de Anne Conway o Margaret Cavendish. La respuesta de algunos de estos científicos fue que las mujeres, que no son capaces de pensar por sí mismas, *no están capacitadas para comprender que los animales no son capaces de sentir dolor*. Ahí tenemos, sintetizado, en negativo, el porqué del ecofeminismo.

Pero ahora, en pleno siglo XXI, cuando ya sabemos que los *animales no humanos* sienten dolor de forma similar a los *animales humanos*, y que las mujeres tienen la misma capacidad para pensar (o para no hacerlo) que sus colegas varones, ¿qué puede aportarnos el ecofeminismo?

Según Puleo, el ecofeminismo nos ayuda a entender que las injusticias que afectan a unos seres pueden acabar afectando a muchos otros. Cuando Vandana Shiva denuncia las nuevas estrategias de dominación de la naturaleza que las biotecnologías han creado, cuando denuncia las patentes sobre la vida y la creación de plantas transgénicas o semillas estériles, nos muestra que sus consecuencias no afectan sólo a la naturaleza. Campesinos pobres que vivían de sus cultivos tradicionales llevan ahora vidas miserables dependiendo de las semillas que deben comprar cada año a las grandes corporaciones y sufriendo la contaminación creciente y, en esa situación de pe-

nuria, las mujeres pobres son las más vulnerables. Cuando los campesinos ya no soportan la situación y emigran a la ciudad, desaparecen al mismo tiempo una cultura y un ecosistema, con las especies que lo habitaban. En su lugar se expanden las ciudades con sus barrios interminables de chabolas, y aumenta la brecha entre ricos y pobres. La soberanía alimentaria, la diversidad cultural y la biodiversidad desaparecen a la vez. La vida pasa a estar patentada, gestionada y administrada por un reducido núcleo que acumula cada vez más poder.

Si el ecofeminismo nos permite interrelacionar formas diversas de injusticia, también nos ayuda a mejorar las estrategias de lucha contra ellas. El ecologismo le muestra al feminismo que la desigualdad entre hombres y mujeres no es un problema aislado, sino parte de un problema mayor que hay que abordar de manera global: las jerarquías entre seres vivos que convierten a unos pocos privilegiados en sujetos y al resto en instrumentos a su servicio. En contrapartida, el feminismo ofrece ideas que pueden ser fértiles para el pensamiento ecologista, como son la crítica al patriarcado y la defensa de los valores tradicionalmente femeninos del cuidado. Además, el feminismo también ayuda al movimiento ecologista cuando le revela que en él se repiten prácticas sexistas y se perpetúan los roles tradicionales, con una estructura que consiste en una mayoría de activistas mujeres y una cúspide de dirigentes varones.

Así pues, el ecofeminismo puede ser una estrategia fértil para una época de problemas globales y transversales. Sin embargo, en su defensa, Puleo advierte también de sus posibles peligros. Lo serían caer en esencialismos o en místicas de la femineidad y su identificación con la naturaleza, en ideales de las mujeres como salvadoras o como víctimas. La autora sortea lúcidamente esos riesgos

desarrollando un ecofeminismo crítico que defiende, ante todo, al individuo y su libertad. Así, no se precipita tampoco en ese ecologismo holista que sacrifica la individualidad en nombre del todo, sino que defiende plenamente al individuo, ya sea un ser humano o un animal, como centro de la ética. Puleo construye su ecofeminismo crítico discutiendo con los ecofeminismos europeos, norteamericanos o asiáticos, debatiendo con Vandana Shiva, Karen Warren, Val Plumwood o Carol Adams, y concediendo una atención especial al diálogo con Latinoamérica, donde se están aunando ideas feministas, ecologistas y sociales.

Una de las ideas más interesantes que recorre el libro es la íntima relación entre la represión sexual de las mujeres, una de las formas básicas de dominación, y el problema de la superpoblación humana, una de las principales causas de la crisis ecológica. Puleo denuncia los paralelismos entre el dominio patriarcal del cuerpo de las mujeres para controlar el sexo y la reproducción, con el dominio de la fertilidad de la naturaleza. Hoy en día ese dominio sigue en vigor en la mayoría de culturas, y se incrementa con los integristas religiosos que reprimen la sexualidad para reducirla a la heterosexualidad con fines reproductivos, e imponen como función de las mujeres tener el mayor número posible de hijos, lo que reduce la identidad y libertad de las mujeres, y al mismo tiempo acarrea consecuencias ecológicas muy graves. Tan sólo cuando las mujeres asuman el control de su reproducción podrán ser realmente autónomas y al mismo tiempo frenar la superpoblación del planeta, una idea que ya defendía Françoise d'Eaubonne, la filósofa que en 1974 acuñó el término *ecofeminismo*.

Pero el libro no sólo aborda problemas tan complejos y globales, sino también algunas cuestiones más concretas y cercanas. Uno de los pasajes más creativos aplica la

perspectiva ecofeminista al estudio de la tauromaquia, un fenómeno que ha sido escasamente abordado por la filosofía, y que realmente necesita de un análisis crítico. La perspectiva de Puleo resulta ser profunda, pues revela la tauromaquia como un ritual de crueldad hacia los animales del que se excluye a las mujeres, y que por tanto sintetiza como pocos elementos de nuestra cultura ese patriarcado que somete o excluye todo cuanto es diferente.

Contra estas y otras formas de injusticia propone Puleo la ética del cuidado desde una posición no eliminacionista. Tradicionalmente ha sido considerada una forma menor de la ética, puesto que es más frecuente entre las mujeres y no se la concibe como una aportación productiva; pero la autora subraya que, sin todas esas mujeres que cuidan de sus familias, de niños, ancianos o enfermos, nuestra sociedad no podría mantenerse. La autora reivindica el valor del cuidado como teoría moral, complementaria a las teorías de la justicia, así como su conexión con el pacifismo y su papel en la construcción de una sociedad menos agresiva y competitiva. Sin embargo, reconoce que no funcionará si tan sólo son las mujeres las que ofrecen cuidado.

Algunos estudios económicos hablan ya de una *deuda de cuidados*, es decir, de que las mujeres ofrecen más cuidado del que reciben, y de que además este cuidado no se reconoce ni se retribuye. Se da así una situación profundamente injusta. Normalmente, lo que concede a los varones la libertad de dedicarse a actividades productivas, reconocidas y valoradas, es la entrega de las mujeres a cuidar del hogar, de los hijos, de la alimentación, actividades fuera de toda regulación y consideradas inferiores, porque son tan sólo reproductivas, de mantenimiento de la vida. Así, el patriarcado se declara autónomo, cuando en realidad sólo existe gracias a la naturaleza y al cuidado de las

mujeres, a las que, en vez de ofrecer reconocimiento y agradecimiento, considera inferiores y legítima así su explotación, relegándolas a meros instrumentos.

Contra esta situación, algunas mujeres desarrollan una actitud que, llevando al límite las exigencias del patriarcado, a la vez demuestra su sinsentido y lo desborda. Puleo analiza esa actitud y afirma que puede describirse como una *huelga de celo* implícita o inconsciente al patriarcado. Si el cuidado es la función de las mujeres, lo que hacen algunas de ellas es, en vez de dirigirlo *hacia arriba*, hacia los varones que pueden gracias a él dedicarse a sus actividades productivas, dirigirlo *hacia abajo* en la supuesta jerarquía de los seres, es decir, hacia los animales. Redirigir de ese modo el flujo del cuidado es un desafío al orden jerárquico del patriarcado, y una buena señal de su efectividad se halla en la profunda irritación que provoca. Cuando una mujer decide ofrecer su cuidado a animales, recibe siempre la acusación de perder el tiempo con seres inferiores. Su opción se juzga como una triple traición: a la función reproductiva de las mujeres, al orden patriarcal, e incluso a la especie. Y eso que irrita a los defensores del patriarcado, es una liberación para las mujeres, porque el cuidado que ofrecen a los varones refuerza aún más la jerarquía androcéntrica y antropocéntrica, mientras que el cuidado

que ofrecen a los animales la cuestiona. Y por supuesto, reciben además la compensación de que ese cuidado sí es agradecido por el animal. En realidad, desde hace milenios, muchas mujeres han redescubierto una y otra vez, generación tras generación, que su vida es mejor en compañía de animales y de la naturaleza, y muchas pensadoras han defendido esa opción, como Marguerite Yourcenar o Doris Lessing.

El libro no es un mero análisis teórico, sino también una propuesta práctica. La autora nos propone trabajar, desde lo mejor de la Ilustración, contra la dominación de cualquier ser humano; defender los derechos de las mujeres, en especial derechos sexuales y reproductivos; valorar las prácticas del cuidado; y defender otra relación con los animales y la naturaleza. Contra el neoliberalismo económico que destruye la diversidad cultural y la diversidad biológica, defender una reconciliación del ser humano consigo mismo y con sus raíces naturales, con otras formas de vida, y también entre los sexos y las diferentes opciones de vivir la sexualidad. Así, el libro nos da la esperanza de que tenemos los conocimientos y las estrategias para crear un futuro más justo. Ese *otro mundo posible* que le da título.

Marta Tafalla

Universidad Autónoma de Barcelona

CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS A TRAVÉS DE LA HISTORIA, LA LITERATURA Y LA HERMENÉUTICA

SAN MARTÍN, J. y DOMINGO MORATALLA, T. (eds.): *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, 364 pp.

Tras la publicación de *Las dimensiones de la vida humana*, Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla nos ofrecen una nueva compilación de artículos: *La imagen del ser humano. Historia, litera-*

tura y hermenéutica. Nuevas reflexiones sobre la vida humana a partir de las tres vertientes diferenciadas y recogidas en el título del libro, que culminan con una última parte dedicada a la antropología filosófica de Merleau-Ponty con motivo del centenario de su nacimiento —recordemos, al respecto, que este libro forma parte de una trilogía que tiene su origen en el VIII Congreso de Antropología Filosófica organizado por la SHAF en el año 2008—.

La primera parte del libro, «Antropología filosófica e historia», intercala reflexiones generales en torno a la antropología filosófica y la filosofía de la historia con imágenes del ser humano en diferentes momentos de la historia de la filosofía. De este modo, podremos reflexionar sobre el estrecho vínculo existente entre las diferentes concepciones de la historia —historia universal, historia social, historia cultural— y el humanismo, pues, como nos dice Jacinto Choza, «el humanismo implica una concepción de la historia y las concepciones de la historia implican una concepción de lo humano» (p. 18) o, con Elena Monzón, investigar las posibles relaciones —asociación, yuxtaposición y consecuente conflicto o, por el contrario, disociación— de la idea antropológica (antropología filosófica) y la idea histórica del ser humano (filosofía de la historia); al tiempo que muchos otros autores nos llevarán a profundizar en aspectos reveladores —y en ocasiones desconocidos, pero relacionados todos ellos con la imagen del ser humano— de otros tantos filósofos.

Sirva para ilustrar de modo muy esquemático —y pidiéndole de antemano excusas a todos los colaboradores de este libro por la brevedad dedicada, consecuencia de las exigencias formales propias de una reseña de este tipo, que no permite hacer honor a la complejidad de

sus planteamientos— las siguientes síntesis: la aproximación al concepto gramsciano de «sociedad civil» desde una perspectiva antropológica (Joaquín Gil y Ramón Andrés Feenstra), entendiéndola no sólo como medio donde comprender los mecanismos de dominación sino también como espacio donde puede nacer una tendencia antihegemónica, concepción que implica una idea concreta del ser humano como agente del cambio; la exposición de las razones que Lauth encuentra en la filosofía de Fichte (Juan J. Padial) para afirmar que Shakespeare, Jacobi o Dostoievski «conocieron proféticamente» al comprender un fenómeno histórico concreto que concierne a la génesis de la moderna individualidad; la descripción de la imagen de ser humano ofrecida por el cinismo antiguo (Montserrat Laguzzi) como animal racional que aspira a la *autarquía*; la lectura antropológica de la obra de Max Weber y la relación entre la sociología comprensiva de este autor y la filosofía de los valores de Scheler; la interpretación de la desesperación en Kierkegaard (Montserrat Negre) como una enfermedad constitutiva del ser humano —consecuencia de la discordancia entre el cuerpo mortal y el cuerpo inmortal—, cuya única cura reside en la potencial capacidad del individuo de enfrentarse a esta enfermedad a través de su libertad; la meditación kantiana sobre el animal (Nuria Sánchez) como un ser capaz de representaciones empíricas, pero carentes de unidad por la ausencia de la apercepción trascendental (falta de conciencia del «yo» en el ámbito animal); la consideración de la influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling en R. W. Emerson (Fco. Javier Irisarri), que lleva a este último a entender la naturaleza como un organismo autoorganizado —dentro del cual se halla inserto el hombre— y a promover

la conservación de la naturaleza, al ser esta última fuente de felicidad humana (bases antropológicas del actual ecologismo); la reflexión sobre la apercepción trascendental en la *KrV* (Juan Manuel Romero) como un intento de rescatar lo trascendental en la *KrV* para garantizar la coherencia explicativa de la misma, a través de contribuciones y reflexiones de McDowell, Husserl y Heidegger; y, por último, la explicación de las relaciones interpersonales —eje de la antropología de Jaime Bofill— como lugar privilegiado para la experiencia ética y metafísica así como lugar de encuentro con Dios (Francisca Tomar).

La segunda parte, «Antropología filosófica y literatura», nos permitirá acercarnos a distintas concepciones antropológicas a través de la literatura. «La literatura, como instrumento privilegiado de representación y mediación simbólica, es uno de los materiales con los que necesariamente ha de contar la antropología filosófica en su tarea de acometer un estudio crítico y riguroso de la realidad humana» (p. 168), explica David Sánchez Usanos. Razón por la cual, este autor estudia el ambiguo papel que Fredric Jameson le concede a la literatura de su tiempo como símbolo y síntoma de la época postmoderna.

Con este mismo *leitmotiv* podremos disfrutar de nuevas lecturas e interpretaciones de grandes y pequeñas joyas literarias. Y, así, descubrir en *Memorias de subsuelo* de Dostoievski (Joan B. Llinares) una fuerte crítica a las tesis antropológicas de la obra *¿Qué hacer?* de Chernishevski —consecuencia del iluminismo, el determinismo y el utilitarismo racionalista de este autor—; explorar las relaciones entre el maltrato al cuerpo y el nacimiento de una moralidad, que permite la supervivencia de los degenerados y enfermos, en la crítica a la religión de Nietzsche (Verónica Rosillo); interpretar

la concepción aristofánica del amor a través del mito de los andróginos —ofrecida en *El banquete* de Platón como alternativa a la tesis defendida por Diotima/Sócrates— (Ivan Dragoev), según la cual el amor es un fenómeno constitutivo del ser humano que fundamenta su naturaleza simbólica; releer *Amor y Pedagogía* de Unamuno (Jaime Vilarroig) y comprender la necesaria articulación entre la mirada científica y la mirada poética; comprobar la imagen del hombre moderno reflejada en los *Ensayos* de Montaigne (Vicente Raga), contraria al paradigma aristotélico y a la tradición escolástica; liberar a *El Extranjero* de Camus (Jorge Bayona) de la acusación de Said y O'Brien como novela al servicio del colonialismo francés; profundizar en la tesis defendida por Henri Michaux (Antonia Castilla) de la poesía como impugnación de la naturaleza humana, al ser aquella la forma más rica de comunicación humana; emocionarnos con la necesidad de afecto y amistad del ser humano a través de los relatos de *Peter Pan* y *El Principito* (Ruth Calvo); y evidenciar con la lectura de *El viejo y el mar* de Hemingway (Sebastián Gámez) la conformación de la identidad personal a través de cómo uno se percibe a sí mismo a través del niño y de las imágenes que de nosotros tienen otros a los que amamos y respetamos («las voces ausentes»).

Para justificar la tercera parte de este libro, «Antropología hermenéutica: Gadamer y Ricoeur», podemos remitirnos al último artículo de la misma, donde Gabriel Almazán introduce el estudio de una antropología del deseo de la mano de Ricoeur y Gómez Caffarena —antropología que tendría como eje el deseo, considerado como elemento fundamental de la naturaleza humana—, del siguiente modo: «Hablar sobre la filosofía hermenéutica es hablar de un rodeo cauteloso

por los símbolos que en su ejercicio va configurando cierta antropología y, con ella, atisbando el inicio de una posible ontología» (p. 302).

Por ello, en esta tercera parte se nos ofrecen distintos estudios a través de los que ambas corrientes filosóficas se fusionan para la configuración de una «antropología hermenéutica». Si bien el título de esta parte alude a dos hermeneutas paradigmáticos, no serán estos los únicos a los que remiten estas páginas. Junto a estudios concretos como el dedicado a la ética hermenéutica de Ricoeur (Tomás Domingo Moratalla) —orientada y fundamentada en la antropología— a través de los conceptos de «indignación» y «reconocimiento», o la reflexión sobre el problema de la Trascendencia en Ricoeur (Ángel Federico Adaya) y la vía de acceso antropológica a esta, encontraremos otros estudios que ponen de manifiesto paralelismos y similitudes entre diversos filósofos, antropólogos y hermeneutas: la revalorización y reapropiación de la filosofía práctica aristotélica (Gustavo Cataldo) a través de lecciones de Heidegger a las que Gadamer dedica especial atención; los rasgos comunes a la caracterización del ser humano entre Ricoeur, Gadamer y el filósofo canadiense Charles Taylor (Javier Gracia); y, la complementariedad entre los conceptos de «alteridad íntima» de Ricoeur y la «intimidad cósmica» de Pascoas (Adalberto Días). Asimismo, dos artículos centran su interés en diferentes aspectos de Hans Blumenberg: las metáforas (Fco. José Martínez) como producto de la fantasía, que se despliega en el mundo de la vida y que tienen una clara función práctica —a saber, la inserción y orientación del individuo concreto en la totalidad del mundo—, y la configuración de la identidad personal a través de la memoria individual y la hermenéutica del recuerdo (César G. Cantón); sin olvidar el artículo de-

dicado al hermeneuta Clifford Geertz (Enrique Anrubia) y a los obituarios periodísticos y las valoraciones emitidas por detractores y defensores de este antropólogo tras su muerte en el 2006.

Como apuntábamos al comienzo de esta reseña, el libro se cierra con una cuarta parte, «La antropología filosófica de M. Merleau-Ponty en su centenario», que recoge cinco nuevos estudios sobre aspectos fundamentales del pensamiento de este filósofo: la «antropología gestual» (Xavier Escribano), con la exaltación del gesto y la dinámica significativa del cuerpo humano, aspecto fundamental en un sujeto que vive su existencia como ser encarnado; el misterio de la comunicación universal, que suspende la comunicación conceptual y desvela la voz del silencio «que comparte el fondo inmemorial e inagotable, indeterminado pero preexistente, sobre el que reposa el mundo constituido» (Luis Álvarez, p. 332); el estudio de la categoría «esfera pública» de Habermas (José María Muñoz) a la luz de los conceptos de «institución» y «tradición» desarrollados por Merleau-Ponty, los cuales ponen de manifiesto el doble sentido histórico e ideálnormativo de la categoría habermasiana; la verdad esencial que el filósofo francés otorga a las ideas sensibles, en contra de la escisión comúnmente aceptada entre lo sensible y las ideas (M.^a Carmen López); y el estudio de los conceptos de «institución», «sentido», «racionalidad en la contingencia», «universalidad concreta» y, finalmente, la noción de «cuerpo» como conceptos operatorios —siguiendo la distinción de Eugen Fink entre conceptos temáticos y operatorios— de la filosofía de Merleau-Ponty (María del Carmen Schilardi).

Estamos, pues, ante un libro que complementa a su anterior, *Las dimensiones de la vida humana*. Nuevo punto de fuga de la antropología filosófica des-

de el que ahora se proyectan treinta y cinco líneas de investigación inéditas y de vigente actualidad, cuya diversidad y pluralidad, tal como avisan los editores en la presentación, no debe conducir a la perplejidad, pues «cada trabajo es una ventana abierta que permite una mirada sobre el ser humano» (p. 12). Lectura

recomendada, pues no ha de defraudar, a todo aquel lector interesado en la enriquecedora reflexión sobre las experiencias y vivencias concretas del ser humano.

Sonia Ester Rodríguez García
UNED, Madrid

LA GENERACIÓN DEL 56: PROTAGONISTAS Y DISIDENTES

VV.AA.: *La generación del 56*, Edición de Antonio López Pina, Madrid, Marcial Pons, 2010.

Son varios los libros publicados acerca de la generación del 56. Entre ellos destacan las obras de Pablo Lizcano y de Roberto Mesa. En torno a aquellos acontecimientos se han pronunciado en distintos momentos Santos Juliá, al tratar las historias de las dos Españas y Elías Díaz, al dar cuenta de la evolución del pensamiento en la España franquista; han hecho referencia igualmente a aquellos sucesos algunos de sus protagonistas en libros de memorias: entre ellos podemos destacar a Jorge Semprún, Enrique Múgica y Francisco Bustelo.

La novedad de este libro, editado por Antonio López Pina, estriba en dar cuenta de las raíces intelectuales de la oposición al franquismo y de mostrar la proyección en los años de la transición a la democracia de los hombres de la generación del 56.

Comencemos con los hechos. Como es conocido, a partir de una serie de acontecimientos en el mundo estudiantil, se produce un conflicto en la Universidad de Madrid que va a provocar la caída del ministerio de Joaquín Ruiz-Giménez y del rectorado de Pedro Laín

Entralgo. La destitución del equipo aperturista provocará el paso paulatino de aquellos hombres del falangismo al liberalismo, del catolicismo franquista a la oposición democrática. A partir de entonces algunos de los detenidos, como Dionisio Ridruejo, y algunos de los destituidos, como Joaquín Ruiz-Giménez, serán referentes esenciales en la lucha antifranquista y comenzarán a propiciar iniciativas muy relevantes como el encuentro de la oposición del interior y del exilio en Múnich en 1962 y la creación de la revista *Cuadernos para el Diálogo* en 1963. En 1965 la expulsión de la universidad de José Luis Aranguren y de Enrique Tierno Galván reforzará la importancia de la oposición al franquismo.

La obra que comentamos analiza el papel de estos referentes intelectuales en la lucha antifranquista, pero se centra, fundamentalmente, en los avatares de aquellos jóvenes que comenzaron a movilizarse en 1956 y protagonizaron una aventura intelectual, política y moral, que tendrá su culminación en la elaboración de la Constitución de 1978 y en el proceso de homologación con las estructuras europeas a partir de los años ochenta.

López Pina diferencia los perfiles de la generación del 56 de sus maestros (Ridruejo, Ruiz-Giménez, Tierno, Aranguren) y de los representantes de la gene-

ración posterior a la que sitúa en torno a la fecha emblemática de 1968. La generación de los maestros había quedado marcada por la guerra civil, habían vivido la experiencia de aquella lucha fratricida muy jóvenes y los que quedaron en España fueron evolucionando desde el falangismo o el catolicismo franquista, al liberalismo, la democracia y el europeísmo; algunos de ellos, como Tierno, arribarán al socialismo marxista, o como Aranguren simpatizarán con la nueva izquierda de los años sesenta.

La generación del 68 es caracterizada por López Pina como una generación propensa al individualismo, al hedonismo, al relativismo, sin capacidad para comprender los sucesos históricos desde una perspectiva totalizadora. Volveré al final a enjuiciar esa caracterización.

La generación del 56 aparece, por el contrario, vinculada a las mejores raíces del proyecto ilustrado, a la recuperación de los logros de la generación de 1914, al esfuerzo por secularizar la moral, y por constituir un Estado de derecho, que sea también un Estado social.

No cabe duda que, más allá de lo ocurrido aquellos días de febrero del 56, la interpretación de López Pina cuadra bien para entender la peripecia de algunos de los protagonistas que aparecen en la obra. Cuadra bien para entender el esfuerzo de Elías Díaz por recoger lo mejor del pasado laico y liberal, socialista y humanista, hasta ver como ese mundo logra influir en la Constitución de 1978. Encajan también acertadamente en este relato las perspectivas de Gregorio Peces Barba, de Francisco Tomás y Valiente y de Raúl Morodo. Creo que encaja también el propio López Pina que explica con mucho acierto la peripecia de aquellos estudiantes que coincidieron en un colegio mayor (el César Carlos) se vincularon a la Escuela Crítica de Ciencias sociales impulsada por Vidal Bene-

yto y volvieron a encontrarse en el parlamento, tras las primeras elecciones democráticas. Muchos habían coincidido en plataformas plurales como *Cuadernos para el Diálogo* o habían comenzado a militar políticamente en el PSOE o en el Partido Socialista Popular.

Esta interpretación que ofrece López Pina tiene que ser matizada si nos referimos a los que eran comunistas en 1956. Tiene especial interés por ello la ponencia de Javier Pradera donde advierte de los peligros de una mirada retrospectiva que trata de ver en la monarquía parlamentaria del 78 el resultado de las ideas políticas que comenzaron a formular los jóvenes del 56. Tiene especial interés esta posición de Pradera porque ayuda a plantear algunas de las cuestiones ideológicas que sobrevuelan a lo largo de todo el libro. Jorge Semprún afirma que a partir de 1956 surge por primera vez una generación de jóvenes marxistas. Julio Diamante recuerda los sucesos ocurridos en torno al entierro de Ortega y la manifestación de los estudiantes hasta el cementerio para homenajear el filósofo liberal y laico.

Muere Ortega, combatido hasta su muerte por la filosofía escolástica vigente en la España franquista, pero hay que decir que es abandonado intelectualmente por los jóvenes estudiantes que comienzan a estar influidos por el marxismo. Para contestar a la interrogante que plantea Javier Pradera convendría definir previamente si la transición a la democracia en España tiene que ver con Marx o con Ortega. Creo que tiene mucho más que ver con el segundo. Es verdad que hay un proceso de radicalización ideológica del 65 al 75 pero la transición se realiza con un acuerdo en el que se abandonan las esperanzas rupturistas y se circula por la vía de la moderación, de la cautela y de la prudencia.

En este sentido es en el que tiene gran interés que el editor de la obra haya

dejado hablar a los protagonistas. El libro tiene así dos partes bien diferenciadas: un estudio acerca de la generación del 56 y de su proyección posterior, con semblanzas de sus protagonistas, a cargo del editor y un conjunto de conferencias pronunciadas en el Senado en la primavera del 2009 por los protagonistas.

El lector puede ir directamente a las intervenciones de Pradera, de Múgica, de Tamames, de Semprún, de Julio Diamante, de Miguel Boyer, de Raúl Morodo y de Elías Díaz. Son convocados también algunos de los miembros de la generación ya fallecidos como Tomás y Valiente (a través de Bartolomé Clavero), Jesús Ibáñez (a través de Alfonso Ortí y de Ángel de Lucas), Manuel Vázquez Montalbán (a través de Juan Cruz). Es igualmente convocado Luis Gómez Llorente que declina la invitación y es evocado por Antonio López Pina.

A través de todas estas conferencias se matiza bastante la unidad ideológica de la generación del 56: tenemos por un lado a los antiguos comunistas; por otro a los socialistas; hay muy escasa representación de los que procediendo del franquismo tendrán un papel decisivo en los gobiernos de la transición (sólo existe la intervención de Martín Villa) y sí se da un relieve muy importante a personas alejadas del relato habitual acerca de la transición. Me refiero a Luis Gómez Llorente y a Jesús Ibáñez.

Quizás es en este punto donde tiene más interés el libro editado por Antonio López Pina. Lo digo porque tanto Elías Díaz, como Raúl Morodo, o Gregorio Peces Barba han dado cuenta de sus itinerarios respectivos; de la misma manera se han acercado al género memorialista Jorge Semprún o Enrique Múgica y han dado cuenta de su participación en aquellos momentos Ramón Tamames o Francisco Bustelo (que es una de las ausencias más notables del libro).

Pero no creo que haya muchas obras donde se dé cuenta de los disidentes de la generación del 56. Sabemos mucho de la evolución de los comunistas hacia el liberalismo o de la transformación ideológica de los socialistas pero son muchos los lectores que no saben cuál era la posición de Jesús Ibáñez y los motivos de la retirada de la política institucional de Luis Gómez Llorente. Es un mérito de López Pina haberse adentrado en este mundo ignorado por muchos historiadores pero muy relevante para entender la otra cara de la transición.

Creo que se podría explicar en parte esa disidencia y ese silencio acudiendo a una triple caracterización. Así como el grueso de la generación acepta el proceso de transición y la homología con las estructuras económicas e internacionales del Occidente capitalista, las dos figuras a las que se refiere López Pina vienen a representar la resistencia del viejo movimiento obrero a los procesos de desideologización del socialismo de los años ochenta (caso de Gómez Llorente) y la crítica desde una posmodernidad de izquierda a la modernización capitalista (caso de Jesús Ibáñez).

Son interesantes las dos perspectivas porque son minoritarias y no suelen ser tenidas en cuenta. Cuando Semprún decía que había aparecido en los años cincuenta una generación de jóvenes marxistas no podía calcular en qué medida ese marxismo iba a perdurar o iba a desaparecer con los avatares de la transición. Los dos disidentes se mantuvieron fieles, cada uno a su modo, a esa perspectiva utópica de la generación. El uno (Gómez Llorente) optando por el abandono de las instituciones políticas y centrándose en el trabajo desde el mundo sindical, un trabajo lejos de los focos mediáticos, concentrado en el apoyo al laicismo, a la escuela pública, y a preservar la memoria del movimiento obrero. Una

perspectiva muy alejada del camino seguido por su compañero de generación Miguel Boyer vinculado al racionalismo crítico y al liberalismo económico, que tendría un enorme papel institucional en el primer gobierno de Felipe González.

La perspectiva de Jesús Ibáñez es igualmente atípica dentro del conjunto generacional. Está muy bien analizada por Alfonso Ortí cuando se refiere a los avatares de la Escuela crítica de ciencias sociales y recuerda cómo Ibáñez, Ortí y De Lucas observaban con cierta sorpresa la radicalización de Aranguren y Tierno y comenzaba a su vez a conectar con la nueva generación del 68. Una generación que, a pesar de la caracterización de López Pina, no implicaba únicamente individualismo, relativismo y hedonismo sino que apostaba por una política contraria a los bloques militares, una apertu-

ra a los nuevos movimientos sociales y un despliegue de energías ético-utópicas. Todo ello lo supo apreciar el Aranguren posterior a su expulsión de la universidad, tras su estancia en los campus norteamericanos, y lo supo interpretar con gran agudeza Jesús Ibáñez.

Así pues la perspectiva de los dos disidentes no podía ser más diferente: el uno conectando con el socialismo Pablista y el otro con la posmodernidad, pero los dos perseverando en un camino distinto al conjunto de su generación. Es un mérito innegable del libro de López Pina el dar un sentido al conjunto de la generación del 56 sin olvidar el lugar de estos dos disidentes dentro de la misma.

Antonio García Santesmases
UNED, Madrid