

LA VIGENCIA DE I. BERLIN

J.B. DÍAZ-URMENETA MUÑOZ: *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1994, 432 pp.

Podría decirse que este trabajo es el primer intento de ofrecer una descripción completa de la filosofía de I. Berlin. A pesar de la popularidad de la obra de este autor, *in crescendo* en los últimos años, todavía son escasos los análisis extensos sobre ella. Encontramos sobre todo artículos puntuales sobre aspectos concretos, la mayoría de ellos realizados desde un enfoque predominantemente político, propiciado quizás por el impacto que tuvo y todavía tiene su ensayo más popular, «Dos Conceptos de Libertad». El libro que comentamos llena así un vacío inexplicable teniendo en cuenta la relevancia actual de la obra de Berlin. Porque hay que destacar lo adecuadas que resultan las propuestas berlinianas en los intentos de recomposición de la teoría desde la resaca originada por el movimiento «posmoderno», lo que hace que aparezca constantemente citado en trabajos abordados desde las perspectivas más variadas.

El profesor Díaz-Urmeneta ha realizado la ingente labor de presentar una lectura coherente desde la cual es posible vislumbrar a un tiempo los diferentes rasgos de lo que se dibuja como una teoría. Y, desde luego, lo hace de forma admirable. Su trabajo es una exposición exhaustiva,

cuidada y profunda de la filosofía de Berlin situada en el contexto del debate de la modernidad. En ella el centro aparece ocupado por un concepto de racionalidad intrínsecamente conectado a un individualismo fuerte con un potencial crítico atractivo para cualquier toma de postura radical o con pretensiones emancipadoras. Es, en primer lugar, una racionalidad alejada de las concepciones de raigambre ilustrada (monista) e inscrita dentro de la categoría de «racionalidad moderna tardía», que «parte de la dispersión de la experiencia moderna y de la autonomía de sus ámbitos» y que se ve impotente para discriminar entre los fines humanos. Los rasgos de esta racionalidad van identificándose en el minucioso proceso de descripción de la epistemología de Berlin: el análisis del concepto de representación, el papel del lenguaje, el determinismo, la idea de verdad, las diferencias entre el conocimiento científico y el de las Ciencias Sociales..., elementos que el profesor Díaz-Urmeneta construye a partir de comentarios y referencias que va entresacando pacientemente de cada uno de los variados escritos de Berlin. Es una labor compleja pero en la que indudablemente reside uno de los principales logros de su trabajo. A lo largo de este proceso surge una construcción en la que el sujeto adquiere un papel fundamental en el proceso de conocer, concebido como práctica autoconsciente y reflexiva, que, finalmente, apunta en una dirección: «el rechazo de Berlin a un concepto de racionalidad que piensa alcanzar

conclusiones unívocas en la orientación de la acción y en el establecimiento de fines y necesidades». Esta conclusión nos remite a su vez a la conexión de la racionalidad así concebida con un individualismo radical, que constituye el punto de partida de su postura ética. Desde la idea de que no cabe imponer al individuo generalidades que ahoguen su autonomía en el establecimiento de fines, el ejercicio de la racionalidad se sitúa definitivamente en el sujeto, que se convierte en protagonista necesario dada la inevitabilidad de la elección individual. Sin embargo, este sujeto fuerte es también siempre un sujeto situado que decide dentro del marco de la experiencia que le proporciona el contexto cultural. Aparece aquí el espectro del relativismo, tema que el mismo Díaz-Urmeneta en su *Epiflogo* constata como no resuelto del todo, a pesar de los intentos expresos de Berlín por distanciar de él su planteamiento. Si la racionalidad y la capacidad de juicio residen en el individuo, ¿cabe hablar de objetividad? La interpretación propuesta en esta lectura es que «no es la autoridad de la forma la que decidirá la racionalidad del fin, sino el *esfuerzo hermenéutico* de una comprensión de las diferentes formas de ser individuo basada, además, en la solidaridad y el respeto interindividual. Hay un esclarecimiento dialogal, pero sin premura por lograr un consenso que pueda dañar posiciones individuales. Tampoco hay consideraciones pragmatistas: el diálogo puede acabar en ruptura porque se dan elecciones que no pueden ser tenidas como humanas. El diálogo más que en la forma racional compartida se apoya en el reconocimiento de que el otro tiene una experiencia individualizada, capacidad para determinar y elegir y es fin en sí mismo.» El reconocimiento, desde la constatación de la «condición común de ser individuo», aparece como la piedra angular de su concepción moral y elemento sobre el que deben construirse las relaciones en una

sociedad plural, pues es fuente de solidaridad.

Desde esta lectura parece vislumbrarse una verdadera teoría filosófica en la que el planteamiento epistemológico conduce a una actitud moral, que a su vez debe necesariamente constituirse en el punto de partida de las relaciones sociales, y en cuyo núcleo reside un individuo fuerte condeñado a la eterna elección. Así, junto a la reivindicación del ejercicio autónomo de la racionalidad, convertido en el ojo de la investigación, se defienden otros planteamientos teóricos fundamentales que contribuyen a justificar esa centralidad. Desde la perspectiva de la teoría del conocimiento se descarta la posibilidad de alcanzar un saber completo, se contextualiza el conocimiento científico dentro de un «marco general de la experiencia», se defiende la «comprensión» como medio de conocimiento en las ciencias humanas y se interrelacionan objetividad y comunicación a través del lenguaje. La perspectiva ética nos presenta una exigencia de devolución a los individuos de la capacidad de elegir y de recuperación de la comunicación interindividual. Pero en ella también se enfatiza que la opción se ejercita necesariamente desde la inmersión en una determinada tradición cultural. Esta inmersión condiciona la individualidad pero deja un margen para la crítica reflexiva de los individuos que mantienen su capacidad de juicio, «de reconocer en términos propios las configuraciones de la experiencia». Y ese respeto por la decisión individual, en la interpretación del profesor Díaz-Urmeneta, conduce al pluralismo. No a la mera tolerancia entendida como respeto de lo diferente, sino a la exigencia de su comprensión. Esta exigencia ética, a su vez, debe trasladarse a lo político, ámbito en el que se descartan las propuestas políticas totalizantes, las ideologías cerradas, y debe traducirse en la toma en consideración de las preferencias y necesidades individuales, de lo particular, y en

poner los medios para alcanzar acuerdos puntuales, un equilibrio que siempre es inestable dentro de una sociedad concebida como plural.

Las diversas propuestas teóricas van apareciendo dentro de un examen muy detallado de los primeros textos filosóficos de crítica al positivismo, de los de historia de las ideas (sus ensayos sobre Marx, Herzen, la Ilustración, el Romanticismo, Vico, Hume, etc.) e incluso de su visión estética (trabajos sobre música, poesía y los clásicos rusos). A esto el profesor Díaz-Urmeneta añade interesantes comparaciones con la obra de autores coetáneos de Berlín: Hayek, Popper, Adorno... Y en este punto es donde surgen los primeros escollos. Su «lectura» de la propuesta berliniana se enfrenta a un problema posiblemente insalvable y ya anticipado en la Introducción: el hecho de que Berlín presenta sus argumentos dentro de la descripción de los de otros autores. Debido a ello, el analista se ve obligado a abordar su estudio con el riesgo de «moverse en tierra de nadie, ni de Berlín ni del autor comentado». El profesor Díaz-Urmeneta asume el riesgo y completa la descripción de las teorías propias y ajenas que desarrolla Berlín con sus propios comentarios e interpretaciones, de forma que lo que obtenemos es «su lectura». Pero en muchas ocasiones esto dificulta la percepción de la postura concreta de Berlín. En este caso la solución al problema viene dada en el Epílogo, en el que se resumen de forma ordenada sus planteamientos básicos y se realizan cuatro comentarios generales a sus principales insuficiencias, pero quizá en un libro tan largo y completo esta solución resulta un tanto insatisfactoria. Por otro lado, insistir en el mérito de lograr esa completa descripción de la filosofía berliniana, que justifica por sí sola este trabajo, no borra cierta decepción suscitada por la brevedad de la valoración general. Aunque, a buen seguro, el profesor Díaz-Urmeneta pensará que es algo que

corresponde hacer a otros, precisamente a partir de la ardua tarea que él se ha encargado de realizar.

Otra de las complicaciones que siempre aparecen en cualquier análisis sobre la obra de Berlín es la de decidir si a partir de su pensamiento fragmentado cabe realmente configurar una «teoría». El profesor Díaz-Urmeneta no es ajeno a este problema que de nuevo aborda en el Epílogo a través de esas críticas generales que mencionábamos anteriormente. Desde su «lectura», concluye que el escepticismo de Berlín acaba conduciéndole a posiciones un tanto simplistas en lo relativo, por ejemplo, a la «intrincada relación entre saber, prácticas sociales y en lo que conecta a ambos con los modos de vida y los mundos individuales». Tampoco su temor hacia la tecnología social le permite entrar en el fundamental análisis de «las relaciones institucionales, las formas de decisión política, y sus modos de legitimación». Por último, atribuye un papel protagonista a los individuos que puede ser casi imposible asumir en las sociedades actuales. De esta forma, la propuesta berliniana le parece más bien un «recordatorio ético» que insiste en la comprensión plural de la sociedad, en el estímulo a las formas de entendimiento y reconocimiento individual y, sobre todo, en la autonomía ética frente a cualquier materialización de la voluntad colectiva. Pero en los escritos de Berlín aparecen otros comentarios y propuestas que en este caso no se han considerado relevantes y que podrían dar más pistas, por ejemplo, sobre su posición política. Ésta, dado el enfoque predominantemente filosófico con el que se aborda el estudio, aparece apenas esbozada, y no hay referencias a ese liberalismo «agónico» o trágico atribuido a Berlín por otros autores. En lo relativo a su posición ética, quizás se haya enfatizado el lado individual frente a lo objetivo derivado del contexto cultural y a cierto universalismo presente en muchos de los escritos berlinianos. Sin

embargo, lo que es más discutible es precisamente la relación entre los tres niveles: epistemológico, ético y político. La exigencia de intentar comprender, indispensable para el conocimiento y que conduce al reconocimiento del otro desde su individualidad, se encuentra más restringida en el ámbito ético y sobre todo en el político. Un ejemplo claro de esto lo ofrece la actitud de Berlin respecto a los nazis (aunque no es tratado por el profesor Díaz-Urmeneta), a los que podemos comprender porque no entran dentro de la categoría «inhumano», podemos juzgar a partir de la crítica de la falsedad de sus premisas, y debemos neutralizar políticamente incluso mediante la violencia. En este sentido, los valores de la sociedad y del contexto cultural en el que estamos inmersos nos exigen poner límites a esa individualidad que parecen ir más allá de lo que se deduce de esta lectura. Pero es que, finalmente, nos topamos con que las ambivalencias,

que las hay, y la dispersión de la obra de Berlin, nos obligan a hacer nuestra «lectura» antes de poder entrar a analizar cualquiera de sus planteamientos. Esto, que es inevitable en el estudio de cualquier autor, en el caso de Berlin resulta aún más complejo, pues lleva consigo una selección que necesariamente condiciona el resultado. Por ello queremos concluir apropiándonos de las palabras con las que M. Walzer<sup>1</sup> finalizaba la recensión de un libro sobre Berlin: «... ha escrito una aguda e iluminadora exposición de la visión del mundo de Berlin, pero su esfuerzo al reconstruirla y reconciliar sus diferentes partes es, al mismo tiempo, una especie de trampa. Probablemente se acerca más a Berlin de lo que nadie lo ha hecho antes, pero aun así, cuando cierra la trampa, Berlin no está dentro. El zorro todavía sigue corriendo.»

*Elena García Guitián*

#### NOTAS

<sup>1</sup> En la recensión que M. Walzer realiza en *The New York Review of Books*, 19 de octubre de 1995,

al libro de J. Gray *Berlin*, USA, Harper Collins, 1995, 183 pp.

### DE CÓMO DEFENDER LA VIDA DEMOCRÁTICA CREYENDO QUE LA DEMOCRACIA ES UNA FICCIÓN

STANLEY FISH, *There's no such Thing as Free Speech and it's a Good Thing, too*, Oxford University Press, 1994.

No deja de ser curioso el modo en que las palabras organizan creencias y vidas. Antaño se podía disponer de la propia vida por defender cosas como el honor o la honra que hoy designan conceptos que nos

moverían más bien poco. Hasta no hace mucho ocurría lo mismo con la libertad o la igualdad. ¿Son todas palabras huecas? Sí y no. Son huecas en tanto no quieren decir absolutamente nada que no queramos poner en ellas. Por esto mismo no son huecas. En esto se articula el libro de Fish. No es la primera vez que su mordaz y a veces caricaturesca crítica entra a saco

embargo, lo que es más discutible es precisamente la relación entre los tres niveles: epistemológico, ético y político. La exigencia de intentar comprender, indispensable para el conocimiento y que conduce al reconocimiento del otro desde su individualidad, se encuentra más restringida en el ámbito ético y sobre todo en el político. Un ejemplo claro de esto lo ofrece la actitud de Berlin respecto a los nazis (aunque no es tratado por el profesor Díaz-Urmeneta), a los que podemos comprender porque no entran dentro de la categoría «inhumano», podemos juzgar a partir de la crítica de la falsedad de sus premisas, y debemos neutralizar políticamente incluso mediante la violencia. En este sentido, los valores de la sociedad y del contexto cultural en el que estamos inmersos nos exigen poner límites a esa individualidad que parecen ir más allá de lo que se deduce de esta lectura. Pero es que, finalmente, nos topamos con que las ambivalencias,

que las hay, y la dispersión de la obra de Berlin, nos obligan a hacer nuestra «lectura» antes de poder entrar a analizar cualquiera de sus planteamientos. Esto, que es inevitable en el estudio de cualquier autor, en el caso de Berlin resulta aún más complejo, pues lleva consigo una selección que necesariamente condiciona el resultado. Por ello queremos concluir apropiándonos de las palabras con las que M. Walzer<sup>1</sup> finalizaba la recensión de un libro sobre Berlin: «... ha escrito una aguda e iluminadora exposición de la visión del mundo de Berlin, pero su esfuerzo al reconstruirla y reconciliar sus diferentes partes es, al mismo tiempo, una especie de trampa. Probablemente se acerca más a Berlin de lo que nadie lo ha hecho antes, pero aun así, cuando cierra la trampa, Berlin no está dentro. El zorro todavía sigue corriendo.»

*Elena García Guitián*

#### NOTAS

<sup>1</sup> En la recensión que M. Walzer realiza en *The New York Review of Books*, 19 de octubre de 1995,

al libro de J. Gray *Berlin*, USA, Harper Collins, 1995, 183 pp.

### DE CÓMO DEFENDER LA VIDA DEMOCRÁTICA CREYENDO QUE LA DEMOCRACIA ES UNA FICCIÓN

STANLEY FISH, *There's no such Thing as Free Speech and it's a Good Thing, too*, Oxford University Press, 1994.

No deja de ser curioso el modo en que las palabras organizan creencias y vidas. Antaño se podía disponer de la propia vida por defender cosas como el honor o la honra que hoy designan conceptos que nos

moverían más bien poco. Hasta no hace mucho ocurría lo mismo con la libertad o la igualdad. ¿Son todas palabras huecas? Sí y no. Son huecas en tanto no quieren decir absolutamente nada que no queramos poner en ellas. Por esto mismo no son huecas. En esto se articula el libro de Fish. No es la primera vez que su mordaz y a veces caricaturesca crítica entra a saco

con la contextualidad oculta de las teorías modernas, mas en este libro sus planteamientos afundamentalistas y escépticos se centran en cuestiones políticas, educativas, culturales y sociales tal y como se plantearon en Estados Unidos en el último año de la presidencia de Bush. Fish es un localista, pero su localización en la política de EE.UU. no implica que, desde diferentes democracias, no podamos aprender algo con Fish.

El libro tiene dos partes. La primera es una discusión con los neoconservadores (de hecho cinco capítulos son un debate directo con D'Souza, un analista vinculado a las políticas educacionales de Bush), aquí Fish deconstruye los discursos antimulticulturalistas, antifeministas, anticuotas, etc. Después de esta parte cualquiera podría preguntar: Bien, ¿y ahora qué es lo que sigue?: «mi respuesta es no mucho más» (19) y la segunda parte trata precisamente con los discursos multiculturalistas, feministas, progresistas para mostrar que sus asunciones son tan frágiles como las de los neoconservadores.

El punto de partida es simple: imágenes tan inherentes al planteamiento efectivo de los sistemas liberales como, por ejemplo, la libertad de expresión, la no discriminación o igualdad, la retribución conforme a méritos, etc., son todas cuestiones políticas que toman sentido y significado dentro de su concreción en el juego político. De este modo no cabe pensar en la libertad de expresión sin los límites que la especifican; tampoco en la igualdad puesto que «sólo se puede luchar contra la discriminación con discriminación»: es preciso que se usen discriminaciones —las famosas discriminaciones positivas— y nadie puede prevenir que éstas discriminen a individuos que antes no lo estaban. En un tono semejante es absurdo pensar acerca de un sistema de recompensa de méritos que sea neutral o «justo» porque lo que estamos dispuestos a aceptar como mérito nunca es algo natural ni objetivo. No hay,

de tal modo, sitio para el teórico que cree tener la palabra justa para el mundo desde un sitio externo a éste: «Razón, equidad y mérito solamente advierten de manera partidista» (20). Si aplicamos este punto de partida a la libertad de expresión, obtendremos alguna explicación acerca del título un tanto sorprendente de este libro. La libertad de expresión es un concepto consecuencialista —si no instrumental—, esto es, se favorece la tolerancia porque se cree que en la proliferación de discursos se consigue más bien que mal (o más utilidad que perjuicio). Pero cuando se introducen palabras como «bien» o «útil» o «acorde a Razón» o «democrático», entonces «se hace posible argüir que una determinada forma de discurso más que contribuir a ese bien (o a esa utilidad o a la democracia) la mina y subvierte» porque la libertad de expresión, por consecuencialista, «no es idéntica al bien, sino que está al servicio del bien» (14). Por otro lado, resulta difícil argüir una postura según la cual la libertad de expresión tiene valor por sí misma al ser constitutiva de la democracia; este argumento caerá siempre en el consecuencialismo cuando se topa con casos límite como, por ejemplo, hasta dónde se puede censurar la información militar, o quiénes son los miembros que podemos aceptar como utilizadores de la libertad de expresión (ni los niños, ni los incompetentes, ni los no ciudadanos).

«Los conceptos abstractos como el de libertad de expresión no poseen ningún contenido "natural", sino que son rellenos con cualquier contenido y sentido que uno pueda apañárselas para poner dentro de ellos» (p. 102). Y esto se hace en el juego político concreto. Fish se desliza por las discusiones con comunitaristas, liberales y planteamientos multiculturalistas con cierta rapidez porque si, por un lado, les concede la razón que puedan tener, por otro, reconoce que cualquier razón no es sino un modo de dar significado a unas palabras (a un razonamiento, a una creen-

cia) optadas y tan válidas como cualesquiera otras que se pudieran establecer. La cuestión no es, de este modo, saber si la autonomía es esencial al hombre o si éste juzga como justo lo que cree bueno, el asunto, para Fish, es que los valores —las necesidades, las cosas por las que luchar— se conforman en la discusión social y contingente que tiene lugar entre las estructuras institucionales y comunitarias y en las cuales todos las pueden comprender. Al final tan sólo tenemos lo que tenemos, lo que podemos negociar, modificar, sufrir o criticar.

Muchas de las ácidas críticas de Fish una vez cruzado el Atlántico parecen más pacatas, mas su actitud ante lo que el desempeño del intelectual deba ser (esto es, su visión sobre qué se pueda decir desde el pensamiento que sirva para la vida) es algo que debemos ir recogiendo en todos los artículos que comprende el libro. Si interés tiene *There's no such Thing as Free Speech* no es tanto en sus críticas cuanto en el modo de hacer del teórico que supone. A este respecto, comienza Fish, no sin cierto cinismo, aceptando como natural que el intelectual se evada de la realidad pensando mundos que no tienen nada que ver con el de su cotidiana vida. Al cabo, es su trabajo y le pagan por ello mejor o peor. Pero cuando el trabajo pasa de las aulas a la sociedad, esto es, cuando intenta hacerse presente en el mundo (reclamando una política educativa, un trato diferente para las mujeres, una mejor sanidad...) ya no es autorizado que sus palabras olviden que no hay teoría que justifique nada y que todas sus propuestas son sus apuestas por un tipo determinado de planteamiento social. Desde antiguo el trabajo de Fish es deconstruir teorías y mostrar que son sólo deseos por un establecimiento social —deseos que nos llevarán a defenderlo—: ningún argumento puede reclamar superioridad epistemológica que le diera alguna ventaja «independientemente del duro trabajo de presentar evidencias,

elaborar analogías, traer a colación a autoridades en la materia, etc.» (20). Obviamente la tradición de Fish es la del pragmatismo americano: las razones no confirman la creencia, sino que son razones porque explican esa creencia. Lo que efectivamente estamos proponiendo cuando hablamos de algo es nuestra propia visión del mundo. En esto acuerda con el reconocimiento etnocentrista de Rorty, pero frente a él, Fish piensa que el pragmatismo no tiene consecuencias y que una vez que «ha mostrado que la práctica después de todo no está ceñida a una serie de principios inmutables superiores (...) no hay nada más que decir» (215). Fish considera el deseo de Rorty de promover una «esperanza democrática» (de encontrar alguna manera en la que el trabajo intelectual pudiera proveer a una sociedad liberal y tolerante) como sólo una «esperanza» al mismo nivel en que podríamos tener la esperanza de promover la empatía entre los hombres. «La tolerancia se ejerce en proporción inversa al estar concernido en el asunto» y el mandato «sé tolerante» es como el «sé perfecto» (217). Los límites, la definición, de la tolerancia están marcados por nuestras instituciones políticas. Podemos, por supuesto, extender los márgenes de la definición, pero no podemos promover la tolerancia como una esperanza: simplemente implementamos la tolerancia en el desarrollo fáctico de nuestras políticas. Aunque lo que podemos decir es muy poco (y Fish piensa que todo lo que digamos desde la teoría no vale para nada), creo que con esto ya hemos dicho mucho. Al menos hemos encendido la llama para que siempre se deba decir algo.

La manera más estúpida de apechar con los planteamientos escépticos es ver cuál fuere su fundamentación. Aquel planteamiento prehistórico según el cual qué verdad puede decir quien dice que no hay verdad, aun hoy con mil refinamientos no nos queda muy lejos. Pero desde un escepticismo a lo Fish, lo que se está propo-

niendo es un cambio de juego. Y, por tanto, de reglas. La cuestión ahora no es que en el trabajo de buscar un último principio, un fundamento, siempre se puedan hacer preguntas e impugnaciones *ad infinitum*, sino que no estamos diciendo nada a menos que reconozcamos que debe haber una categoría última no fundamentada. Esta categoría, porque es no-fundamentada, no tiene un defensor exclusivo (en el caso de Fish ni es la «América» de los neoconservadores, ni las teorías mejor estructuradas y más progresistas). Es importante señalar que cuando se dice que no hay una razón última no se está implicando que «todo vale», por el contrario, con ello se dice que no existen valores fuera de nuestras necesidades contingentes de la vida cotidiana. Cualquiera que tenga alguna relación con esa vida cotidiana (y ése no es el caso del filósofo *qua* filósofo) sabrá que no muchas cosas son admitidas en esa vida cotidiana. De este modo nuestros conceptos (libertad, justicia, igualdad...) son vacíos y es la acción política la que les da contenido. Pero cuando cada uno de ellos ha obtenido ese contenido no podemos suponer que haya vencido la razón, sino que ha vencido la razón del que invocaba el contenido ganador. Y éste parece el acontecer normal de nuestra vida, la única lección que Fish da es una lección intelectual: no existe debate entre razones, sino entre visiones competitivas del mundo.

La apuesta de Fish implica un talante democrático confiado y utópico: la concreción cotidiana de los conceptos democráticos modernos está abierta a reformulación constante (esto es, la lucha política donde no podemos suponer que cada vez que se llega a —o se impone— un acuerdo estamos dando con la mejor razón). Si optamos por una discriminación positiva (sca en nuestro país la célebre cuota del 25 por 100) estamos reformulando en ese preciso instante nuestro concepto de igualdad; a partir de entonces tomará nuevas definiciones y, sobre todo, creará nuevos

problemas (sean las reclamaciones de cuotas por otros colectivos, el justificar con razones las cuotas admitidas, etc.). Nuestro concepto de igualdad se configura de una manera nueva en ese proceso el cual nunca es una deducción lógica desde unos principios racionales (sean dialécticos, discursivos o de algún otro tipo): es una opinión. Y desde esta perspectiva, una ficción. En este punto Fish previene de que pensar que este carácter ficcional es «algo malo» solamente es posible desde discursos que reclaman que son los únicos discursos verdaderos. En este libro Fish se dedica a mostrar que «arrodillándonos en presencia de estas formulaciones culturales sacrosantas, el auditorio crédulo olvida indagar en la agenda de quienes trafican con ellas» (13).

Lo interesante no es que pueda o no pueda haber fundamentaciones, que exista o que no una razón capaz de proponer políticas progresistas (o conservadoras), que la historia sea una mera construcción de los intelectuales encargados de ella o que diga algo de «verdad», lo importante, me parece, es que libertad de expresión, tolerancia, igualdad, todos los conceptos que estructuran la base de las políticas democráticas son apuestas y han de cobrar especificaciones (no límites, puesto que los límites suponen un entorno ideal que en verdad no existe) en una discusión política desconocedora de cualquier tipo de idealidades reguladoras (no así, obviamente, de multitud de contingencias, poderes y hegemonías constreñidoras). Y hoy nadie tiene autoridad para dirigir nuestra mirada hacia el lugar donde una configuración de las cosas es la mejor configuración de las cosas: «no hay lugar seguro» (115) es el resumen que Fish hace de su trabajo. Es posible que el *Ulises* de Joyce sea prohibido, pero debemos confrontar tal posibilidad como uno de los riesgos inherentes a nuestra sociedad moderna. Los discursos que intenta justificar por qué *Ulises* no debe ser prohibido son laudables, pero la



obra de Fish muestra (a veces en un aburrido *déja vu*) que esos discursos no tienen razón. Sí, por supuesto, razones.

¿Por qué no se prohíbe hoy *Ulises*? ¿Por qué, incluso, lo estudiamos con otros autores propios del «canon occidental» y no lo abandonamos por otras lecturas más propias de culturas diferentes? ¿Por qué, se pregunta Fish, la literatura negra aparece en pocos currículums universitarios? De nuevo no es cuestión de verdadero o falso, sino simplemente de comunidades que se entienden dentro de un «paradigma» y no otro.

En último término, los profesores universitarios no han variado el canon porque han sido educados en él, les es muy difícil imaginar su vida en otro y posiblemente nadie les pagaría si desearan enseñar, por ejemplo, literatura zulú. Y esto ni es malo ni es bueno, sino simplemente la consecuencia de una sociedad tan avanzada, desarrollada y curiosa como la nuestra. Es posible promover diferentes currículums desde muy diversas y bien fundadas razones, pero, en todo caso, sólo tiene sentido en tanto establece discursos comprensivos, comunidades de interpretación, que son capaces de implementar su realidad. El que se impongan o no es una cuestión del público, de negociación y capacidad impositiva, de suerte, azar o planificaciones editoriales y comerciales...

No hay un discurso con más razón que otro. El único mérito es su adecuación, el ser más sensible, o más bello, o más persuasivo... ¿Quién decide? Bien, el profesionalismo no es un asunto trivial en nuestro mundo fragmentado en esferas profesionales. Fish piensa que las disciplinas seleccionan lo correcto de lo incorrecto, las ideas relevantes, de las opiniones periodísticas; así, en el canon que cada disciplina supone para reconocerse (y establecerse como tal, pues las disciplinas son poco dadas al multiculturalismo) encontramos las cosas de las que se puede hablar y las cosas que vamos a valorar. Sea esta

la razón de que Fish no acuerde con la interdisciplinariedad como formación de una gran disciplina humanista —aunque sí esté de acuerdo con el trabajo interdisciplinar—. Una de las más controvertidas acusaciones de Fish es su creencia de que la teoría nunca es útil en la vida cotidiana: los individuos tienen una clara comprensión de la praxis cotidiana en la que se encuentran «una comprensión que, con la adición de una reflexión ulterior, genera un sentido de lo que sea o no sea apropiado, útil o efectivo en situaciones particulares; y semejante sentido no es teórico de ninguna forma significativamente interesante» (225). La labor teórica está incorporada —y limitada— a la Academia y a las disciplinas y sería ingenuo pensar que la teoría tiene algo que recomendar, «algo que hiciera el juego mejor (...) Todo lo que puedo recomendar es el juego, lo cual, puesto que no necesita en absoluto de mis recomendaciones, seguirá por sí mismo sin inmutarse y sin mejorar por nada de lo que yo haya dicho» (230). En resumen: a pesar de los deseos intelectuales, hablar de la vida desde la Academia no es lo mismo que hacerlo desde la vida (y antes de que sonriamos por esta «ingenuidad norteamericana» deberíamos pensar, por ejemplo, sobre las diferencias de códigos, las distancias de estatus sociales y la ruptura teoría-práctica).

Fish escribe para la Academia. Su libro se dirige a los profesores universitarios, a los intelectuales (la primera parte a los intelectuales conservadores y la segunda a los progresistas) y a ellos dedica el último artículo. «La insoportable fealdad de los Volvos» es un divertimento donde se caricaturiza a la clase intelectual que se convierte en clase esbozando tics característicos: despistes organizativos, potencia intelectual que no se corresponde con la incapacidad administrativa, y al final, poder económico que se ha de expresar no en coches ostentosos y tradicionales sino en coches seguros y feos que expresan

que uno no se gasta el dinero en lujos como un consumista más, sino tan sólo en seguridad (aunque sea tan cara y tan «clasista» como la de los Volvos). Es una metáfora de lo que pudiera ser la razón en manos de quienes se dedican a ella. Una sospecha: ¿qué razón nos van a deparar? Un poco más allá del pragmatismo un poco simplón a veces de Fish, debemos recoger una lección: nuestra democracia la fabricamos día a día con tan sólo las imágenes y los inte-

reses que día a día fabricamos. No hay lugar para el antiguo filósofo, para el intelectual tradicional, pero sí que lo hay para los profetas, para los periodistas, para los moralistas y políticos. Si pudiéramos entender esta propuesta rortiana sin la resignación esperanzada de Rorty, entonces tendríamos con claridad la posición, algo más cínica, de Fish.

Julio Seoane

## BERNSTEIN, LA CUESTIÓN JUDÍA Y HANNAH ARENDT

RICHARD J. BERNSTEIN: *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996, 233 pp.

En medio del debate entre multiculturalismo y autodeterminación nacionalista, Richard Bernstein acaba de publicar un libro en que se habla de la cuestión judía en el marco de este debate. Cuando discutimos acerca de la oportunidad de defender un planeta de seres humanos diferentes, que poseen derechos, no en función de su pertenencia a naciones-estado específicas, sino en función de su condición humana, o por el contrario, un planeta de naciones-estado en donde los derechos están reservados a los que legítimamente son considerados sus ciudadanos y en los que los inmigrantes y las minorías étnicas, religiosas y culturales están a merced de las oscilaciones económicas y sociales de la nación-estado, una pregunta surge inexorablemente: ¿Son las naciones-estado el modelo político más democrático en el que todo ser humano puede desarrollar mejor sus potencialidades y acceder a mayores oportunidades, o sería una federación de pueblos a nivel planetario un

marco más conveniente para el desarrollo humano?

En *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Richard J. Bernstein se enfrenta a dos temas que, aun siendo enormemente importantes para él, han permanecido hasta la fecha en la retaguardia de sus intereses filosóficos. Es conocido el interés de Bernstein por la obra de Hannah Arendt, cuyas contribuciones en el terreno de la filosofía política han sido objeto de estudio en artículos como «Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice», en *Political Theory and Practice*, 1977; «Hannah Arendt: Judging: The Actor and the Spectator», en *Proceedings of History, Ethics, Politics: A Conference Based on the Work of Hannah Arendt*, 1982; así como en sus obras *Philosophical Profiles*, 1986 (*Perfiles Filosóficos*, 1991), y *Beyond Objectivism and Relativism*, 1983. Sin embargo, hasta el día de hoy Bernstein no había dedicado un trabajo riguroso y sistemático a la obra de Arendt, pese a que el proyecto le rondaba en la cabeza desde siempre.

La profunda relación de amistad y respeto que Bernstein ha sentido siempre hacia Hannah Arendt, le han obligado también, en cierta medida, a intentar res-

que uno no se gasta el dinero en lujos como un consumista más, sino tan sólo en seguridad (aunque sea tan cara y tan «clasista» como la de los Volvos). Es una metáfora de lo que pudiera ser la razón en manos de quienes se dedican a ella. Una sospecha: ¿qué razón nos van a deparar? Un poco más allá del pragmatismo un poco simplón a veces de Fish, debemos recoger una lección: nuestra democracia la fabricamos día a día con tan sólo las imágenes y los inte-

reses que día a día fabricamos. No hay lugar para el antiguo filósofo, para el intelectual tradicional, pero sí que lo hay para los profetas, para los periodistas, para los moralistas y políticos. Si pudiéramos entender esta propuesta rortiana sin la resignación esperanzada de Rorty, entonces tendríamos con claridad la posición, algo más cínica, de Fish.

Julio Seoane

## BERNSTEIN, LA CUESTIÓN JUDÍA Y HANNAH ARENDT

RICHARD J. BERNSTEIN: *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996, 233 pp.

En medio del debate entre multiculturalismo y autodeterminación nacionalista, Richard Bernstein acaba de publicar un libro en que se habla de la cuestión judía en el marco de este debate. Cuando discutimos acerca de la oportunidad de defender un planeta de seres humanos diferentes, que poseen derechos, no en función de su pertenencia a naciones-estado específicas, sino en función de su condición humana, o por el contrario, un planeta de naciones-estado en donde los derechos están reservados a los que legítimamente son considerados sus ciudadanos y en los que los inmigrantes y las minorías étnicas, religiosas y culturales están a merced de las oscilaciones económicas y sociales de la nación-estado, una pregunta surge inexorablemente: ¿Son las naciones-estado el modelo político más democrático en el que todo ser humano puede desarrollar mejor sus potencialidades y acceder a mayores oportunidades, o sería una federación de pueblos a nivel planetario un

marco más conveniente para el desarrollo humano?

En *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Richard J. Bernstein se enfrenta a dos temas que, aun siendo enormemente importantes para él, han permanecido hasta la fecha en la retaguardia de sus intereses filosóficos. Es conocido el interés de Bernstein por la obra de Hannah Arendt, cuyas contribuciones en el terreno de la filosofía política han sido objeto de estudio en artículos como «Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice», en *Political Theory and Practice*, 1977; «Hannah Arendt: Judging: The Actor and the Spectator», en *Proceedings of History, Ethics, Politics: A Conference Based on the Work of Hannah Arendt*, 1982; así como en sus obras *Philosophical Profiles*, 1986 (*Perfiles Filosóficos*, 1991), y *Beyond Objectivism and Relativism*, 1983. Sin embargo, hasta el día de hoy Bernstein no había dedicado un trabajo riguroso y sistemático a la obra de Arendt, pese a que el proyecto le rondaba en la cabeza desde siempre.

La profunda relación de amistad y respeto que Bernstein ha sentido siempre hacia Hannah Arendt, le han obligado también, en cierta medida, a intentar res-

taurar la figura de esta pensadora cuya imagen intelectual, siempre controvertida, se ha visto teñida en los últimos tiempos por la exposición de su relación con Heidegger. Los trabajos más recientes acerca de la obra y persona de Martin Heidegger, cuyo vínculos con las autoridades nazis han salido a la luz para espanto de público y comunidad intelectual por igual, han dejado perplejo a la mayor parte de los admiradores de Hannah Arendt, cuyo esfuerzo colosal para reivindicar y restituir en su lugar la figura intelectual de Heidegger no tiene explicación posible. Obras como la de Elzbieta Ettinger, cuya contribución intelectual no pienso evaluar, han causado un gran desasosiego entre los discípulos de Arendt, ya que sus acciones y opiniones con respecto al que fuera su mentor resultan totalmente incomprensibles a la luz de datos que ella no podía ignorar. Bernstein trata en diversos pasajes de elucidar la total irracionalidad de la actitud de Arendt con respecto a Heidegger. Su cariño y respeto hacia ella le impiden ver hasta qué punto su pensamiento es tributario del de Heidegger, y cómo al restaurar éste estaba legitimando, sancionando y justificando las conclusiones teóricas del suyo propio.

Analizar los aspectos de la obra de Hannah Arendt en los que reflexiona acerca de la cuestión judía, ha llevado a Bernstein a estudiar en profundidad la obra de Arendt *Eichmann in Jerusalem*, así como *The Origins of Totalitarianism* (1958). La publicación de *Eichmann in Jerusalem* en las páginas de *The New Yorker* causó un revuelo colosal en la década de los sesenta. Bernstein hace un análisis minucioso de esta obra en donde Hannah Arendt habló por primera vez de «la banalidad del mal», frase que, en sí misma, fue considerada ofensiva, ya que «parecía trivializar no sólo lo que había hecho Eichmann, sino todo el horror del Holocausto» (Bernstein, p. 138). *Eichmann in Jerusalem* es un viaje axfisiante hacia la irracionalidad de la pesadilla del Holocausto, en donde Arendt

llega a la conclusión de que las aberraciones más atroces se cometieron sólo porque sí, abandonando así el concepto del «mal radical» que introdujera en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Arendt expuso la pesadilla del mal que carece de motivaciones satánicas o perversas y esta idea causó una reacción (comprensiblemente) hostil por parte de las asociaciones judías y de todo ser humano para quien la realidad de los campos de exterminio cumplía unos objetivos precisos y espeluznantemente «computados»<sup>1</sup>. Bernstein contesta a Arendt, en último término, que la irracionalidad del Holocausto tenía como razón de ser el exterminio sistemático de razas distintas a la aria; tenía como objetivo la eliminación total de una raza y la manipulación genética y física del cultivo humano. Era, en resumidas cuentas, jugar a ser Dios: «los acontecimientos sin precedentes del totalitarismo del siglo xx nos han dado una lección de terror. La dominación totalitaria basada en el “principio” de que todo es posible revela que no hay nada en el ser humano o en la condición humana que no pueda ser alterado o destruido. El terror totalitario tiene por objetivo la transformación de la naturaleza misma» (Bernstein, p. 177).

En ese viaje axfisiante por la larga noche del nazismo, Bernstein ha descubierto precisamente la «presencia» de algo superior, un ideal, un hábito, una conducta superior a toda soberanía, a toda acción de la maquinaria de cualquier Estado; algo que no pueda transgredirse fácilmente (aunque no dice explícitamente de qué se trata). La conclusión final que puede extraerse de su análisis del concepto de mal en *Eichmann in Jerusalem* es que el totalitarismo, en su intento por remodelar el ser humano (que por naturaleza es múltiple y distinto) hacia un patrón fijo, está cometiendo el ultraje final contra la naturaleza. Este descubrimiento surge al tiempo que Bernstein se interesa por la cuestión judía de un modo sistemático por primera vez. Y es

oportuno, ya que considera, al contrario que Hannah Arendt, que la definición de lo judío es inseparable del judaísmo como religión. Sin embargo, como buen pragmático se adelanta a señalar la diferencia entre naturaleza/divinidad y religión. Como recoge en la conclusión de su obra, recordando las palabras de Rosenzweig: «el Buen Señor no creó la religión; creó el mundo».

La cuestión judía era la gran asignatura pendiente de Richard J. Bernstein y a ella quería, desde hacía tiempo, dedicar un trabajo serio y riguroso. Profundizar en la raíz esencial de uno mismo causa siempre un doble sentir: por una parte, mirarse a sí mismo causa asombro. Por otra, causa desasosiego, ya que uno nunca sabe lo que se va a encontrar. Buscar la identidad individual, en tanto que perteneciente a un grupo que siempre ha constituido «la otredad» dentro de las naciones-estado occidentales y cuya diferencia ha sido siempre fuente de orgullo, es, sin embargo, un ejercicio de pura reconstitución espiritual. Y Bernstein se ha sumergido en tal ejercicio con la ilusión de quien se sumerge en una fuente de aguas cristalinas. En ellas, Bernstein ha descubierto dos cosas. Una, como ya he dicho, es la idea de la «intransgredibilidad» de toda vida humana y, en último término, de toda vida. Al fin y al cabo, la identidad judía está en íntima consonancia con la religión (éste es, de hecho, uno de los aspectos que Bernstein más critica en Hannah Arendt, para quien existe una separación radical entre la esencia de lo judío (*jewishness*) y el judaísmo en cuanto religión). Para Hannah Arendt la cuestión acerca de lo judío (*the jewish question*) es la cuestión acerca del espacio político que ocupa cada individuo (en este caso, el hombre y la mujer judíos) en función de su diferencia, de su individualidad. El segundo descubrimiento es de carácter político y puede resumirse en estas dos conclusiones: la tolerancia sólo puede producirse dentro de comunidades plurívocas

en donde toda identidad es respetada no porque las individualidades sean asimiladas<sup>2</sup> en una identidad superior inclusiva (por ejemplo, la ciudadanía) en la cual todas las diferencias resultan irrelevantes, sino porque en cuanto que identidades diferentes todas tienen el mismo rango y todas poseen los mismos deberes y derechos. Y, en segundo lugar, el totalitarismo acecha a la puerta de todo nacionalismo y fundamentalismo religioso. Por mucho que se pretendan adornar como supuestos proyectos emancipatorios como el de la autodeterminación de las naciones-estado, anti-imperialismo, etc., ambos conducen al exterminio de las minorías (de «los otros»), ambos conducen a la limpieza étnica y al holocausto. Como dice Arendt, la soberanía nacional no reconoce ninguna autoridad superior a sí misma, de modo que a su amparo se pueden cometer crímenes atroces en los que nadie puede intervenir. «La lógica de la soberanía nacional, especialmente en sus variantes más chauvinistas, supuso, o bien la asimilación coercitiva de los grupos minoritarios en la población nacional, o la exclusión total» (Bernstein, p. 124).

Así, Bernstein reconoce que lo que está emergiendo en el análisis de Hannah Arendt de la esencia de lo judío «es un tipo de humanismo distintivo, agudamente crítico de la idea misma de naturaleza humana abstracta y de individuo en abstracto y de derechos humanos abstractos» (Bernstein, p. 44). Arendt entendió algo que el mismo Bernstein suscribiría: «las tendencias más peligrosas de la época moderna son aquellas que profundizan en esta clase de abstracción y anonimato que tiende a suprimir las diferencias» (*Ibid.*, p. 44). Bernstein secundaría así la idea arendtiana de que el anti-semitismo se originó con el surgimiento de las naciones-estado: «La única alternativa a la balkanización es la federación regional de pueblos», dice Hannah Arendt en *The Jewish Pariah* (Bernstein, p. 121), una

administración de lo público y lo privado a la que le sería totalmente ajena el concepto de soberanía nacional.

Toda la reflexión acerca de la cuestión judía se convierte así en una plataforma desde la que someter a debate las ideas de multiculturalismo, nacionalismo y auto-

determinación, cuestiones, por otra parte, centrales en nuestros días en toda reflexión relativa a la teoría política<sup>3</sup>, por lo cual esta obra resulta altamente recomendable y sumamente interesante.

Elvira Barroso

#### NOTAS

<sup>1</sup> Uso este término porque me causa verdadero espeluzno hablar de motivaciones «racionales» cuando se trata del nacionalsocialismo. Obviamente las motivaciones de la política de confinamiento en campos de concentración y posterior exterminio *tenían una razón de ser*, o al menos ésta es la tesis que defiende Bernstein frente a Hannah Arendt. La brecha entre lo racional y lo moral es dolorosamente obvia para el pragmatismo.

<sup>2</sup> La asimilación social es incompatible, tanto para Bernstein como para Arendt, con la emancipación judía (y, por tanto, con la de cualquier pueblo o minoría).

<sup>3</sup> Especialmente cuando se está defendiendo desde posiciones de izquierda el nacionalsocialismo y otras aberraciones varias. Ver en este sentido David Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Simon Bromley, «¿Globalización?», en *Radical Philosophy*, núm. 80, noviembre-diciembre 1996; Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London, Verso, 1995, y David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany, SUNY Press, 1994.

### INTERPRETANDO LA TOLERANCIA

MICHAEL WALZER, *On Toleration*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997.

Los lectores de *Isegoría* están ya familiarizados con las ideas de Michael Walzer sobre la tolerancia; como es sabido, éstas se encuentran sucintamente formuladas en el artículo «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural» aparecido en un número dedicado a este tema<sup>1</sup>. En este artículo se abordaba la cuestión desde un análisis social de prácticas que, a juicio de Walzer, han sido defendidas históricamente como tolerantes. Walzer asumió así su ya conocida posición «interpretativa» de la realidad social y política de un determinado con-

texto para poner de relieve la importancia de esas prácticas como guías que nos sirvan para el presente. El libro que nos ocupa desarrolla el citado artículo y ofrece un estudio de otros casos de tolerancia —e intolerancia— muy interesantes por lo controvertidos. Para acercar al lector a *On Toleration* expondré a continuación y brevemente la metodología de la teoría social y política de Walzer. Con estas apresuradas notas sobre este teórico político pretendo trazar a grandes rasgos las bases que subyacen a su propuesta sobre la tolerancia. Ofreceré unas pocas reflexiones sobre la misma con la intención de poner de relieve algunas de sus dificultades y recalcar la complejidad de la cuestión de la tolerancia, tanto desde la perspectiva de Walzer como de una posición crítica a su modelo.

administración de lo público y lo privado a la que le sería totalmente ajena el concepto de soberanía nacional.

Toda la reflexión acerca de la cuestión judía se convierte así en una plataforma desde la que someter a debate las ideas de multiculturalismo, nacionalismo y auto-

determinación, cuestiones, por otra parte, centrales en nuestros días en toda reflexión relativa a la teoría política<sup>3</sup>, por lo cual esta obra resulta altamente recomendable y sumamente interesante.

*Elvira Barroso*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Uso este término porque me causa verdadero espeluzno hablar de motivaciones «racionales» cuando se trata del nacionalsocialismo. Obviamente las motivaciones de la política de confinamiento en campos de concentración y posterior exterminio *tenían una razón de ser*, o al menos ésta es la tesis que defiende Bernstein frente a Hannah Arendt. La brecha entre lo racional y lo moral es dolorosamente obvia para el pragmatismo.

<sup>2</sup> La asimilación social es incompatible, tanto para Bernstein como para Arendt, con la emancipación judía (y, por tanto, con la de cualquier pueblo o minoría).

<sup>3</sup> Especialmente cuando se está defendiendo desde posiciones de izquierda el nacionalsocialismo y otras aberraciones varias. Ver en este sentido David Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Simon Bromley, «¿Globalización?», en *Radical Philosophy*, núm. 80, noviembre-diciembre 1996; Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London, Verso, 1995, y David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany, SUNY Press, 1994.

### INTERPRETANDO LA TOLERANCIA

MICHAEL WALZER, *On Toleration*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997.

Los lectores de *Isegoría* están ya familiarizados con las ideas de Michael Walzer sobre la tolerancia; como es sabido, éstas se encuentran sucintamente formuladas en el artículo «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural» aparecido en un número dedicado a este tema<sup>1</sup>. En este artículo se abordaba la cuestión desde un análisis social de prácticas que, a juicio de Walzer, han sido defendidas históricamente como tolerantes. Walzer asumió así su ya conocida posición «interpretativa» de la realidad social y política de un determinado con-

texto para poner de relieve la importancia de esas prácticas como guías que nos sirvan para el presente. El libro que nos ocupa desarrolla el citado artículo y ofrece un estudio de otros casos de tolerancia —e intolerancia— muy interesantes por lo controvertidos. Para acercar al lector a *On Toleration* expondré a continuación y brevemente la metodología de la teoría social y política de Walzer. Con estas apresuradas notas sobre este teórico político pretendo trazar a grandes rasgos las bases que subyacen a su propuesta sobre la tolerancia. Ofreceré unas pocas reflexiones sobre la misma con la intención de poner de relieve algunas de sus dificultades y recalcar la complejidad de la cuestión de la tolerancia, tanto desde la perspectiva de Walzer como de una posición crítica a su modelo.

He denominado «interpretativa» la labor filosófica de Walzer. En efecto, Walzer es un filósofo poco dado a las construcciones teóricas después de su ya clásica *Esferas de la Justicia*<sup>2</sup>. Como en el resto de su obra, reflejar e interpretar los valores, significados compartidos o prácticas de convivencia de los estados liberales occidentales es la idea medular de su último libro. No se trata de reconstruir normas que hagan justicia a la complejidad y el radical pluralismo de nuestras sociedades, sino de poner de relieve ciertas formas de comportamiento político o social que en algún momento dado han funcionado bien en pro de la paz y la convivencia de distintas creencias. Por tanto, si hablamos de tolerancia no nos estamos refiriendo, según Walzer, a un principio ahistórico que haya dirigido acciones políticas o que se haya convertido en una directriz de costumbres cívicas de coexistencia. Muy al contrario, hablar de tolerancia es referirnos a discursos, prácticas o significados de valor que de un modo o de otro han tenido o tienen lugar en Occidente —o en la comunidad internacional bajo la tutela de Occidente. Y la finalidad de la interpretación de las prácticas no es meramente expositiva, sino crítica. El filósofo-intérprete también trata de persuadir a los miembros de la sociedad en la que vive de la necesidad de continuar aquellas prácticas que promueven la tolerancia mediante el aprendizaje del pasado, de sus aciertos y errores. La tolerancia se constituye así como una práctica social que sin duda no ha abundado, pero que ha estado en boca de muchos, principalmente desde el siglo xvii, como digna de ser fomentada para el bienestar de todos: de los que comparten nuestras creencias (religiosas, culturales, políticas, etc.) y de los que no. La tolerancia ha sido así un mínimo común denominador sin el cual no ha sido posible la existencia y el mantenimiento de muchas sociedades en su proceso moderno. Para saber discernir cómo y para con qué o

quién ser tolerantes no hay nada, a juicio de Walzer, como aprender de los significados compartidos de nuestra tradición, es decir, de aquel conjunto de términos de referencia comunes que han facilitado la coexistencia de los puntos de vista más diversos.

Al observar prácticas que han facilitado la convivencia entre distintos grupos Walzer llega a la conclusión de que la tolerancia en sí no es sino un *continuum* de distintas actitudes personales o formas políticas que se han tomado con respecto al Otro, sea un individuo o una comunidad: resignación, escepticismo, curiosidad o incluso entusiasmo. No expondré estas ideas que aparecen desarrolladas tanto en el libro como en el mencionado artículo y me limitaré a esbozar su planteamiento general. Walzer recoge, por un lado, posiciones que ya fueron en su tiempo defendidas por Locke, Spinoza, Bayle y otros clásicos de la tolerancia y, por otro, ofrece cinco ejemplos de «regímenes de tolerancia» (cap. 2). Sus intuiciones se pueden enmarcar dentro de las últimas disputas sobre el multiculturalismo al proponer ejemplos históricos y contemporáneos para su, como hemos de ver, vaga noción de tolerancia. Así, nuestro autor menciona desde el Imperio Otomano —el cual albergaba variedad de grupos religiosos sometidos a un gobierno central musulmán—, hasta las confederaciones, los estados-nación, las sociedades de inmigrantes e, incluso, la comunidad internacional. En todos estos casos, sostiene Walzer, se han dado o se dan, y no sin dificultades, distintas prácticas de tolerancia que han facilitado la vida en paz de sus habitantes. La tolerancia no se funda solamente en una defensa a ultranza de los derechos del individuo, ni tampoco en una enconada protección de las costumbres de las distintas culturas, sino que en cada caso requiere una adaptación a lo que mejor convenga en términos políticos o incluso la creación de nuevas opciones que pueden abarcar



desde el sostenimiento de identidades grupales hasta la disolución de esas mismas identidades en el *modus vivendi* de la mayoría. Con semejante catálogo de prácticas que son para Walzer tolerantes, ¿cómo se definiría la tolerancia? Como ya he ido apuntando, la tolerancia no es más que «la coexistencia pacífica de grupos de gente con diferentes historias, culturas e identidades» (p. 2) que se basa en «actitudes personales y arreglos políticos» (cap. 1) y que aspira al «respeto mutuo» (p. 52). Ahora bien, esta definición se plasma en la realidad de muy diversas maneras, cuyas dos manifestaciones más evidentes en las sociedades democráticas actuales son la «asimilación individual» y el «reconocimiento grupal» (p. 84). Ambas formas políticas —aparentemente excluyentes— que protegen bien al individuo frente a la intolerancia de su grupo, o bien a un grupo frente a la intolerancia de la mayoría, son las herederas de la tradición ilustrada de la que procedemos e incluso de prácticas que se remontan al Impero Otomano.

Una primera sugerencia para la lectura de este breve ensayo walzeriano podría ser la de someter a crítica la abigarrada colección de prácticas denominadas tolerantes por el autor. La premisa desde la cual construirla podría ser, asimismo, la escueta definición planteada por él mismo y que he reconstruido a retazos en el párrafo anterior. Un trabajo semejante que, no olvidemos, conlleva situar el «respeto mutuo» a la base de la tolerancia, conlleva contar con un mínimo moral desde el cual evaluar las prácticas analizadas por Walzer para tal vez poder averiguar cuáles son las más tolerantes entre ellas. (En efecto, ¿es acaso tolerante una práctica motivada por el entusiasmo? ¿Es eso lo que entendemos por tolerancia?) Esta labor se podría también complementar en segundo término con el estudio analítico de la virtud de la tolerancia<sup>3</sup>. Si nos fijamos bien, ser tolerantes significa no dejar de lado en ningún momento nuestras creencias y adoptar una

postura de dejar estar a las creencias de los demás, sin por ello necesariamente aceptarlas. Este carácter altamente conflictivo en el seno de la virtud es precisamente lo que la convierte en el mínimo que arriba mencioné al aludir al «respeto mutuo». Este respeto no significa ni abandonar nuestros puntos de vista ni apoyar los valores del otro sin crítica, sino el mantener una tensa relación con uno mismo y sin duda con el otro que no perjudica, sin embargo, la convivencia pacífica.

Con estas sugerencias, que cuestionarán algunas de las situaciones que Walzer describe como tolerantes, no se pretende hacer una criba de las mismas y eliminar su argumento «interpretativo» para el estudio de la tolerancia. El libro es una excelente fuente de arriesgados ejemplos reales y de valientes tomas de postura, las cuales son muy bienvenidas cuando en nuestro tiempo necesitamos la tolerancia más que nunca. Su motivación es principalmente política, más que filosófica, y por este motivo no ofrece las justificaciones que muchos desearían para la mayor parte de sus conclusiones. Quizá por esta razón poco filosófica a Walzer le falte una noción más reflexiva de la tolerancia, es decir, una investigación del conflicto inherente a toda actitud que llamamos tolerante a la luz de lo que antes he llamado «virtud» de la tolerancia. También es posible que nuestro autor esté encubiertamente utilizando nociones tan abstractas y aparentemente ahistóricas como «derechos humanos» o «autonomía» sin reconocerlo. Walzer por supuesto negaría rotundamente esta acusación, pero ya muchos críticos han señalado cómo al fin y al cabo a sus propuestas políticas y sociales subyacen siempre esos mínimos morales que otros filósofos se afanan en sacar a la luz en esas mismas prácticas que Walzer analiza. Cabe recordar aquí que en *Thick and Thin*<sup>4</sup> Walzer planteó un muy interesante concepto de «sujeto escindido» que podría ser una pieza fundamental en la reflexión sobre los

temas de tolerancia y que en la presente obra se deja bastante de lado.

Para finalizar quisiera subrayar una vez más que esta colección de ensayos brindará al lector una serie de casos de actualidad (cap. 3: «casos complicados») que no le dejarán indiferente. Walzer también toca muy brevemente en el capítulo 4 («temas prácticos»): cuestiones de poder, clase, género, religión y educación, entre otros, que en la línea de *Esferas de la Justicia*, pretende aclarar estos términos en tanto que diferentes significados o esferas sociales. En cada una de estas esferas Walzer abandona el terreno de lo ideal para mostrarnos cómo en las sociedades democráticas contemporáneas la tolerancia implica en numerosas ocasiones complejos mecanismos de sujeción de los mismos grupos minoritarios a la autoridad de la mayoría, sea ésta el estado-nación, la cultura predominante o la raza «superior». Ante esta realidad, este autor propone —como ya hiciera en su *Esferas de la Justicia*— el aislamiento de los distintos significados, de manera que un individuo que resulte desfavorecido por su pertenencia, por ejemplo, a una determinada cultura no sufra

asimismo al pertenecer a la clase con menores recursos. Tanto en éste como en otros asuntos Walzer plantea con honestidad numerosas preguntas (por ejemplo, sobre la religión y el género) que darán al lector que pensar, puesto que en ningún caso Walzer responde con conclusiones fáciles, sino que deja pragmáticamente las puertas abiertas a cualquier solución que facilite la convivencia pacífica. Hay, asimismo, un capítulo dedicado a la «tolerancia moderna y posmoderna» (cap. 5) que critica por su poca utilidad política la propuesta de Julia Kristeva y de otros filósofos que deconstruyen en demasía las identidades. En definitiva, el libro causará cierto desconsuelo —o tal vez un leve desdén— a los amantes de las teorías elegantes. Sin embargo, la audacia de Walzer al examinar casos concretos actuales no dejará insatisfechas a esas mismas personas cuando comprueben la seriedad y lucidez de sus reflexiones, así como su habilidad para no perder nunca de vista los más importantes debates políticos y sociales realizados hoy en filosofía.

Sonia Arribas

#### NOTAS

<sup>1</sup> *Isegoría*, núm. 14, octubre 1996, pp. 37-53.

<sup>2</sup> *Esferas de la Justicia*, México, FCE, 1993.

<sup>3</sup> Un muy buen material se encuentra en el citado número de *Isegoría*, así como en *Toleration. An Elusive Virtue*, ed. por David Heyd, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996, y en Susan Mendus,

*Toleration and the Limits of Liberalism*, London, MacMillan, 1989.

<sup>4</sup> *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame y Londres, University Notre Dame Press, 1994.

LOS DERECHOS HUMANOS:  
¿RELIGIÓN DE LOS TIEMPOS MODERNOS  
O CARTA CONSTITUCIONAL  
DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL?

STEPHEN SHUTE y SUSAN HURLEY (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, prólogo de Jesús González Amuchástegui, traducción de Hernando Valencia Villa, Madrid, Trotta, 1998, 205 pp.

JUAN ANTONIO CARRILLO SALCEDO, *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*, Madrid, Trotta, 1998, 153 pp.

Las ideologías contemporáneas, nacidas a la sombra de la Ilustración y del proceso de secularización, asumieron gran parte de las funciones de cohesión social y legitimación del poder político que en el pasado desempeñaban las cosmovisiones sagradas. En este sentido restringido, dichas ideologías pueden ser entendidas como religiones laicas. En su origen constituyeron nuevos sistemas de pensamiento o, si se prefiere, de creencias que expresaban con enorme convicción ideales políticos. La rápida propagación de la *buena nueva* de la que eran portadoras fue asimismo el resultado de una ardiente labor de proselitismo.

La suerte de los derechos humanos no es muy diferente. Como antaño las religiones, en la actualidad sirven de expediente legitimador para justificar regímenes políticos, ennoblecer actuaciones y programas específicos e incluso para bendecir intervenciones militares. En su discurso se dan cita elementos procedentes de diferentes sistemas de creencias, sean éstas religiosas o metafísicas. No obstante, la articulación conceptual de los derechos

humanos es, en principio, independiente de todas ellas. Sin caer en la hipérbole, cabe afirmar que las declaraciones de derechos humanos, especialmente las del siglo XVIII, nacieron *como* teorías filosóficas y no sólo *de* teorías filosóficas. Lejos de tratarse de un nuevo discurso que franqueara el paso al relativismo axiológico, representaba un lenguaje preñado de valores con vocación de universalidad. Es más, tras ser formulados como un conjunto de creencias intocables a la vez que supremas («inalienables y sagrados», proclamaba la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789), los derechos humanos se han convertido en la doctrina pública más universal del mundo contemporáneo y, en particular, del siglo XX.

Aunque la génesis de tales derechos se remonta, cuanto menos, al inicio de la modernidad, no es hasta iniciado este siglo plagado de guerras, holocaustos y horrores inimaginables cuando logran una difusión mundial: «los derechos humanos son un tema muy viejo, pero desde 1948 constituyen un gran tema»<sup>1</sup>. La mención de esta fecha no es gratuita, pues no cabe duda de que, si algún sentido tiene hablar de los derechos humanos como la religión de nuestro tiempo, la Declaración Universal de Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948, haría las veces de su Biblia.

Esta caracterización de los derechos humanos como un fenómeno cuasi-religioso, aunque ciertamente inadecuada en un sentido estricto, da cuenta de una extendida actitud reverencial, rayana con la beatitud acrítica, que a la larga resulta contraproducente para su efectiva protección.

Los dos libros objeto de esta reseña comparten de alguna manera el empeño de corregir esta tendencia mitificadora. Se trata de dos textos ciertamente heterogéneos, pero cuya lectura, sin embargo, resulta complementaria: el volumen colectivo *De los derechos humanos* aporta un conjunto de reflexiones e interrogantes de carácter filosófico en un sentido amplio acerca de la interrelación entre teoría y praxis en la política de los derechos humanos, y el segundo, *Dignidad frente a barbarie*, introduce una documentada perspectiva jurídica sobre el papel real que la Declaración Universal de Derechos Humanos ha desempeñado en la configuración contemporánea del Derecho internacional.

Que el prestigio de los derechos humanos no haya disminuido, sino incluso se haya visto acrecentado, no implica que sean enunciados normativos cuyo significado e interpretación se encuentren fuera de toda discusión. Se han ido desvaneciendo, no obstante, las discrepancias más radicales que tanto desde el pensamiento conservador como desde el movimiento obrero surgieron sobre su validez, y prueba de ello es el hecho de que la Declaración de 1948 constituya quizás el documento de carácter normativo que mayor grado de adhesión concita en todo el planeta. Afirmar tal cosa no significa, sin embargo, que los derechos humanos estén filosóficamente fundamentados, si por ello se entiende una suerte de justificación absoluta y última. El mismo proceso de redacción de dicha Declaración Universal da muestra, más bien, no sólo de un enorme peso contextualista, esto es, históricamente relativo, sino también de un marcado sesgo pragmático. El filósofo neotomista Jacques Maritain, miembro de la comisión preparatoria del citado documento, afirmaba al ser interpelado por lo asombroso del consenso logrado: «estamos de acuerdo en lo tocante a dichos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el porqué»<sup>2</sup>.

En el porqué es donde empieza la disputa»<sup>2</sup>.

Quizás la enorme adhesión alcanzada por los derechos humanos se deba a su conversión en un término retórico, dotado de una potente carga simbólica y emotiva, pero también, en parte, semánticamente desactivado. Pero, a su vez, la falta de acuerdo sobre los fundamentos últimos de tales enunciados normativos posee alguna ventaja: se evita formular definiciones *sub specie aeternitatis* válidas *urbi et orbe*. Tras la pretensión de universalidad a menudo se esconden, tal como ha puesto de manifiesto el discurso postmoderno, impulsos homogeneizadores, ambiciones hegemónicas y, en suma, voluntad de poder a la que tan propenso resulta el pensamiento ilustrado que sirvió de caldo de cultivo a la doctrina de los derechos humanos. Estas justificadas reservas mentales, que participan del «espíritu de la época», son precisamente las que alientan las estrategias intelectuales adoptadas por algunos de los coautores del libro *De los derechos humanos*. Se decantan por una vía similar a la empleada por la teología negativa como la forma más práctica de abordar el tratamiento conceptual de los derechos humanos, a saber: tratar de identificar por vía de ejemplos y sin definiciones previas los comportamientos que resultan inaceptables. Esta sería la opción escogida en sus respectivas contribuciones por Lyotard, Rorty, Heller y, especialmente, por MacKinnon (con sus inquietantes informaciones sobre la violación sistemática y masiva de mujeres perpetrada en Bosnia).

Otro camino, igualmente apartado de las definiciones previas y universales, se reorientaría hacia el refinamiento de aquellas herramientas jurídico-políticas aptas para evitar o, en su caso, resolver normativamente las violaciones de la dignidad humana. Por esta senda transcurren los ensayos de Elster y Rawls. Elster reflexiona sobre cómo perfeccionar los dispositivos constitucionales empleados por las socie-

dades modernas para proteger los derechos individuales de los miembros de las minorías frente a las actuaciones de las mayorías. Rawls somete a examen los presupuestos normativos de un nuevo *ius gentium* que, además de ser acorde con los presupuestos de su propia teoría de la justicia, resulte operativo para organizar la comunidad internacional contemporánea<sup>3</sup>. En esta misma línea, aunque de una manera mucho más pegada a la realidad del Derecho internacional vigente, se inscribiría también el sugerente libro de Carrillo Salcedo. En *Dignidad frente a barbarie* se lleva a cabo un balance pormenorizado, a la par que crítico, de la influencia ejercida por la Declaración Universal en la difusión y garantía de los derechos humanos: tanto de los logros ya obtenidos como de los objetivos aún no alcanzados.

El libro *De los derechos humanos* es una recopilación de ensayos procedentes de un ciclo de conferencias organizado por *Oxford Amnesty* en 1993. Bajo el título genérico que los agrupa se incluyen intervenciones de muy distinto tenor y heteróclito enfoque. Si bien todos los autores se inscriben en la tradición occidental de pensamiento en la que se fraguó el espíritu de los derechos humanos, se trata, con algunas excepciones, de textos poco complacientes con la situación actual en la que se halla la garantía de los mismos. En general, comparten el empeño de desmitificar la ideología de los derechos humanos, esto es, de señalar que, como cualquier otra religión política, no es más que una oportuna invención retórica con un enorme potencial movilizador. En este sentido, los diferentes ensayos recogidos en esta recopilación, rigurosos a la vez que apasionados, aunque difieran tanto en el grado de elaboración como en la capacidad de sugerir, suponen una importante contribución a la teoría y práctica contemporánea de los derechos humanos. En él se pone de manifiesto la necesaria complementariedad entre el rigor del trabajo intelectual

y el compromiso moral y político en favor de los derechos humanos, que inevitablemente pasa por la firme denuncia de sus transgresiones.

El hecho de denunciar públicamente las actuales violaciones de los derechos humanos (como hacen MacKinnon y Rorty), y de recordar las acaecidas en tiempos desgraciadamente no tan remotos (Heller), tiene un saludable efecto pedagógico que excede a su posible influencia inmediata a la hora de detener la comisión de actos intolerables. Es preciso mantener la memoria siempre viva y recordar que los valores y principios ahora reconocidos han sido establecidos sólo tras largos años de lucha contra la pura *barbarie*, que ha dejado como monumentos multitud de fosas comunes repletas de ignominia: la *memoria passionis* constituye el motor de la libertad y de la dignidad.

El libro de Carrillo Salcedo posee ciertamente un menor grado de abstracción teórica que el recopilado por *Oxford Amnesty*. Sus reflexiones, sin embargo, resultan sumamente adecuadas a la hora de interpretar cabalmente el proceso de realización práctica de la Declaración Universal. La cuestión fundamental que se plantea a lo largo de todo el escrito es la siguiente: *¿para qué ha servido la Declaración Universal de Derechos Humanos?* (Carrillo, 24). La documentada respuesta, en la que no se ocultan las sombras, se centra en el ámbito que el autor domina: el derecho y las relaciones internacionales. Según los datos que aporta, resulta constatable que el prestigio de la Declaración ha contribuido significativamente a consolidar la convicción jurídica de que los Estados soberanos tienen obligaciones en materia de derechos humanos. Bajo su influencia se ha transformado el Derecho internacional, de tal modo que el venerable principio de no intervención en los asuntos internos de los Estados se ha ido vaciando de contenido. El actual *ius gentium* resulta «menos formalista, menos neutro y menos

voluntarista que el Derecho internacional tradicional» (Carrillo, 141). Pero, sobre todo, la Declaración «ha servido, y sirve, para conservar un horizonte utópico, alimentar la esperanza y salvaguardar la propia dignidad del ser humano» (Carrillo, 145).

Si bien el amplio reconocimiento internacional de los derechos humanos representa todo un hito histórico que cabe entender, tal como diría Bobbio siguiendo a su vez a Kant, como un «signo del progreso moral de la humanidad»<sup>4</sup>, no existen motivos suficientes para lanzar las campanas al vuelo. No hay, efectivamente, lugar para la satisfacción ni la complacencia que se ha transmitido en los innumerables actos celebrados en conmemoración del cincuentenario de la Declaración Universal de Derechos Humanos. A pesar de los muchos logros conseguidos, los hechos ponen de manifiesto que millones de personas ven seriamente limitado, cuando no estrictamente negado, el ejercicio de sus derechos más básicos. Su garantía efectiva adolece de un enorme déficit a lo largo y ancho del planeta, tal como los informes sobre la materia registran año tras año.

Siguiendo el mismo hilo argumental de Carrillo Salcedo, puede darse aún un paso más. A partir de la autoridad no sólo moral, sino jurídica, adquirida por la Declaración de 1948, cabe vislumbrar ahora la posibilidad no remota de elaborar consensuadamente un Derecho internacional realmente universal, tanto en su origen como en su destino, que incluya los derechos humanos como pivote central sobre el que gire la práctica política de la comunidad internacional (y, por supuesto, de los Estados que la componen). Más allá del hecho de que los derechos humanos hayan adquirido en la conciencia colectiva de la humanidad un enorme relieve, el siguiente paso a dar sería el establecimiento de una *Carta Constitucional* de la comunidad internacional que permita no sólo enfrentar de una manera universal y democrática los envites del galopante proceso de globalización, sino disponer de instrumentos efectivos para evitar que la barbarie organizada vuelva a tener lugar, y que si ésta a pesar de todo vuelve a acontecer, al menos no quede impune.

Juan Carlos Velasco Arroyo

#### NOTAS

<sup>1</sup> Eduardo Rabossi, «El fenómeno de los derechos humanos», en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI, 1991, p. 199.

<sup>2</sup> Jacques Maritain, «Introducción», en E. H. Carr et al., *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1973, p. 20.

<sup>3</sup> Los lectores de la revista *Isegoría* ya disponían de la versión castellana de este artículo de John Rawls que apareció en el núm. 16 («El derecho de gentes»). Para un análisis más pormenorizado de este ensayo rawlsiano me permito remitir a mi artículo «Ayer y

hoy del cosmopolitismo kantiano», aparecido en ese mismo número.

<sup>4</sup> «Frente a la ambigüedad de la historia, también creo que uno de los pocos signos, quizá el único, de un movimiento histórico creíble hacia mejor sea el creciente interés de los estudiosos y de las mismas instancias internacionales por un reconocimiento cada vez mayor, y una cada vez más segura garantía, de los derechos humanos» (Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 183).

«PENSAMIENTO ANAMNÉTICO»:  
UNA RESPUESTA A LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

JOSÉ A. ZAMORA, *Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Lit, Münster-Hamburg, 1995, 507 pp.

Muy atrás quedan, y no sólo en el tiempo, aquellos años en que la Teoría Crítica, y muy especialmente la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno se convirtió, sin pretenderlo e incluso en contra de su propia intención, en fuente de inspiración y de alimento al movimiento radical estudiantil. Desde aquellos mismos años, y no sin conexión con esa experiencia radical, la Teoría Crítica ha ido siendo reconstruida por **J. Habermas**, pero ya dentro del marco de la sociedad democrática del capitalismo tardío. Esta decisiva reconstrucción obedeció al convencimiento de Habermas de que era de todo punto necesario ir más atrás justamente de la *Dialéctica* y tratar de recuperar el proyecto original de Teoría Crítica del primer Horkheimer, dado que en esa obra culmen este proyecto entraba en un callejón sin salida y era en definitiva abandonado en favor de una crítica *total* a la Ilustración, a la Modernidad. Actualizar la Teoría Crítica pasaba por eso para Habermas, a diferencia de aquellos efímeros radicales, por superar este *impasse*: la situación **aporética** de una crítica total a la Ilustración hecha desde la misma razón que se denunciaba como viciada de raíz y además con la intención, decididamente opuesta a la de la crítica conservadora, no de negar, sino precisamente de «salvar» la Ilustración, de lograr un concepto más integral de la misma. Actualizar la Teoría Crítica implicaba, pues, para Habermas sacarla de esa situación **aporética**, recuperar para ella de nue-

vo la dimensión histórica y hacerla operativa.

Con razón afirma **A. Wellmer** que actualizar hoy la Teoría Crítica pasa necesariamente por una confrontación con la teoría de Habermas. Pero en esta necesaria confrontación ¿qué queda en pie de la *vieja* Teoría Crítica? La reconstrucción de la misma por parte de Habermas descansa en una *interpretación*, elaborada en un círculo de su influencia, según la cual de aquella *vieja* Teoría Crítica sólo es rescatable para una teoría crítica de la sociedad actual la idea del proyecto original de **materialismo interdisciplinar** del primer Horkheimer. El resto queda relegado prácticamente a *pieza histórica*. Lo cual atañe de manera especial a la filosofía de **Adorno**. Pues en ésta, aun reconociéndola como la más aguda y fascinante (junto con la de **W. Benjamin**) de cuanta se elaboró en el círculo de la denominada Escuela de Frankfurt, se ve la expresión más consecuente de la tesis, y, por tanto, de la crítica *total* a la razón ilustrada, sostenida en la *Dialéctica*.

Pues bien, frente a esta lectura historiográfica, que se ha impuesto, salvo con contadas aunque notables resistencias, en el panorama filosófico, se alza el presente trabajo del joven investigador **José Antonio Zamora** con la pretensión de reivindicar fundadamente *otra lectura*, otra interpretación de la filosofía de **Adorno**, que «interrumpe» la plausibilidad de la que se ha impuesto como dominante y hace frente a la vez, y con no menor vigor, a la injustificada apropiación de esa misma filosofía por parte de la crítica **posmoderna**, y en general de la crítica **conservadora**, a la razón ilustrada.

La tesis comienza cuestionando la interpretación dominante y mostrando, en una

dura pero rigurosa crítica, cómo la reconstrucción de la Teoría Crítica que a partir de ella ha elaborado Habermas paga un precio demasiado alto por su plausibilidad: una formalización de la razón, que la hace inmune frente a los golpes de la historia, y, en definitiva, una recaída en el **idealismo** y la **amnesia**, que prolongan la crisis de la Modernidad lúcidamente denunciada por la filosofía de Adorno. El autor reclama, por eso, para ésta una lectura distinta, otra interpretación, más immanente y más fiel a su intención original, que rescate su genuino sentido emancipador. Y a continuación la despliega y avala con un conocimiento y un rigor verdaderamente notables.

Zamora sigue en su trabajo el consejo de Habermas de remontarse más atrás de la *Dialéctica de la Ilustración*, pero, evidentemente, con una intención bien distinta: para mostrar cómo la filosofía de Adorno surge de una experiencia radical de la crisis de la Modernidad y como respuesta también radical a esa crisis, y cómo esta respuesta sigue siendo radicalmente actual. Para ello reconstruye, en primer lugar, en un rico aunque tal vez excesivamente amplio y ambicioso capítulo, la crisis de la Modernidad en sus tres expresiones históricas más relevantes: la filosofía de la historia, la crítica ideológica y las vanguardias intelectuales y artísticas, a la vez que las aporías a las que condujeron las sucesivas respuestas que recibió esa crisis. De ese modo deja despejado el terreno del que surgió la filosofía de Adorno.

A la génesis de ésta dedica el autor el capítulo central, denso y concienzudamente elaborado, de su tesis. En él muestra cómo el pensamiento de Adorno emerge, en efecto, de la experiencia de la otra cara de la Modernidad, de la historia como historia de sufrimiento, y cómo es esta experiencia, y no la querencia teológica, como sostiene con excesiva rapidez la interpretación dominante, la que obliga a ese pen-

samiento a configurarse desde sus mismos comienzos, aunque, eso sí, de la mano de Kierkegaard y sobre todo de W. Benjamin, y bajo el impacto de la ruptura estética de las vanguardias, de manera original y radical en el contexto del marxismo occidental de los años treinta en el que surge la Teoría Crítica. El pensamiento de Adorno no se remite ya, como ésta, a los potenciales emancipatorios no realizados en el proceso de modernización, con el fin de darles cumplimiento. El único modo de detener ese proceso, que está conduciendo a la catástrofe, consiste para Adorno en detectar las aporías de ese proceso, introducirse en ellas y permanecer en ellas para, desde dentro, immanentemente, y llevándolas al extremo, mostrar las contradicciones, la irracionalidad de la realidad histórica y social, de la sociedad capitalista estabilizada, y así sacar a la luz —traer a la memoria— lo marginado, excluido y negado por esta realidad, lo **no-idéntico**, lo **olvidado** por la furia de la identidad, lo otro de lo que triunfa en la historia: el sufrimiento.

Zamora muestra convincentemente cómo el pensamiento de Adorno surge por eso, desde la tesis de habilitación, pero sobre todo desde la primera obra de entidad personal, *La actualidad de la filosofía* (1931), como «crítica immanente», como «interpretación» que se sumerge en la realidad misma y sus aporías para, desde dentro, en «mirada micrológica» y con ayuda de la crítica del fetichismo de la mercancía, desplegarse en conjuntos de **constelaciones**, en **imágenes dialécticas** que expongan a la luz sus contradicciones —su «verdad»—, para mostrar en lo pequeño, en el **fragmento**, la injusticia de la **totalidad**, que salta así por los aires dejando ver lo que bajo su manto siempre ha ocultado, y al fin justificado, el pensamiento **idealista**: las «ruinas», el sufrimiento.

La filosofía de Adorno se configura, pues, desde un principio como crítica immanente del idealismo y del pensamien-



to de la totalidad, y desde esta idea de filosofía, que rompe, más radicalmente aún de lo que ya lo hiciera el primer Horkheimer, con el esquema (paradigma) del marxismo occidental de Lukàcs, vemos desplegarse —a lo largo de exhaustivos y sutiles análisis del autor— la respuesta original de Adorno a la crisis de la Modernidad en sus tres expresiones históricas. En *Idea de historia natural* (1932), obra clave en la génesis del pensamiento de Adorno, rompe éste, bajo el decisivo influjo de Benjamin, con la filosofía idealista y materialista dominantes de la historia, desmascara a ésta como «segunda naturaleza», como **mito**, por tanto, como persistencia de la coerción natural que genera (y oculta) el sufrimiento, y la deja al descubierto como «ruinas», sin ceder por ello en lo más mínimo al negativismo de la crítica conservadora. A la crisis de la *crítica ideológica*, en segundo lugar, responde Adorno, a diferencia del primer Horkheimer, con su transformación en «**crítica inmanente**», en una liquidación inmanente del idealismo como razón **fetichista** que oculta (y al fin justifica) cuanto se resiste a la lógica de la identidad. Y por último, a la crisis de las *vanguardias* responde Adorno apostando, frente a la falsa alternativa de la politización del arte y/o la falsa alternativa de la política, por la **autonomía del arte**, pero de un arte entendido en su genuina función de hacer elocuente el **sufrimiento** y guardar en el **recuerdo** la esperanza de la liberación siempre trunca y por eso siempre pendiente.

Con este capítulo cierra Zamora la exposición de la génesis del pensamiento de Adorno. Y su tesis sostiene a continuación que a la luz de *esta* lectura de ese pensamiento en sus primeras expresiones los textos posteriores, desde la *Dialéctica de la Ilustración* a la *Dialéctica negativa* y la *Estética*, adquieren un significado bien distinto del que les atribuye la interpretación dominante: un significado denso y crítico que les confiere una permanente,

y **desafiante**, actualidad, que el autor pone de relieve con la misma fuerza analítica y argumentativa, aunque ya bajo la presión de no alargar excesivamente su trabajo; en los tres últimos apartados de éste.

La *Dialéctica de la Ilustración* aparece ahora no como ruptura y punto de inflexión de la Teoría Crítica, sino como culminación de aquella crítica a la historia como «historia natural», como **mito**, ante la terrible, impensable, realidad de la catástrofe del **holocausto** judío: culminación de aquella historia y quiebra de la civilización. En la *Dialéctica* no se da una filosofía negativa de la historia, como quiere la interpretación dominante, sino una lectura crítica de la historia bajo la perspectiva de sus **víctimas**, contrapunto del poder. Pero este cambio de perspectiva implica un cambio radical en el pensamiento mismo: una crítica implacable, aunque siempre dialéctica, a toda **metafísica**, a todo **idealismo**, a todo pensamiento dominado por el principio y la lógica de la **identidad** (lógica del intercambio que configura igualmente la realidad social). Es la crítica que Adorno desarrolla en su *Dialéctica negativa*. Y Zamora se apresura a mostrar, para salir al paso de la injustificada apropiación de esa crítica por parte de la filosofía conservadora, cómo Adorno en modo alguno pretende con la misma sentar una **alternativa** a la razón, sino más bien «**ampliar**» ésta desde la experiencia del **sufrimiento** para dar cabida en ella al **recuerdo**, que conserve encendida la chispa de las esperanzas incumplidas de la historia.

La tesis se cierra con un bello y lúcido apartado donde su autor muestra cómo Adorno ha llegado a este **pensamiento anamnético** no, como sostiene, repito, con excesiva rapidez la interpretación dominante, por su querencia **teológica**, por haberse entregado desde un principio en manos del **mesianismo**, sino desde y en razón de la **experiencia del sufrimiento**. Y cómo fue *esta* experiencia, más bien, la

que empujó a su pensamiento hasta el límite de la teología, justo en el momento del derrumbe de toda teología y toda metafísica. Lo cual no lleva al autor de la tesis, como más de un crítico estaría ya sospechando y más de un teólogo deseando, a una no menos apresurada lectura apolo-gética de la filosofía de Adorno en favor de la teología, sino más bien a mostrar, con gran fuerza y lucidez, y frente a toda teología **idealista**, cómo esa filosofía empuja justamente en la dirección contraria: a la experiencia de que sólo *en y a través de la experiencia del sufrimiento* pueden rastrearse, si acaso, las débiles huellas del Absoluto en su silencio y ausencia. Porque el motivo central de todo su pensamiento —en ello coincidiendo plenamente con el de Horkheimer— fue «la salvación de lo que carece de esperanza».

Este pensamiento de Adorno constituye por eso, también, todo un desafío a la **teología** cristiana, en la medida en que también ella ha cedido al hechizo de la identidad del sistema, perdiendo su aguijón apocalíptico y cayendo en una progresiva **amnesia** que le ha permitido reconciliarse, contra su intención original, con este mundo. Y así lo hace valer el autor en su crítica a cuatro de las más relevantes expresiones de esa teología en nuestro siglo. Pero esta crítica, con ser teológica y políticamente relevante, no está en el centro de interés de esta presentación. La tesis de Zamora, aun habiendo sido presentada en una facultad de teología, es, en rigor, una tesis eminentemente filosófica y merece ser valorada como tal. Su significado y alcance radican, como ya anticipé, en su interpretación **inmanente** de la filosofía de Adorno, una interpretación **alternativa** que reivindica «con (muy) buenas razones» —como exige la razón discursiva—, es decir, sobre una (muy) buena base de análisis y argumentación, una **desafiante actualidad** de

esa filosofía para una reconstrucción de la Teoría Crítica que no adquiera su validez científica y su viabilidad política al precio de **olvidar** su intención original, lo que el propio Adorno consideraba como **motivo central** de su filosofía.

Este **motivo central** no dispensa, es verdad, del esfuerzo por reconstruir la Teoría Crítica en las actuales condiciones históricas. En este sentido, el camino recorrido por Habermas (y Wellmer) es, en mi opinión, un camino sin retorno. Pero la tesis crítica de Zamora no pretende ir más atrás de esas reconstrucciones (su desmarque frente a la crítica posmoderna/conservadora es, a este respecto, claro y decisivo), sino *más allá* de ellas, recuperando e introduciendo en la razón aquellos momentos de verdad, aquellas dimensiones que se han perdido (**olvidado**) en ese camino. Eso sí, en esta tarea el trabajo no ha hecho más que empezar. El autor de esta tesis, que por reivindicar su lectura alternativa ha sobrecargado el acento en las diferencias frente a la interpretación dominante, se enfrenta ahora al reto de hacer plausibles y operativas aquellas dimensiones y potencialidades de la filosofía de Adorno en diálogo con las ciencias humanas y sociales. Tarea nada fácil, sin duda, y en la que, hoy sobre todo, navega en clara minoría. Pero tarea ineludible, pues si es verdad, como sostiene Wellmer en su más reciente intento de reconstrucción de la Teoría Crítica, que ésta debe hoy renunciar definitivamente a la idea de **reconciliación**, no es menos verdad que, si esa renuncia significa reducir al silencio, al **olvido**, las esperanzas pendientes de la historia, del presente y del pasado, difícilmente podrán presentarse como *racionales* una sociedad y una teoría que descansen sobre ella.

Juan José Sánchez

## VATTIMO: DEL RELATIVISMO AL PROYECTO EMANCIPATORIO

GIANNI VATTIMO: *Filosofía, Política, Religión. Más allá del «pensamiento débil»* (Introducción y edición de Lluís Álvarez), Oviedo, Nobel, 1996.

Este libro reúne un artículo y dos conferencias de Vattimo junto con diversos estudios sobre la obra de este filósofo italiano. Lluís Álvarez, en una introducción aguda y sumamente clarificadora, explica el subtítulo. «Más allá del pensamiento débil» es la nueva apuesta de Vattimo de relativizar el relativismo en una «superación» que no es la propia de la dialéctica marxista, sino la del *Verwindung*, concepto en torno al cual giran muchos de los trabajos aquí recogidos.

En el artículo «Historia de la salvación, historia de la interpretación», originariamente publicado en la revista italiana *Micromega* en 1992, Vattimo sostiene la existencia de una profunda continuidad entre la cultura cristiana occidental y la ontología hermenéutica. La palabra revelada abre un horizonte en el que puede acontecer la verdad. Cuando ésta es convertida en dogma se produce una recaída en la metafísica de la presencia. El filósofo acude al pensamiento del místico del siglo XII Joaquín de Fiore para ejemplificar una doctrina cristiana cercana a su propuesta de hermenéutica nihilista.

La conferencia titulada «Heidegger y la superación de la modernidad», leída en la Universidad de Tubinga en 1990, plantea la posibilidad de una lectura progresista de Heidegger, una lectura que radicalice la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser nunca se da en presencia, sino sólo como pasado. Según Vattimo, Heidegger mismo habría cedido a la tentación de identificar el ser con el ente en los textos que aluden al retorno del ser. Correspon-

de, pues, realizar una secularización del pensamiento heideggeriano. «Hermenéutica, democracia y emancipación» (Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Universidad de Bogotá, 1994) constituye una prolongación en claves político-prácticas de esta propuesta de relectura de Heidegger. ¿Cómo articular un proyecto emancipatorio a partir de la hermenéutica correlato de una sociedad de pluralidad de lenguajes y valores, exenta de fundamentaciones metafísicas, en la que el mundo aparece como conflicto de interpretaciones? Vattimo responde a este interrogante señalando que la única racionalidad carente de fundamentación metafísica y, por tanto, aceptable para la hermenéutica nihilista es «histórico-narrativa-interpretativa». La propuesta emancipatoria no se vertebra sobre el concepto de igualdad, sino sobre el de reducción de la violencia y, en particular, de la violencia contra la Naturaleza. El filósofo ve en el ideal de igualdad un esencialismo que comporta el peligro y los inconvenientes del etnocentrismo, del conformismo con respecto a ciertos modelos y normas y del antropocentrismo que han excluido a los animales de toda consideración ética.

Resulta curioso que Vattimo no haga referencia en este contexto a las críticas al androcentrismo generadas en la teoría y la práctica feministas. Por otro lado, nos podemos preguntar si no es el mismo *pathos* propiciado por el paradigma ilustrado de igualdad el que ha permitido algunas teorías audaces, explícitas y desarrolladas de superación del especieísmo (*speciesism*, término acuñado en la década de los setenta a partir del de «racismo» para referirse a la actitud que deniega valor a toda especie que no sea la humana, prejuicio de especie). Recordemos, para citar sólo

nombres muy conocidos, las elaboraciones teóricas de dos autores de tendencias muy distintas como son Peter Singer y Tom Regan.

En todo caso, nos parece de suma importancia que desde el pensamiento postmoderno se proponga un ideal emancipatorio, rompiendo, así, con posiciones estetizantes que sólo pueden conducir al conformismo. Con su énfasis en el ecologismo y —lo que es más infrecuente— en la superación del especieísmo, Vattimo realiza una redefinición del pensamiento de izquierdas próxima a la de Bobbio en *Destra e sinistra* (no así en lo que respecta a su caracterización como «no violencia», caracterización a la que Bobbio mismo se refiere para rechazarla por considerar que corresponde a la democracia y no específicamente a la izquierda).

En la segunda parte del libro, Modesto Berciano procede a explicar la caracterización realizada por Vattimo del pensamiento débil como hermenéutica nihilista y su interpretación de ciertos conceptos heideggerianos clave como superación (*Überwindung-Verwindung*), rememoración (*Andenken*), evento (*Ereignis*), examinando también la cuestión de la praxis ética y social que se desprende de la teoría de Vattimo cuando ésta se propone abandonar el relativismo para convertirse en ontología débil. Tras un seguimiento meticoloso del significado de los conceptos citados en los textos del autor de *Sein und Zeit*, M. Berciano señala su desacuerdo con respecto a la interpretación que el pensador italiano realiza de Heidegger.

La tercera parte recoge estudios de distintos autores sobre temas de estética y ética. En «Obra de arte y estetización», Roberto Salizzoni confronta polifónicamente las teorías de O. Marquard, Bübner, Bürger y Vattimo, mostrando que todas ellas son deudoras de la estética de A. Gehlen y de sus conceptos de *Entlastung* y de *post-historie*.

Asunción Herrero Guevara traza una historia de la decadencia del sujeto desde la Filosofía del Lenguaje de Hamann, Herder y Humboldt hasta Vattimo. Sostiene, respondiendo a la pregunta que da nombre a su artículo —«Ocaso del sujeto: ¿posibilidad de una ética?»—, que una ética ilustrada actual consciente de las ambigüedades del proyecto de la Ilustración no puede resignarse a la anulación del sujeto, sino que debe reivindicar un sujeto social e histórico capaz de oponerse al conformismo de las nuevas sociedades de la informática y la cibernética.

Por su parte, Jean-Claude Lévêque y Mario Francisco Villa discuten sobre la transparencia y opacidad de la sociedad contemporánea y advierten contra un excesivo optimismo del pensamiento postmoderno cuando éste habla de diálogo de culturas posterior a la bancarrota de las categorías etnocéntricas de progreso y de historia como proceso unitario. ¿La sociedad de los medios de comunicación implica ilimitadas posibilidades emancipatorias o un control y uniformización hasta ahora desconocidos?

Finalmente, la cuarta parte del libro, bajo el título de «Providencia y transformación» atiende a la versión vattimiana del pensar rememorativo como condición de posibilidad de la praxis liberadora en tiempos metafísicos. Cesáreo Villoria ve en Vattimo un intento de conciliación entre dos escuelas de tradición alemana: la hermenéutica y la teoría crítica, ambas con dos conceptos de verdad y dos posiciones contrapuestas en filosofía de la historia. Denomina a este intento «rerradicación de la hermenéutica», señalando el interés y las dificultades teóricas de tal empresa de reconstrucción de la razón desde la hermenéutica como aceptación del desafío de una filosofía de la praxis.

Manuel Fernández Lorenzo apuesta por una continuación positiva del pensamiento débil para la que, a su juicio, estarían particularmente predispuestos los

Europeos latinos y propone para el desarrollo de la hermenéutica pluralista de Vattimo el nombre de «pensamiento hábil» o pensamiento que remite al Ser como «Ser-a-la-mano» de Heidegger. El pensamiento hábil sería aquel que sepa detener la catástrofe ecológica a la que nos conduce la técnica. Este pensamiento hábil es caracterizado como «fuerte» para construir (superaría así el nihilismo) y «débil» para destruir (dejaría atrás el Ser como Voluntad de destrucción).

Antón Baamonde ve en el pensamiento débil una continuación del rechazo kantiano a la moral heterónoma. Lo define como pensamiento trágico por la pérdida de sentido de la historia. A diferencia del ideal mallarmeano del Libro, el pensamiento débil nos hace existir entre muchos libros. La literatura participa, así, en la verdad como apertura a la multiplicidad de lo real.

El último estudio está centrado en el concepto de remisión (*Verwindung*) como superación pero también continuidad dentro de una tradición que reconocemos como constitutiva de nuestra posibilidad misma de interpretación. Nuevamente se nos muestra la hermenéutica nihilista de Vattimo como una vía media entre el reconocimiento de nuestro carácter constituido y la propuesta de una praxis emancipatoria.

Resumiendo, y en términos generales, podríamos afirmar que este libro viene a recordarnos oportunamente que el escepticismo en tanto antídoto contra las pretensiones dominadoras de una razón monolítica inconsciente de sus puntos ciegos ya ha curado al enfermo y que es hora de iniciar los ejercicios de rehabilitación.

Alicia H. Puleo

## UNA MIRADA HACIA LA FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN

SHAFTESBURY, *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu, Valencia, Pre-textos, 1995.

La puesta en el mercado de habla española de textos clásicos del pensamiento está adquiriendo un volumen considerable en cantidad y calidad de las ediciones. De ahí que la mayoría de las editoriales hagan un esfuerzo por incluir en su oferta obras de este tipo que abarcan las distintas ramas del saber: filosofía, política, economía, ciencia, arte, etc. Esta labor tiene arraigo en España, baste recordar cómo hace más de sesenta años la Revista de Occidente o la editorial Labor, por citar sólo algunas, se propusieron poner al alcance del público

español obras clásicas y modernas del pensamiento y de la técnica que se estaban produciendo en Europa.

En la actualidad es fácil encontrar en los anaqueles de las librerías obras en castellano de Fichte, Hegel, Schelling, Kant, Rousseau, Kelsen, Maquiavelo, Hume, Locke, Hobbes, Montesquieu, Leibniz, etc., que antes eran de difícil acceso o imposible de leer para muchos, porque estaban en el idioma original. Merece alabanza esta iniciativa porque muchos de estos libros no son simples traducciones, sino que suelen tener estudios preliminares y notas al texto que hacen más comprensible la obra. Por tanto, se está ante un auténtico trabajo de investigación fundamental.

Europeos latinos y propone para el desarrollo de la hermenéutica pluralista de Vattimo el nombre de «pensamiento hábil» o pensamiento que remite al Ser como «Ser-a-la-mano» de Heidegger. El pensamiento hábil sería aquel que sepa detener la catástrofe ecológica a la que nos conduce la técnica. Este pensamiento hábil es caracterizado como «fuerte» para construir (superaría así el nihilismo) y «débil» para destruir (dejaría atrás el Ser como Voluntad de destrucción).

Antón Baamonde ve en el pensamiento débil una continuación del rechazo kantiano a la moral heterónoma. Lo define como pensamiento trágico por la pérdida de sentido de la historia. A diferencia del ideal mallarmeano del Libro, el pensamiento débil nos hace existir entre muchos libros. La literatura participa, así, en la verdad como apertura a la multiplicidad de lo real.

El último estudio está centrado en el concepto de remisión (*Verwindung*) como superación pero también continuidad dentro de una tradición que reconocemos como constitutiva de nuestra posibilidad misma de interpretación. Nuevamente se nos muestra la hermenéutica nihilista de Vattimo como una vía media entre el reconocimiento de nuestro carácter constituido y la propuesta de una praxis emancipatoria.

Resumiendo, y en términos generales, podríamos afirmar que este libro viene a recordarnos oportunamente que el escepticismo en tanto antídoto contra las pretensiones dominadoras de una razón monolítica inconsciente de sus puntos ciegos ya ha curado al enfermo y que es hora de iniciar los ejercicios de rehabilitación.

Alicia H. Puleo

## UNA MIRADA HACIA LA FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN

SHAFTESBURY, *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu, Valencia, Pre-textos, 1995.

La puesta en el mercado de habla española de textos clásicos del pensamiento está adquiriendo un volumen considerable en cantidad y calidad de las ediciones. De ahí que la mayoría de las editoriales hagan un esfuerzo por incluir en su oferta obras de este tipo que abarcan las distintas ramas del saber: filosofía, política, economía, ciencia, arte, etc. Esta labor tiene arraigo en España, baste recordar cómo hace más de sesenta años la Revista de Occidente o la editorial Labor, por citar sólo algunas, se propusieron poner al alcance del público

español obras clásicas y modernas del pensamiento y de la técnica que se estaban produciendo en Europa.

En la actualidad es fácil encontrar en los anaqueles de las librerías obras en castellano de Fichte, Hegel, Schelling, Kant, Rousseau, Kelsen, Maquiavelo, Hume, Locke, Hobbes, Montesquieu, Leibniz, etc., que antes eran de difícil acceso o imposible de leer para muchos, porque estaban en el idioma original. Merece alabanza esta iniciativa porque muchos de estos libros no son simples traducciones, sino que suelen tener estudios preliminares y notas al texto que hacen más comprensible la obra. Por tanto, se está ante un auténtico trabajo de investigación fundamental.

Dentro de la amplísima variedad de autores que se han traducido al castellano se echa de menos a un grupo que desarrolló su filosofía en el período inmediatamente anterior a la Ilustración. Entre ellos había quedado postergado no sólo en España, sino también en Inglaterra, Anthony Ashley Cooper, Conde de Shaftesbury.

Esta laguna ha sido parcialmente colmada por el doctor Agustín Andreu al publicar la obra que se reseña. El editor continúa de este modo una singladura comenzada hace años con la edición de la *Aurora* de Jakob Böhme, continuada con los *Escritos filosóficos y teológicos* y *Natán el sabio* de Lessing. La experiencia del doctor Andreu en este tipo de trabajos la hace valer en este último. Por otra parte, el doctor Andreu es un profundo conocedor de una tradición preilustrada e ilustrada que no tuvo la fortuna intelectual de John Locke o I. Kant. Fue la auténtica «perdedora» en la lucha de las ideas y por esta razón quedó postergada.

Del trabajo de Agustín Andreu merecen destacarse los siguientes aspectos. Primero, la extensa, ordenada y documentada introducción que sitúa al lector en las coordenadas histórica, política e intelectual en las que Shaftesbury desarrolló su pensamiento. Hay que destacar que este estudio preliminar supone una importante aportación a la filosofía política española, porque nos presenta a un autor hasta ahora desconocido para la mayoría de nosotros. En poco más de cien páginas ofrece una visión ajustada y precisa de quién fue Shaftesbury, cuáles fueron sus ideas sobre la sociedad, el hombre y el destino de éste (frente al calvinismo dominante), y, finalmente, cuál fue la fortuna de sus tesis, primero el fracaso, la incompreensión y el olvido en Inglaterra y Europa, y después, pasado un tiempo, el éxito que vivió, cuando algunos volvieron la mirada hacia su obra como auténtica *tabula saluationis* de las monstruosidades que había generado un

modo de hacer política, de extender un imperio y de organizar una sociedad.

Segundo, es muy útil, para el que lee por primera vez a Shaftesbury, conocer datos biográficos encuadrados dentro de los hechos fundamentales de la época en la que vivió, esto es, los acontecimientos históricos, políticos, económicos y filosóficos que influyeron y conformaron su pensamiento, porque sobre ellos reflexionó y quiso dar solución. Dicho con otras palabras, la época fue decisiva en la vida intelectual de Shaftesbury, y sin apartarse de la realidad histórica vivida, construyó un modelo de sociedad y una antropología que trascendió el momento.

Tercero, la pulcritud estilística del doctor Andreu. Esto se muestra tanto en la traducción como en el estudio preliminar. En la primera, el editor no se limita a verter mecánicamente, con más o menos sentido, un texto en inglés al castellano. No, ni mucho menos; el doctor Andreu hace gala del profundo conocimiento que tiene de ambas lenguas. En la traducción no-sólo se entiende lo que dice Shaftesbury, sino también se capta lo que quiere decir. El texto se lee con facilidad y se debe hacer notar que el inglés del siglo XVIII tiene serias diferencias con el que conocemos. Por otra parte, la lengua inglesa no es muy apta para expresar pensamiento filosófico profundo; sin embargo, la traducción puede llevarnos a pensar lo contrario. Por tanto, el lector tiene entre las manos una versión que combina perfectamente las exigencias técnico-filológicas de la traducción, con un estilo claro, fluido, pulcro e inteligible para un lector de final del siglo XX.

Cuarto, las notas aclaratorias intercaladas en el texto traducido sacan al lector de cualquier perplejidad, o resuelven las dudas que pueda plantearse. Todas las notas son pertinentes y ayudan a entender con mayor profundidad las ideas de Shaftesbury.

Éstos son los aspectos formales y estilísticos. Pero lo que más interesa es que la edición del doctor Andreu nos muestra una forma de pensar los asuntos de la política distinta; una crítica a la sociedad puritana, vanagloriada por el éxito, que no veía el final del Imperio Británico que estaba construyendo sobre unas bases débiles. Nos da a conocer a un autor que, desde una antropología optimista, intenta rescatar los elementos que hicieron grandes a los griegos y, sobre todo, a los romanos. Un noble inglés que supo ser inmune a la propaganda, la filosofía y la cultura oficial e intentó pensar los problemas con libertad de espíritu y profundidad teórica. Finalmente, un pensador que intenta mostrar que la política no debe separarse de la antropología y que tiene que tener en el horizonte al hombre, esto es, se trata de hacer una política de dimensión humana (pp. 52-53), en la que estén garantizados los principios básicos de lo humano: la racionalidad, la libertad y la igualdad. Sin los cuales toda sociedad se vería abocada al fracaso.

Esta forma de plantear los problemas de la sociedad y de la política tiene que ver, y esto supone aventurar una hipótesis, con el intento reiterado de rescatar, por aquellos mismos años, la filosofía política de Aristóteles. Es curioso notar cómo Shaftesbury (pp. 202 y ss.), según hace notar el doctor Andreu, toma como pieza fundamental la tesis de Aristóteles, que había empezado a ser reconocido por los filósofos de diversos ámbitos culturales. Es en este momento, lo digo sólo a título de ejemplo, cuando comienzan a hacerse las

ediciones y comentarios de la *Política*, entre los que cabrían destacar los siguientes: P. Gilken, *In politicorum Aristotelis Libros VIII. Commentaria absolutissima*, Francoforti, 1605; M. Piccardi, *Commentarius in libros Politicorum Aristotelis*, Jenae, 1659; Arniseus, *Doctrina politica in genuinam methodum quae est Aristotelis reducta*, Francoforti, 1605; J. Felde, *Analysis librorum politicorum Aristotelis*, Francoforti, 1654; T. Golius, *Epitome doctrinae politicae ex octo libris politicorum*, Argentinensi, 1614; D. Lambini y P. Victorii, *Aristotelis Politicorum libri octo*, Basileae, 1582; J. Camerario, *Politicorum Aristotelis interpretationes et explicationes*, Francoforti, 1581; D. Acciajoli, *In Aristotelis libros VIII Politicorum commentarii*, Venetiis, 1566; J. Perionio, *Observationes Aristotelis Politicorum*, Parisiis, 1543. Sin entrar en las tendencias filosóficas que cada uno sigue. Por otra parte, se reeditan los comentarios clásicos medievales, el de Tomás de Aquino y J. de Buridán; se hicieron ediciones bilingües con aparato crítico como la de H. Conring. Este hecho es paralelo al progresivo desplazamiento de la *Retórica* de Aristóteles, cuya última edición comentada importante se hace en 1793. Todo puede llevar a la conclusión, sigo en el plano de la hipótesis, de que más que la exposición sobre cómo se tienen que tratar los problemas de la sociedad conviene tratarlos y solucionarlos. Y esto es lo que pretendió Shaftesbury contra la opinión de sus contemporáneos y el olvido de las generaciones futuras.

Salvador Rus Rufino



## LA ILUSTRACIÓN Y EL MAL

VOLTAIRE y ROUSSEAU: *En torno al mal y la desdicha*, Alicia Villar (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1995, 260 pp.

Además de una realidad lacerante, el mal es uno de esos problemas que, por más que no encontremos solución, no por eso podemos dejar de planteárnoslo. Es cierto que, para la mentalidad positivista, es precisamente ése el tipo de cuestión que habría que abandonar. Pero, frente a tal pretensión, toda una gran corriente —en la que se englobarían, por lo demás, diversas tendencias— en el curso de la filosofía, de Kant a Adorno, ha insistido en que uno de los rasgos definitorios de la misma —si es que la filosofía puede definirse de algún modo— radicaría precisamente en esa su capacidad para abrirse a interrogantes para los que, con toda probabilidad, no encontraremos respuestas, contradiciendo en esto la conocida presunción de Marx, según la cual la humanidad sólo se plantea cuestiones que puede resolver. Y si se preguntara, acaso, el sentido de tales preguntas, dada su inutilidad, podría contestarse que, aparte del hecho nada desdeñable de deslindar precisamente el ámbito del sentido respecto al de lo utilitario —que no son equiparables: lo verdaderamente valioso no sirve para nada, o no extrae su valor básico de sus aspectos instrumentales, pues es fin en sí mismo—, habría que ver ahí una de las expresiones más cabales de este ser paradójico que es el hombre, enfrentado en ocasiones a tareas tan imposibles de cumplir como de erradicar. Tensiones no siempre fáciles de mantener y a las que podemos buscar salidas de muy diverso signo, unidas por la común pretensión de acallar la inquietud. Tal como señaló lúcida-mente José Luis Aranguren alguna vez, en ese aspecto pueden ligarse, por ejemplo,

las actitudes del dogmático y del escéptico, por diferentes que puedan, en principio, parecer; pues cuando el escéptico niega el sentido de esas preguntas se acerca hasta la indistinción al dogmático, «para quien todo es en el fondo incuestionable, es decir, que el escepticismo así entendido se reduce en definitiva a un dogmatismo de signo inverso».

En todo caso, de la vigencia del problema en nuestro ámbito dan cuenta una serie de obras que sobre el mismo se han publicado recientemente [entre otras, la de Félix Duque (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*, Barcelona, Serbal, 1993, o la de Enrique Romerales, *El problema del mal*, Madrid, Universidad Autónoma, 1995], así como diversos foros y congresos, como el XVIII Foro sobre el hecho religioso, que tuvo lugar en Majadahonda, Madrid, en 1994 —con ponencias de M. Fraijó, M. Reyes Mate, J. Muguerza y A. Torres Quciruga—, o la VIII Semana de Ética, celebrada en Cuenca en septiembre de 1996. Y es a un mejor conocimiento de la cuestión y a un correcto planteamiento de la misma, al que contribuye notablemente la cuidada edición que Alicia Villar ha llevado a cabo de los principales textos que, «en torno al mal y la desdicha», publicaron dos de los más brillantes ilustrados franceses, como lo fueron Voltaire y Rousseau, muchos de los cuales ven la luz en castellano por primera vez.

Con independencia del enriquecimiento bibliográfico en nuestra lengua que la edición de esos textos clásicos supone, la pareja y la época están muy bien elegidas. La pareja de autores porque, además del interés que cada uno de ellos despierta, la relación entre Voltaire y Rousseau es una de las más interesantes y polémicas que, tanto personal como intelectualmente, la historia del pensamiento ha dado; hasta el pun-

to de que no sólo cabe hacer sobre ella un estudio filosófico (como el que, en su día, como se sabe, llevó a cabo H. Gouhier), sino que sería interesante materia para una novela (F. Savater se ha ocupado, en esa perspectiva, de algunos aspectos de la vida de Voltaire en *El jardín de las dudas*) y no sería desdeñable para un director de cine que acertara con el asunto. La época, porque al plantearnos el problema del mal en la Ilustración, esto es, en el momento en que el monopolio detentado por las creencias religiosas, casi con exclusividad hasta entonces, empieza a resquebrajarse, nos permite asistir a un vivo debate en el que comienzan a fraguarse muchos de los argumentos con que el desarrollo de la Modernidad habrá de bregar, así como disipar algunos de los gruesos trazos con que el movimiento ilustrado mismo es tantas veces resumido. Es decir, nos ayuda a conocer los pliegues y matices en que, con frecuencia, se juega la gracia —o el riesgo— de la cuestión.

Alicia Villar ha elegido los textos que ambos autores escribieron como reacción a uno de los más desdichados acontecimientos de la época, como lo fue el terremoto de Lisboa de 1755. Terremoto que supuso una inflexión para el pensamiento de Voltaire, y de la que en este libro se da cumplida cuenta al publicar juntos el *Poema sobre la Ley Natural* y el *Poema sobre el desastre de Lisboa*. El primero (1751) es una defensa de la religión natural, el deísmo filosófico asequible a la razón, y de la tolerancia, frente al fanatismo clerical. Pero el terremoto de Lisboa se convirtió para Voltaire en un argumento decisivo contra el optimismo racionalista, al que ahora considera ridículo y cruel, desestimando el lema de Pope («todo está bien») y viéndose abocado a un negro pesimismo, que considera al mundo como un «teatro de orgullo y de horror», si bien acabó por agregar al poema algún verso que se abre a una cierta esperanza.

Rousseau se encontraba, mientras tanto, en su apacible retiro de L'Hermitage, en Montmorency, de donde tendría que salir huyendo seis años después, tras la publicación del *Emilio* y *Del contrato social*. Cuando recibe los dos poemas de Voltaire, le escribe una extensa carta, en la que, pese a coincidir con él en su ataque a la intolerancia y la superstición, discute, ante todo, las ideas del *Poema sobre el desastre de Lisboa*, pues esperaba «resultados más dignos de la humanidad». Reproche en el que se puede ver una réplica al que Voltaire hiciera al *Discurso sobre la desigualdad* («he recibido vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco... Al leerlo me entran ganas de andar a cuatro patas»). Rousseau sigue hablando —por el momento— al consagrado Voltaire, con respeto y admiración no exentos de ironía (en sus palabras se ha de ver, simplemente, a «un amigo de la verdad que habla a un filósofo»), aunque no puede dejar de subrayar una oposición bien singular. Y es que mientras «vos, saciado de gloria y desengañado de vanas grandezas, vivís libre en el seno de la abundancia y, sin embargo, sólo encontráis mal en la tierra, yo, hombre oscuro, pobre, solo y atormentado por un mal sin remedio, medito con placer en mi retiro y encuentro que todo está bien».

Pero, más allá de lo que puedan ser sus tensiones personales, se aprecia una notable diferencia de orientación. A Rousseau le parece inhumano no ofrecer ninguna respuesta a la desesperación y tiende a relativizar el mal físico y a primar el mal moral, advirtiendo que, en la cuenta de males y bienes, conviene no hacer mucho caso a los filósofos «que olvidan siempre el dulce placer de existir». Es quizá eso lo que lleva a Voltaire (con quien coincidirían, más tarde, en esa apreciación, Kant y Schopenhauer, pero no Nietzsche) a pensar que «nadie quisiera renacer». Mas ello será, le objeta Rousseau, porque su escrutinio lo ha hecho entre los ricos, «sa-

ciados de falsos placeres», o entre gentes de letras «que son de todas las clases de hombres los más sedentarios, los más mal-sanos, los más reflexivos»; otra hubiera sido la conclusión de haber consultado a un honesto burgués con una vida tranquila, un buen artesano que vive de su oficio e, incluso, un campesino de, por ejemplo, el Valais, esa, para Rousseau, adorada región, en la que es difícil encontrar «un solo montañés descontento de su vida».

En cualquier caso, la cuestión del mal lleva, como de la mano, a las de la inmortalidad y Dios, en las que la razón no puede decidir nada («los escépticos olvidan un poco, tan pronto como adoptan el tono dogmático, que deberían usar el término *demonstrar* más sobriamente que nadie»), por lo que es la propia razón la que reconoce sus límites y aquello que la sobrepasa, de acuerdo con lo que dirá en la *Profesión de fe del vicario saboyano*: «Mi regla de entregarme más al sentimiento que a la razón es confirmada por la misma razón». Por lo cual, aunque los problemas resulten a la postre insolubles, él se abre —en expresión que nos hace pensar en otra famosa de Kant— al futuro, al añadir «el peso de la esperanza al equilibrio de la razón».

Textos, pues, que muestran cómo, a partir de un problema y una irresolución, se pueden adoptar posiciones muy diversas. La edición que ahora se presenta cuenta con valiosos comentarios y amplias notas a cada uno de ellos, además de una introducción general, que contextualiza la cuestión, y un apéndice en el que se incluye una selección de la correspondencia de Voltaire y de Rousseau, relacionada con la polémica.

Una polémica que, por lo que dos siglos y medio después podemos calibrar, lleva trazas de seguir siempre pendiente. Quizá convenga, incluso, que sea así. Pues, como en cierta ocasión (*Ocaso*) advirtiera Hork-

heimer, hay veces que la teoría no sirve sino de adormidera: «Algunas personas se tranquilizan en lo que se refiere a la constatación del mal en general si tienen una teoría en la que encuadrarlo. Aquí pienso también en algunos marxistas que, a la vista de la miseria, se apresuran a deducirla. Con la teorización también se puede ir demasiado deprisa». Algo con lo que, pese a las diferencias teóricas, también está de acuerdo un teólogo como J. Moltmann, para el que la tarea de la fe y de la teología «consiste en posibilitar la supervivencia con esta herida abierta. El que cree no se contenta con una respuesta explicativa a la pregunta de la teodicea. El que cree rechaza todos los intentos de reducir la pregunta».

Preguntas e interrogantes que, aun careciendo de respuestas contundentes —ésas cuya presunta solución es más bien la lima que las embota—, parece difícil acabar de sofocar y cuyo planteamiento permite conocer el estado de la cuestión y saber por qué —a pesar de estar irresueltas y ser, plausiblemente, insolubles— tienen importancia esas cuestiones. Todo lo cual nos ayudará a evitar el dogmatismo de muy diverso signo al que se pudiera uno entregar, preservándonos de la petrificación, sabiendo aún permanecer abiertos. Apertura que, por lo demás, no tiene por qué traducirse en inoperancia práctica. Pues si la insatisfacción teórica puede conducir a la desesperación o a la renuncia, esa misma apertura puede encaminar a contrarrestar, en la medida que ello nos sea factible, la presencia del mal. Mientras que el consuelo de la satisfacción teórica, no sólo es una burla frente al sufrimiento que, a veces, atenaza la vida, sino que, al dar por zanjada una cuestión pendiente, nos hace conformistas y nos lleva a claudicar.

Carlos Gómez Sánchez

## EN TORNO AL «GIRO PRAGMÁTICO»

W. JAMES: *Lecciones de pragmatismo*, estudio introductorio y notas de R. del Castillo, Madrid, Santillana, 1997, 127 pp.

Wittgenstein comparaba el lenguaje con una vieja ciudad, maraña de calles y casas. La Filosofía contemporánea se le parece bastante: los antiguos edificios y sus anexos coexisten con nuevos barrios. Como una ciudad, la Filosofía fue edificada en épocas sucesivas, con bloques y calles muy diferentes entre sí. La imagen del laberinto vale también para describir una trabada red de teorías, vocabularios y programas filosóficos. Quienes aprecian esta situación verán en ella una oportunidad incomparable para dejar atrás cualquier forma de dogmatismo. Quienes la temen, verán callejones sin salida allí donde hay, sobre todo, complejidad. Sólo un criterio bien informado está en condiciones para determinar cuál será la descripción más correcta. La edición crítica de los textos y autores de la Filosofía contemporánea aporta ese material básico, sin el cual la recepción de tendencias y autores será anómala o, cuando menos, incompleta. Hace falta algo así como un plano de la ciudad. Pero no siempre resulta accesible. Por ejemplo, algunas obras de R. Rorty han sido traducidas al castellano, logrando en su momento cierta difusión. Ahora bien, ¿podemos valorar en todo su alcance las consecuencias del Pragmatismo o las variedades de Neopragmatismo? ¿A qué nivel se encuentra la información disponible sobre el Pragmatismo clásico y sobre la Filosofía norteamericana? ¿Y las obras de Ch. Peirce, J. Dewey o W. James?

La nueva edición de las *Lecciones de pragmatismo* de W. James forma parte de ese trabajo previo, y necesario, sobre los

clásicos de la Filosofía contemporánea. Una versión al castellano de Rodríguez Aranda, fue publicada inicialmente en 1954 por la editorial Aguilar Argentina, más tarde por la editorial Orbis. La nueva versión de R. del Castillo hace otra selección de las conferencias de James, estableciendo además el texto completo, sin omisiones, a partir de la edición en lengua inglesa. Del Castillo es, asimismo, autor de las notas y del eficaz trabajo introductorio (el autor, el contexto, el método, la filosofía de James, el texto), con información útil para el lector de las *Lecciones* de W. James («El dilema actual de la Filosofía», «El significado del pragmatismo», «Concepción de la verdad según el pragmatismo», «Pragmatismo y humanismo», «Pragmatismo y religión»). Los temas característicos de «movimiento pragmatista» —la expresión no era del agrado de W. James, sin embargo— están en esta selección: un nuevo punto de vista sobre los problemas filosóficos, su relación con el empirismo radical, método pragmático, críticas al racionalismo, una teoría de la verdad, de la acción y sus reglas, las posiciones ante la ciencia, la tradición y las creencias. Un glosario, comentario crítico y bibliografía completan y hacen expedito para el lector el texto de cinco de las conferencias, impartidas por W. James entre 1906 y 1907. Editarlas ahora resulta especialmente oportuno para entender tanto el denominado «giro pragmático», como la redefinición misma de la filosofía, en tanto teoría de la práctica, la justificación de principios generales a partir de un contexto o, también, la idea de democracia como una forma de vida.

M.<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja de la Torre