

## CRÍTICA DE LIBROS

EL TESTAMENTO ÉTICO Y POLÍTICO  
DE ALBERT CALSAMIGLIA: DOTAD DE UNA LEALTAD  
RAZONABLE A NUESTRAS INSTITUCIONES

ALBERT CALSAMIGLIA: *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 2000, 176 pp.

El último libro de Albert Calsamiglia refleja una decidida dedicación a la filosofía moral y política. Antes de su muerte, el pasado año, Calsamiglia debatió con los departamentos de filosofía del derecho que más respetaba un texto muy ultimado que publicó, después, con apreciables cambios. Estamos ante un texto con voluntad doblemente polémica porque se planteó la discusión más abierta con sus colegas españoles más queridos (y, teóricamente, más temibles); y porque, fruto, en parte, de su estancia en Oxford, en 1996-1997, junto a Joseph Raz, recoge y toma partido en la disputa entre el liberalismo universalista, el comunitarismo particularista y la lealtad republicana. Lo primero que sorprende es que, escrito en medio de una enfermedad dolorosa y fatal, nunca da la impresión de libro inacabado o urgentemente ultimado. Muy al contrario, refleja una serena y comprometida propuesta moral partidaria de una razonable lealtad comunitarista, consciente de los límites actuales del liberalismo y ajena a cualquier autoritarismo. Se ha resaltado como la «última lección» de Calsamiglia fue la serenidad ante la enfermedad y la muerte anunciada. Desde luego, así parece al leer

su última y madura aportación teórica a la filosofía política. El mejor homenaje a nuestro colega es que discutamos sus tesis, siempre a su lado, ya sea desde presupuestos republicanos y comunitaristas, compatibles con un liberalismo que se ocupó de redefinir; o ya sea desde un liberalismo más neto —universalista, individualista y neutral—, blanco de sus críticas. Tampoco *Cuestiones de lealtad* rehúye el debate crítico, por ejemplo, cuando diferencia, pormenorizadamente, lealtad de «punto de vista interno», en la concepción de Herbert Hart, atendiendo a las objeciones que le hizo Ernesto Garzón Valdés al borrador del libro.

Calsamiglia da prioridad al planteamiento de algunos de los problemas más acuciantes de las sociedades contemporáneas —corrupción, nacionalismo, multiculturalismo y derechos colectivos— sobre la delimitación de la confrontación entre universalismo y particularismo en términos epistemológicos. Entre nosotros, se ha dado algún ensayo de crítica del relativismo y del universalismo desde el postulado de un entendimiento racional entre culturas diversas, basado en el agotamiento de uno y otro extremo del debate moral (Salvador Giner, Antonio Valdecantos). Aunque la tolerancia sea el trasfondo del relativismo y del universalismo imperante en la cultura occidental, las formulaciones anteriores de la disputa entre el tratamiento igual y el diferenciador de culturas se

centra en el problema del conocimiento racional. Calsamiglia recorre este debate entre universalismo y particularismo pero a partir de los problemas prácticos en vez de los epistemológicos, pues parte de aquellos cuatro más grandes desafíos de la sociedad contemporánea, para el futuro, y pasa a definir, después, los rasgos de su propuesta moral.

La tesis básica del libro es la necesidad de lealtad en las sociedades liberales y democráticas. El predominio de las concepciones liberales económicas y utilitaristas ha favorecido el reconocimiento de los derechos del individuo —subraya—, en detrimento de la atención a los deberes para con la comunidad. El declive de la formación educativa de los individuos actuales en el respeto a valores colectivos, mediante la escuela, la familia o el ejército hace, en opinión de Calsamiglia, tanto más necesarias unas «escuelas de lealtad». Sólo a través de una socialización valedora de los intereses colectivos cabe remontar el egoísmo individual y la desintegración social. Pero no se trata de retomar las instituciones tradicionales sino de insistir en el impulso a los valores colectivos que ha de dar la educación liberal y democrática. Más allá de la estricta lealtad jurídico-institucional, se propone la «generación de un tejido social cooperativo» frente a «las fuerzas destructoras sociales del egoísmo humano» (p. 73). Aunque el propósito manifiesto de Calsamiglia sea señalar las insuficiencias de una subjetividad moral sólo empleada en los derechos y no en los deberes o lealtades, no hay confusión alguna de sus elementos comunitaristas con concepciones sustantivas de la lealtad como la de MacIntyre, presto a restablecer la comunidad orgánica neoaristotélica, o partidaria de subrayar los bienes colectivos y traslucida de un cristianismo laico, en la versión de Taylor. Para Calsamiglia, la lealtad no está en contra del pluralismo democrático, sino que se lo exige.

La «justificación filosófica de la lealtad» realizada por Calsamiglia considera la incompatibilidad del particularismo, al que rinde adhesión, con el liberalismo tradicional. No obstante, el autor se manifiesta deudor de una tradición liberal, crítica con unas supuestas capacidades omnisistemadoras de la razón cara a ordenar los principios de justicia, representada por Tocqueville, Constant, Berlin o Raz. El punto de vista moral del escritor catalán encaja la crítica realizada al universalismo moral liberal, de etnocentrista e imperialista, para apreciar el contexto particular de la ética y su condición dilemática e irreductible a un criterio indiscutible de decisión entre valores morales enfrentados e inconmensurables. El punto de partida teórico del autor es universalista, pero considera que tal perspectiva, adoptada por el neocontractualismo liberal —Ackerman es una clara referencia de su debate—, no es abarcativo de todas las relaciones morales. Desde esta perspectiva, el universalismo moral, confrontado con las idiosincrasias sociales y políticas concretas, resulta más un horizonte utópico para individuos abstractos que una propuesta moral real aplicable. En este sentido, otra de las referencias comunitaristas que Calsamiglia recoge para su argumentación es la crítica al «individuo descarnado» realizada por Sandel al primer Rawls en *Liberalism and the limits of justice* (1982). Calsamiglia también subraya la incrustación de los individuos en contextos culturales particulares sin cuya consideración las propuestas universales se manifiestan vagas e inaplicables. Una filosofía política que pueda guiar la conducta de los actores sociales ha de reducir la exigencia de los principios liberales, para compatibilizar la lealtad con la igualdad, en cuanto valores en tensión. Más que confiar en la omnipotencia sistematizadora y resolutoria de la razón, señala *Cuestiones de lealtad*, habrá que confiar en el juicio ponderado y razonable de nuestras decisiones morales.

El primer campo de pruebas al que Calsamiglia somete su modelo de lealtad como virtud pública es el problema de la corrupción en la democracias contemporáneas. Parte de la ingenua confianza liberal en la legalidad para evitar la corrupción política en el ámbito público y en el privado y postular, muy al contrario, la necesaria existencia de lazos particulares como freno a la corrupción. Siguiendo una clara exposición analítica en el estudio de la «corrupción» (análisis del concepto en el lenguaje común, tipología de las corrupciones, contrastación con fenómenos afines —el «free-rider» o gorrón— y estipulación de una definición depurada), Calsamiglia propone tres requisitos para que se dé corrupción: deslealtad, secreto y beneficio.

Un segundo problema en el que prueba la capacidad normativa de la lealtad es el nacionalismo. El nacionalismo de Calsamiglia es valedor de la igualdad y la autonomía liberal, pues sale en defensa de las naciones minoritarias, cuyos ciudadanos pueden nacer perjudicados por su mera pertenencia nacional, debido al predominio de un Estado plurinacional dominador. El modelo liberal igualitario sería así ajustable al nacionalismo. No se está defendiendo un tipo de comunidad superior a los individuos y que ejerce un dominio coactivo sobre quienes la componen. Con gran precisión conceptual, el autor de esta reflexión, en el límite del liberalismo, traza las complejas relaciones entre naciones, estados y etnias; especifica las características básicas del «nosotros» y las garantías de justicia que tiene que reunir hacia todos sus miembros; además, diferencia nacionalismo de patriotismo y especifica los rasgos característicos de estos dos tipos de lealtad. Una de sus aportaciones interpretativas del reciente fenómeno nacionalista es el detalle que hace de las propiedades del concepto de nación: creencia social compartida en la propia identidad nacional; continuidad temporal vertebradora de la nación; comunidad activa; posesión de

un territorio; y existencia de una cultura pública.

El tercer desafío actual al que Calsamiglia aplica su propuesta ético-política de lealtad es el multiculturalismo. Tras haber defendido los nacionalismos minoritarios con fundamentos liberales por ser el nacimiento en uno u otro territorio un condicionante de la autonomía individual, el autor de *Cuestiones de lealtad* encara la justificación de los derechos sociales y culturales. Calsamiglia contesta críticamente el planteamiento liberal por su débil concepción de los derechos garantizados, limitada a los derechos individuales y no extendida a los derechos sociales y culturales. Cuestiona que los derechos sociales sean meros derechos programáticos, materializables en políticas públicas definidas por la mayoría política. Podemos distinguir entre derechos (jurídicos) y pretensiones por el «tipo de protección que tienen». La protección jurídica de los derechos sociales depende —en su opinión— de que haya recursos suficientes para atenderlos. Y esta protección jurídica cabe para los derechos colectivos, nos señala el argumento seguido, pues no hay incompatibilidad necesaria entre los derechos individuales y estos derechos. Sin embargo, en relación con el derecho de autodeterminación, *Cuestiones de lealtad* adopta una estrategia de pacto y negociación del Estado español con las minorías nacionales, en vez del establecimiento de derechos por el cierre de situación política (una batalla política saldada con vencedores y vencidos) que supone esta última estrategia.

Calsamiglia ha construido su teoría nacionalista y multiculturalista a partir del nacionalismo liberal de MacCormick y Kymlicka. En Gellner y Miller también tiene dos referencias imprescindibles de su reflexión nacionalista liberal. Suscribe la crítica del individualismo liberal por no reconocer los grupos de pertenencia nacional como contextos de socialización irrenunciables de individuos autónomos. Sin

embargo, su cuidada argumentación tan informada por la mejor y más reciente bibliografía anglosajona no le transporta, huidizamente, a aquel contexto geográfico a la hora de ver los problemas con que nos enfrentamos en nuestro país. Uno de los logros mayores de Calsamiglia es haber partido de reflexiones sobre el «caso español»: el enriquecimiento de Luis Roldán, las influencias de Juan Guerra, o la defraudación de Mariano Rubio; la lealtad limpia de los miembros del gobierno municipal catalán en los años de la Olimpiada; o el proceso de transición política española...

Ahora nos va a faltar un muy activo colega, tan alegre y amable como intelectualmente valioso. Su prematura muerte en

plena madurez intelectual nos ha dejado atónitos y perplejos. El área de Filosofía del Derecho de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, con el impulso del profesor José Juan Moreso, prepara un grupo de trabajo estable llamado «Seminari Albert Calsamiglia», abierto por el profesor Ernesto Garzón Valdés, con una conferencia, que le es muy apropiada a Albert, sobre el concepto de igualdad. Seguro que le vamos a seguir teniendo en la memoria, en las lecturas y en nuestra inspiración, pero, por más que hagamos, nos va a faltar...

Julián Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid

## FERNANDO SAVATER JUGÁNDOSELA

FERNANDO SAVATER: *Perdonen las molestias*, Madrid, Ediciones El País, 2001, 326 pp.

Desde que frecuente los escritos de Fernando Savater (y esto significa remontarme en el tiempo a mis primeros años de estudiante universitario, allá por 1976), siempre le he visto *jugándose* intelectualmente; quiero decir, yendo a contrapelo —y a veces manifiestamente en solitario— de los modos de pensar imperantes en las sucesivas épocas. Pondré algunos ejemplos aunque no pretendo ser exhaustivo. Cuando ser «pensador marxista» era casi una redundancia o un pleonismo, Savater fue el primer filósofo a quien oí poner reparos fundados al marxismo de catón que por entonces todo el mundo ingería sin rechistar<sup>1</sup>. En estrecha relación con lo anterior, Savater me previno de que ser un intelectual serio y moralmente decente no equivalía (no de oficio al menos) a ser un

intelectual *crítico* con «el sistema»; ya saben a lo que me refiero: un tipo adusto, inundado hasta el tuétano de «americanofobia», despectivo con el consumismo hortera de los demás (aunque él personalmente saliera del supermercado con el carrito de la compra a rebosar), incapaz de dejarse engatusar por las limosnas de la «democracia meramente formal», etc.<sup>2</sup>. En pleno auge de la literatura seria en los contenidos y experimental en las formas (es decir, insufriblemente tediosa), Savater me libró de una vez por todas de la mala conciencia ante mi fervor primitivo por las narraciones «con argumento», *old-style*; lo hizo en esa maravilla de frescura y audacia que es *La infancia recuperada*<sup>3</sup>. También fue Savater el primero a quien recuerdo defender la despenalización del tráfico de drogas<sup>4</sup> o la recusación del deber de estar sanos impuesto paternalistamente por un Estado clínico<sup>5</sup>. De él aprendí asimismo que se puede hacer una defensa razonada

y persuasiva del egoísmo entendido como «amor propio», que es literalmente «la cosa más natural del mundo», y no algo que uno haya de empeñarse en extirpar (como si fuera un tumor maligno y vergonzoso) aunque sí en educar<sup>6</sup>.

Pero todo esto, con ser mucho, no es todo y no es ni siquiera lo más importante que algunas personas de mi edad y de mis aficiones buscábamos con avidez en los escritos de Savater: él acierta a transmitir como pocos un *pathos* personal, a qué le *sabe* la vida en un determinado momento, algo en lo que sólo he encontrado otro autor que le supere: Nietzsche. La alegría (sobre todo), la admiración, también la melancolía y la indignación, adquieren una consistencia rugosa en los textos de Savater, se sienten de forma casi táctil por el que los lee. Y no me olvido, cómo podría hacerlo, del estilo que hace todo eso posible, de esa donosura en el decir y en el escribir que le ha valido el apelativo de «periodista» (tomado a mala parte, como equivalente de foliculario o tinterillo de la cultura) por algunos de los más insignes pelmazos de la Academia, gente que nunca tendrá ni la mitad de sal en la mollera ni en la punta del cursor de la que tiene Savater. Ese estilo ha mejorado y se ha hecho más transparente con el transcurso de los años, a medida que, como él mismo confiesa, empezó a curarse de la «tontuna de la voluntad de estilo»<sup>7</sup>, que todavía lastra libros por otra parte tan estimables como *La tarea del héroe* (Madrid, Taurus, 1981)<sup>8</sup>.

Ahora Fernando Savater se la sigue jugando pero de una forma por desgracia más literal: está poniendo en peligro su vida y su tranquilidad (la propia y la de los suyos) con su valiente toma de partido por la libertad y por la paz (y contra una paz lograda a costa de las libertades) en el País Vasco. Y con esto entro ya a comentar el libro objeto de esta reseña, *Perdonen las molestias*.

El libro está dividido en dos mitades: la primera recoge artículos publicados entre el asesinato de Miguel Ángel Blanco y la tregua de ETA; la segunda, los escritos desde el final de la tregua hasta la «Alocución de Estrasburgo», pronunciada con motivo de la entrega del Premio Sajarov por el Parlamento europeo a la iniciativa ciudadana Basta Ya. En algún sitio —que ahora no consigo identificar— decía el autor algo así como que los artículos que a uno le salían más redondos eran los que escribía con los combustibles de la admiración o de la indignación; pues bien, todos los artículos que componen este libro están alimentados con el segundo de estos combustibles, de alto octanaje. Y eso se nota, lo nota el lector, que puede recorrer de nuevo artículos que ya había leído en su mayoría sin sensación alguna de hastío; más bien al contrario, las partes parecen haber ganado en fuerza e incisividad al quedar integradas en el conjunto del libro. No se puede hacer justicia a todos los asuntos suscitados en el texto, de modo que lo que haré será seleccionar unos pocos de ellos y tratarlos con más detenimiento.

*Autodeterminación.* Hay dos sentidos en que se puede utilizar esta expresión. (1) Capacidad reconocida a una unidad política ya establecida de decidir cómo será su orden interno y su relación con otras unidades políticas ya establecidas; aquí autodeterminación equivale a soberanía nacional. (2) Capacidad reconocida a una comunidad cultural o política, integrada dentro de un Estado soberano, de escoger si permanecer en él o independizarse del mismo (pp. 64-65). Este segundo uso es el polémico y la ONU sólo reconoce el derecho de autodeterminación —así entendido— a las colonias de ultramar que desean separarse de la metrópoli y que están separadas de ésta por «el agua salada», pero no a las minorías nacionales que forman ya parte del territorio de un Estado; en especial si éste no hostiga la cultura de esa minoría ni a sus ciudadanos. Y esto

es lo que sucede en Euskadi, por más que los nacionalistas vascos se esfuercen por presentarse como minoría oprimida y quieran hacer pasar su proyecto segregacionista como un derecho colectivo básico (pp. 88-89).

*Derechos humanos.* Los derechos humanos son siempre derechos *individuales*. Los sedicentes «derechos colectivos» son en realidad proyectos o *finés colectivos* (y ya veremos que ni eso es del todo cierto); los que hablan de derechos colectivos —e incluyen entre ellos el derecho de autodeterminación— lo que hacen es usurpar un término especialmente prestigioso («derecho») para hacer pasar como indiscutible y como punto de partida lo que en el fondo es un proyecto político que, además, y por la facilidad con que entra en colisión con los derechos individuales, resulta especialmente fácil que acabe en un rosario de la aurora totalitario (pp. 50-51, 67, 180, 192-194, 244 y 322). Aquí me voy a permitir hacer una afirmación que no está *ad litteram* en el libro de Savater, pero que consueña con lo que dice en las páginas mencionadas: sólo los individuos tienen fines o metapreferencias, cosas que les *gustaría querer* (como desear hacer deporte, dejar de fumar o desengancharse del juego) y que a la vez pueden desmentir con su conducta efectiva (se observa que no hacen deporte, siguen fumando y son asiduos de los casinos); en tales casos hablamos de falta de voluntad. Una persona puede estar aquejada de falta de voluntad *porque* tiene fines o metapreferencias, pero esto no puede sucederle a un colectivo. Los nacionalistas, sin embargo, tratan a los colectivos de personas como si fueran individuos y les atribuyen propiedades que en realidad sólo se pueden predicar de los individuos. «Un individuo tiene fines (metapreferencias) personales; *por tanto*, un conjunto de individuos tiene fines (metapreferencias) colectivos», así parece razonar un nacionalista; y este razonamiento es un caso cla-

ro de *falacia de composición*. El ejemplo de falacia de composición que ponía Bertrand Russell era «Todo hombre tiene una madre; luego la humanidad tiene una madre». Lo que es verdad cuando se predica de un individuo concreto se transforma en un disparate cuando se afirma de un conjunto de individuos tomados como unidad. No existen fines o metapreferencias colectivos, es decir, no existen cosas que «un pueblo» quiera querer (aunque sus componentes manifiesten con su conducta no quererlo). Éste es un truco intelectual de baja estofa que puede convertirse —y esto es lo malo— en un peligro práctico apremiante. Los nacionalistas, que tienen la fea costumbre de autoproclamarse sin embarazo intérpretes de lo que a «su pueblo» le gusta querer en el fondo, no admitirán que esa (meta)voluntad colectiva alegremente atribuida pueda verse refutada si el «pueblo» manifiesta en votación (o sea, uno a uno) que en realidad quiere otra cosa; cuando esto ocurra, los nacionalistas lo verán meramente como un problema de falta de voluntad colectiva, una voluntad colectiva corrompida por tentaciones inmediatas y que ha perdido momentáneamente de vista los elevados fines que se le endosan. Pero para eso están ellos: para pastorear a la grey descarriada, para reconducirla a lo que *de verdad* quiere (y que ellos *saben* que quiere) aunque superficialmente manifieste querer otra cosa. Los que se autoarrojan la condición de sibilas de lo que sea la *auténtica* voluntad colectiva (que no tiene por qué coincidir con la expresada libremente) tienen una clara vocación de directores espirituales, de iluminados ansiosos de iluminar a otros; si es preciso contra el deseo de los últimos, que acaso rechacen amablemente tan solícito tutelaje... Los fines colectivos no son simplemente bienes colectivos que un partido político ofrezca como parte de su programa electoral. Para el dirigente de un partido nacionalista los fines colectivos equivalen a una autoriza-

ción que graciosamente se da para emprender una pedagogía forzosa y galopante de las masas y hacerlas desear lo que en el fondo, y aunque ellas no lo sepan, les conviene<sup>9</sup>.

*Las dos caras del nacionalismo.* Los nacionalistas emplean una parte del léxico liberal (derechos, autodeterminación, proyecto de vida individual, etc.), pero aplicado al único «individuo» que a un nacionalista le importa: la nación que, al igual que el individuo de verdad, tendría sus peculiaridades innatas, sus «señas de identidad» que —como una vegetación incipiente, preciosísima y *siempre amenazada*— hay que cultivar (he aquí el costado pseudoliberal del nacionalismo), y para ello se trata de reclutar voluntades individuales en obsequio del magno proyecto de hacer fructificar hasta el ápice de la excelencia esas virtudes colectivas poseídas en germen por la nación desde la noche de los tiempos (de ahí proviene su aspecto totalitario). Y para conseguir eso hacen falta instrumentos de coerción política (un Estado, hablando claro) que, por un lado, permitan proteger esas plantas preciosas y únicas, esas rarezas inestimables de la cultura vernácula, de la invasión de insectos polinizadores provenientes de jardines foráneos; también es preciso disponer de un Estado para, por otro lado, facilitar la leva forzosa de individuos que se apliquen, como jardineros entusiastas, a cuidar de la vegetación en que están concentradas las esencias culturales (y a veces más que culturales) de ese huerto ancestral. Hay que, en suma, y como hubiera dicho el poeta griego Píndaro, llegar a ser lo que se es, lo que de una forma incoativa, incompleta (pero siempre prometedora) *ya* se es, e incluso alguna vez ya se fue.

El mito de los orígenes es una idealización del pasado que hacen desde el presente los que desconocen o menosprecian la historia, con el fin puesto en derogar ese presente, en desprestigiarlo, a consecuencia de que el hilo de continuidad con

el pasado se ha roto por obra y gracia de una contaminación interpuesta, infligida por algún elemento extraño y extranjero. Sólo algunos han escapado milagrosamente a ese contagio y conservan sin discontinuidades el contacto con ese pasado prístino y sin mácula; son ellos los que transmiten «la buena nueva de que lo nuevo ha dejado de ser bueno» (p. 138), y que hay que regresar sin más tardanza al manantial de los fundamentos y zambullirse en sus aguas lustrales; son ellos también los únicos que están en condiciones de *discriminar* a los auténticos de los inauténticos, a los suyos de los descarriados (p. 139). Es parte esencial de este modo de pensar genealogista que sólo unos pocos son verdaderamente lo que son, han conservado apretada e incólume su identidad; los demás se han descarriado o, a lo sumo, pueden ser rescatados si admiten sin reservas el liderazgo espiritual de los puros, de los que llevan claramente estampada la denominación de origen en sus cuartos traseros. Como dice Savater, nada está más lejos de este pensar genealogista que la aceptación de derechos universales y sin exclusión de nadie: la admisión ilustrada de una naturaleza humana común está en los antípodas de los que practican un pensamiento dicotómico (nosotros/ellos)<sup>10</sup>.

Lo originario es mítico no sólo en el sentido de que sea históricamente falso, sino también en el de que no es enteramente humano: la comunidad fundacional, en que por primera y última vez estaban prietamente reunidas todas las señas de identidad del grupo, no podía ser plenamente de factura humana, como tampoco lo eran sus virtudes, pues ya se sabe que cuanto surge de la fábrica humana es falible y revisable. En palabras de Savater, «la excelencia de lo originario proviene de que escapa a cualquier acuerdo entre hombres corrientes y molientes, a toda *convención*» (p. 138). Ese pueblo de una sola pieza, ese *individuo colectivo*, posee más realidad (en el sentido platónico de más

esencia) que los sujetos individuales, de modo que no cuesta entender la proclividad nacionalista de sacrificar, cuando es preciso, los derechos individuales en la pira de los «derechos del pueblo».

El politólogo canadiense Will Kymlicka diría que los nacionalistas esgrimen los derechos colectivos (que son los derechos del «individuo colectivo») como *protecciones externas* frente a las insidiosas contaminaciones culturales de otros individuos colectivos o naciones; pero también como *restricciones internas*, dirigidas ahora a los miembros individuales de la comunidad nacional, que habrán de subordinar sus proyectos personales de vida (u olvidarlos sin más) para entregar sin reservas todas sus energías al faraónico y apocalíptico proyecto colectivo de conseguir que la nación llegue a ser lo que es. He aquí las dos caras complementarias del nacionalismo: la que mira al exterior (defensiva y celosa de la diferencia) y la orientada al interior, a los miembros del propio grupo (opresiva y uniformadora) (p. 142).

Este uso de los «derechos colectivos» como restricciones internas es el que hace que el nacionalismo acabe entregándose a sofocar las libertades y derechos individuales. «Hengist quiere hombres», escribía Borges, «para la victoria, para el saqueo, para la corrupción de la carne y para el olvido». La nación también quiere hombres, necesita sus vidas completas e intactas por parecidos motivos; necesita, ante todo, que los integrantes del pueblo depongan sus mezquinos intereses personales y que se ofrenden a sí mismos para construir la nación. Es en este punto en el que el nacionalismo desembocará, si nada ni nadie lo impiden, en el totalitarismo: la absorción de las voluntades individuales en las fauces de una voluntad colectiva, siempre difusa, siempre misteriosa, pero interpretada con gesto solemne para el pueblo por los hierofantes del nacionalismo.

Estoy sugiriendo que el nacionalismo, al menos cuando alcanza un cierto clímax, y en la medida en que lo alcance, tiene ribetes y manierismos religiosos; que comparte algo del ritual y la parafernalia de la religión: una clerecía que descifra para las masas lo que es la voluntad colectiva, una historia de salvación que se acabará cumpliendo por muchos mártires que vayan quedando por el camino, el subyugado de lo glorioso que resulta la inmolación de la propia vida si es en méritos de objetivos más altos, y una invitación a una alienación moral «libremente» consentida, es decir, a la aceptación de que la voluntad individual —que sólo puede perseguir fines «egoístas»— ha de ser benéficamente suplantada por voces mentoras que escogen para uno metas más elevadas. El nacionalismo extremo [y todo nacionalismo tiende, si no es obstaculizado, al extremo (p. 218)], puede dar un sentido y una idea de misión a personas que no saben qué hacer con sus vidas, y que encuentran en estas llamadas al autosacrificio, a la donación de sí, una forma de redimirse y de rescatarse de la postración en que, de otro modo, caerían esas vidas. En esto el nacionalismo se comporta como un buen sucedáneo de la religión.

Cualquiera podrá observar que Savater elude cuidadosamente a lo largo de todo su libro el hablar de «nacionalismo democrático», e incluso insinúa que tal postura es intelectual y emocionalmente imposible (p. 110); a lo único que se aviene es a distinguir entre nacionalistas violentos y no violentos. Sería una insensatez minusvalorar esta distinción. La cuestión de las formas es esencial en la vida democrática y, aunque nacionalistas violentos y no violentos compartan los fines, no es lícito pasar por alto que, afortunadamente, les separan los procedimientos. Pero, admitido de buena gana que se da un nacionalismo no violento (¡y que dure!), hay en todo nacionalismo algo de irremediablemente violentador y succionador de albe-



dríos individuales, de «almas» (como ocurre en otras ideologías voraces: el comunismo o los distintos monoteísmos religiosos, por ejemplo); sin este elemento potencialmente impositivo el nacionalismo ya no es tal, queda desnaturalizado o convertido en algo inocuo y con lo que cualquiera puede simpatizar: el amor al terruño, a las costumbres locales o a la lengua vernácula; cosas todas ellas que tienen más que ver con la magdalena de Proust y los reflejos condicionados que con el nacionalismo.

Esta reseña ha sido escrita a finales de mayo y, por tanto, después de las elecciones vascas del día 13 de este mes. Me encuentro entre los que han quedado sor-

prendidos y profundamente decepcionados con el resultado de estas elecciones. Los nacionalistas del PNV, claros triunfadores en los comicios, tienen ahora una magnífica ocasión de demostrar —si pueden— que, antes que nacionalistas democráticos, son demócratas nacionalistas, que en ellos lo sustantivo es ser demócratas y lo adjetivo ser nacionalistas (y no al revés). Presiento que Fernando Savater contempla con escepticismo esta posibilidad, pero presiento también que le encantaría estar equivocado.

Juan Antonio Rivera  
IES «Forat del Vent» Cerdanyola

## NOTAS

<sup>1</sup> Aunque no tengo la referencia delante, creo que esto ocurría en la contribución de Savater al número 3 de la revista *Zona Abierta*.

<sup>2</sup> Un artículo escrito en estado de gracia sobre este particular es «El mito de la crisis», recogido en el libro *Impertinencias y desafíos*, Madrid, Legasa, 1981.

<sup>3</sup> Madrid, Taurus, 1977. Hay reedición en Alianza Editorial. Intentos parecidos, pero menos memorables, son *Criaturas del aire*, Barcelona, Planeta, 1979, y *Malos y malditos*, Madrid, Alfaguara, 1996.

<sup>4</sup> Algunos de sus alegatos más afortunados en este terreno quedaron recogidos en *A decir verdad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, y en *Libre mente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.

<sup>5</sup> «El Estado clínico», *Claves de razón práctica*, núm. 1 (abril de 1990), pp. 18-24.

<sup>6</sup> Esta defensa (bien apoyada en Aristóteles, Epicuro, Spinoza o Nietzsche, entre otros) se encuentra

en el que para mí es (junto con *La infancia recuperada*) su mejor libro, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988.

<sup>7</sup> Esta declaración se la encuentra uno en *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 15-16.

<sup>8</sup> Dicho todo lo cual, añadiré que mi admiración moral por Savater se entibió un tanto tras la lectura de un pequeño artículo suyo, «Obras y sobras», publicado en *El País Semanal* el 28 de febrero de 1999. Y ya se sabe que estos descosidos tienen mal zurcir.

<sup>9</sup> El papel central del adoctrinamiento *educativo* en la estrategia nacionalista es algo que Savater no se cansa de resaltar: pp. 93, 232, 257, 301-302, 305 y 322.

<sup>10</sup> Otra cosa que destaca Savater es que estas fábulas genealógicas son rehechas *ad hoc* con intrépida desvoltura por los nacionalistas según las necesidades del momento presente, es decir, según a quiénes interese excluir a día de hoy (p. 143).

## LA TEORÍA DEL NACIONALISMO DE ERNEST GELLNER \*

JOHN A. HALL (comp.): *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 317 pp.

Un poco para su sorpresa, el aspecto de la obra del filósofo y antropólogo anglo-checo Ernest Gellner (1925-1995) que más atracción ha generado, por encima de la exposición de su visión filosófica general o de su perspectiva sobre la historia, ha sido su visión del nacionalismo. El creciente interés por este tema durante las últimas dos décadas explica este acercamiento, pero también que sea precisamente la propia concentración de Gellner sobre el nacionalismo lo que le destaca de la mayoría de científicos sociales de posguerra. En el clima intelectual de la época y de su medio, la opinión prevalente era la de Popper, para el que el nacionalismo no era más que un fenómeno espurio, fascismo enmascarado, y a veces no tan enmascarado, otra expresión de la nostalgia de la tribu ante los tiempos modernos. De hecho, a pesar de la diferencia de edad y de temperamento, Gellner compartía con Popper más de un rasgo. Ambos eran filósofos del conocimiento, colegas de departamento en la *London School of Economics*, con un pasado de familia judía en tierras del antiguo Imperio Austro-Húngaro (Popper entre la burguesía vienesa que despreciaba los múltiples y amenazantes nacionalismos entre los que no podía encajar, Gellner entre la clase media-baja praguense con las tensiones propias de la asimilación en la nueva Checoslovaquia). Popper aseguraba que la carta que recibió de un todavía no licenciado Gellner era

uno de los mejores comentarios críticos de *La sociedad abierta y sus enemigos*, posteriormente rebautizada por Gellner como «La sociedad abierta, por uno de sus enemigos». Posiblemente la semejanza de orígenes jugaba aquí su papel (cfr. Jarvie y Pralong, *Popper's Open Society after fifty years*, Londres: Routledge, 1999).

El marxismo, otra de las ideologías dominantes de la época, también subestimaba el nacionalismo, condenándolo al epifenoménico papel de creación ideológica de la burguesía para la consecución de sus exclusivos intereses y pronosticando su deceso ante la llegada del socialismo internacionalista. Con anterioridad a la Gran Guerra, Otto Bauer, que luego se convertiría en líder del austromarxismo, sí que le concedió fuerza autónoma. Preocupado por el conflicto entre trabajadores checos y alemanes en Bohemia, insistió contra las tesis marxistas en que el socialismo incrementaría la diferenciación nacional inevitablemente. Con la excepción de Karl Deutsch, que también huyó de Praga, y que dedicó su tesis doctoral a una teoría del nacionalismo que a veces se confunde erróneamente con la de Gellner, el resto de los grandes pensadores de la sociología o la ciencia política de posguerra tampoco se ocuparon de ello. Pero Gellner sabía que el nacionalismo era un fenómeno genuino y poderoso, que desde luego estaba en relación con la modernización, pero no como Popper y el liberalismo creían. Incluso hizo del nacionalismo el elemento central de su proyecto intelectual, que, como queda demostrado por el extraordinario abanico de sus intereses, no es otra cosa que el de caracterizar el espíritu de la modernidad. En este sen-

\* Quisiera agradecer la ayuda de Ian Jarvie y Jagdish Hattiangadi, del Departamento de Filosofía de la Universidad de York (Canadá).

tido, su afirmación más impactante sobre los principios de la organización social que se ajustan a la era moderna sigue siendo la que ofreció en 1965 en *Thought and Change*. La legitimidad en el mundo moderno industrial depende de la obediencia a dos y sólo dos principios, la prosperidad económica y el principio del nacionalismo, entendido como la congruencia cultural entre las elites gobernantes y el resto de la sociedad. A decir verdad, el último de los dos debería de ser considerado todavía como de mayor importancia para Gellner, dada su insistencia en explicar el nacionalismo como una consecuencia de la industrialización, o con mayor precisión, como una consecuencia no intencional de la difusión desigual de la industrialización por el mundo. El nacionalismo sería algo así como la decimovena lección sobre la sociedad industrial que Raymond Aron olvidó incluir.

Según su propia explicación, su teoría del nacionalismo surge como reacción ante la obra del filósofo conservador Elie Kedourie *Nacionalismo* (Madrid, CEC, 1985), judío iraquí afincado en Inglaterra que temía por la suerte de los judíos no israelíes tras el establecimiento del Estado de Israel, asociado al nacionalismo sionista. Kedourie veía el nacionalismo como una consecuencia accidental y desastrosa de la extensión del principio de Kant de autodeterminación y emancipación (individual) a la esfera colectiva por parte de algunos de sus sucesores, especialmente de Fichte, para quien la plena autodeterminación del individuo llegó a requerir la autodeterminación nacional. Gellner aceptó la crítica de Kedourie a la posición nacionalista que afirma la condición eterna de las naciones, pero rechazó completamente la explicación del origen del fenómeno, desestimando el papel de las ideas y proponiendo en su lugar una teoría materialista que explicara en términos causales el advenimiento histórico de la era del nacionalismo, radicada en la gran transi-

ción del mundo agrario al mundo científico-industrial, en la que además basó su teoría del conocimiento, diferenciándola de la de Popper. Sus trabajos de campo sobre una tribu bereber del Atlas marroquí le hicieron tomar aguda conciencia de la diferencia entre un mundo en industrialización propenso al nacionalismo y un mundo donde el nacionalismo, aunque predicado, no encuentra eco, y explicó esta diferencia por el cambio de funciones que la cultura en sentido antropológico ha sufrido desde la etapa agraria.

Si la cultura en el mundo preindustrial se aprende osmóticamente y cumple la función de subrayar las divisiones sociales con el fin de reducir en lo posible las fricciones en una estructura social estancada y dividida, en el mundo industrial, debido a la movilidad ocupacional exigida por el cambio tecnológico, y dado que el trabajo es mayoritariamente de naturaleza semántica, la cultura se hace evidente y relevante por primera vez, ya que proporciona al individuo los límites de su empleabilidad y ha de ser aprendida y reproducida a conciencia a través de agencias centrales. De ahí que el hombre moderno ame su homogeneizada cultura (su educación) y se preocupe de que sus gobernantes no le sean infieles y hagan todo lo posible para que su costosa reproducción esté garantizada. El Estado pasa a ser garante de una cultura y no de una fe o de una dinastía, pero no todas las culturas pueden conseguir un Estado. Los Estados que no satisfagan el requisito nacionalista serán más inestables que aquellos que lo hagan. La desigual difusión de la industrialización generó una serie de tensiones a la movilidad social a lo largo de líneas culturales que desembocaron en la era del nacionalismo, la tendencia a crear Estados cuyas fronteras políticas coincidan aproximadamente con las étnicas, y en la consecuente creación de naciones a partir de grupos sociales más o menos homogéneos a través de las acciones modernizadoras de los Estados.

Aunque la completa exposición del argumento cubre tres décadas de publicaciones —en numerosos artículos y dos libros monográficos, *Naciones y nacionalismo* (Madrid, Alianza, 1988) y el póstumo *Nacionalismo* (Barcelona, Destino, 1997)— en las que los debates académicos sobre el significado del nacionalismo se han venido intensificando y el material de trabajo ha aumentado dramáticamente, el núcleo de la teoría ha permanecido asombrosamente invariable. Dos discípulos de Gellner, John Hall e Ian Jarvie, habían publicado con anterioridad ensayos discutiendo el conjunto de la obra de Gellner, pero el interés de una de las teorías más audaces y originales del nacionalismo justifica este desgajamiento. La mayoría de los autores que se reúnen en el libro que aquí reseñamos, *The State of the Nation*, mantuvieron una relación intelectual de uno u otro tipo con Gellner. Resulta encomiable el esfuerzo de Hall, como editor, por asegurarse la presencia de un amplio abanico de críticas y contribuciones de enorme calidad.

En la introducción, Hall comenta brevemente cada una de las aportaciones y proporciona suficiente contexto como para evitar que el lector se pierda. El resto del libro se encuentra organizado en cuatro secciones. De «la formación de la teoría» se encargan R. Szporluk, en un relato personal sobre una supuesta agenda de investigación gellneriana, y B. O'Leary, el más completo y útil como guía. Las «críticas clásicas» las exponen M. Hroch y T. Nairn, donde fundamentalmente ponen en cuestión el «excesivo modernismo» de Gellner, y también D. Laitin y N. Mouzelis, en un ataque al funcionalismo desde el individualismo metodológico. De la consideración de «aspectos políticos» se ocupan M. Beissinger, C. Taylor y A. Stepan. Las «implicaciones generales», conexiones con otros focos de interés de la obra de Gellner, como el Islam y la sociedad civil, corren a cargo de D. Eickelman y C. Hann,

respectivamente. R. Brubaker cierra el libro con el estudio de «seis mitos y errores en el estudio del nacionalismo» que al autor le gustaría que fueran «gellnerianos en espíritu».

El propio compilador subraya que una de las principales intenciones del libro es la de poner en cuestión el «olímpico apoliticismo» de Gellner, y por aquí empezaremos: «El título —*The State of the Nation*— está pensado para que sugiera un segundo significado. La teoría de Gellner explica el nacionalismo en función de categorías socioeconómicas. Sin embargo, el principal planteamiento de la tercera sección [...] representa los modernos estudios del nacionalismo que desafían la explicación de Gellner subrayando el impacto de las acciones de los Estados» (p. 3). Dentro de esta sección, el artículo de Alfred Stepan parte de la observación de que las teorías del nacionalismo y el campo de los estudios de la transición a la democracia desde gobiernos autoritarios no han tenido prácticamente relación, una desafortunada circunstancia que Gellner y él habían planeado remediar. Notablemente, Gellner ni siquiera incluyó la democracia como un tercer principio de legitimidad en el mundo moderno, lo que da cuenta de su realismo sociológico. En todo caso, se echa en falta una mayor aclaración en este punto. Para Charles Taylor, que intenta explorar los vínculos generales entre nacionalismo y modernidad, empezamos a comprender el nacionalismo cuando vemos lo vulnerables que las sociedades democráticas son ante él, ya que apunta, desestabilizándolas, a la misma base de la legitimidad que las sostiene.

Pero es Mark Beissinger el que más trata con detalle los mecanismos internos de la teoría de Gellner. Para él, «por muy sugerente que sea una teoría que no puede ser contrastada, la teoría de Gellner, con su puesta entre paréntesis de la política del nacionalismo, no puede ser aceptada solamente sobre la base de la fe en el poder

de la industrialización como fuerza de cambio social» (p. 188). Según él, relegando la consideración de la política del nacionalismo a la categoría residual de lo arbitrario, Gellner no consiguió explicar satisfactoriamente por qué algunos nacionalismos «muerden», mientras que otros «sólo ladran», y algunos potenciales nacionalismos, ni siquiera eso. Hay que recordar que para Gellner, fueron los perros que no ladraron, como en el relato de Sherlock Holmes, los que le proporcionaron la pista decisiva sobre la contingencia del nacionalismo. «Como tal, el nacionalismo está destinado a imperar, pero no lo está en ningún nacionalismo determinado» (*Naciones y nacionalismo*, p. 68). Para Beissinger, la teoría de Gellner se quedaría en algo así como un marxismo sin teoría de la revolución, al no ofrecer una visión coherente de cómo el nacionalismo se abre paso en el ámbito de la acción humana sustantiva (p. 170).

Estas acusaciones le piden a la teoría de Gellner más de lo que ésta promete. Para empezar no es fácil imaginar que Gellner descuidara la importancia de los factores más «políticos»: los introducía cuando quería ilustrar algún aspecto y se cuidó de reconocer la independencia causal de las acciones de los Estados. Lo que es más, su razonamiento histórico es en muchos casos contrafáctico, y así lo deja claro en varios pasajes de su obra, en expresiones de un estilo de razonamiento histórico que imagina incluso las opciones que no llegan a producirse a la hora de evaluar aquello que es relevante. Sospecho que la razón por la cual movimientos y accidentes políticos ocupan un lugar secundario en su teoría tienen que ver con razones de parsimonia científica y de orgullo intelectual antes que con otra cosa. Con la introducción de aspectos políticos, su materialismo, del que tanta gala hacía, no hubiera destacado tanto. Su gusto por los modelos nítidos y escuetos le llevó a intentar explicar el nacionalismo *incluso* en

ausencia del sistema multiestatal europeo y de sus guerras. La ventaja de su modelo es que no las hace *necesarias*.

Pero la crítica de Beissinger es útil en la medida en que nos pone en la pista de aquello que no acaba de funcionar en la teoría de Gellner. Parto de que hay de hecho dos teorías diferentes del nacionalismo que coexisten sin demarcación clara. Una de ellas da cuenta de los nacionalismos explicando previamente el advenimiento de la era del nacionalismo. Se la puede identificar por el espíritu de la frase: «la gran —pero válida— paradoja es la siguiente: las naciones sólo se pueden definir en términos de la era del nacionalismo, antes que, como cabría esperar, de la otra manera» (*Naciones y nacionalismo, op. cit.*, p. 79). Una segunda teoría del nacionalismo (no explícita como tal) trata de explicar el resultado aproximado de cómo el principio se ha materializado históricamente, es decir, las naciones y nacionalismos realmente existentes. Estando su teoría poco pertrechada de factores políticos, tal como hemos visto, esta segunda teoría está condenada al fracaso, se encarna en la abandonada «tipología de los nacionalismos» o en su enfoque más reciente de los «husos temporales de Europa». Veo pocas razones para mantener la segunda teoría: no añade nada nuevo a la comprensión del fenómeno y no tiene gran conexión con los requisitos funcionales de la industrialización. De hecho, creo que es coherente con la primera teoría mantener simplemente que una vez que el principio entra en juego y es reconocido, no cabe sorprenderse de la multiplicación de demandas nacionalistas, aunque no siempre tengan éxito. Teniendo en cuenta que el nacionalismo no es la única fuerza en juego históricamente, se puede predecir o *retrodecir* hasta cierto punto el éxito de cada uno de estos nacionalismos concretos, posiblemente con mejor tino que con otras teorías rivales, pero no creo que sea el objetivo de una teoría del nacionalismo tal

como lo definió Gellner, como un *principio de legitimidad política*. Es su aceptación y sólo su aceptación lo que en principio Gellner admitió que quería explicar.

Pasemos a las acusaciones de funcionalismo. En la actualidad es difícil encontrar algún funcionalista confeso y la teoría de Gellner ha recibido muchas críticas debido a ello, excitados por argumentaciones como la siguiente: «Así pues, la economía, tanto como el Estado central, necesita también el nuevo tipo de cultura central; la cultura necesita el Estado; y el Estado probablemente necesita que su manada lleve un hierro cultural homogéneo [...] En pocas palabras, la relación entre Estado y una cultura moderna es algo bastante nuevo y surge irremediamente de las exigencias de una economía moderna» (*Naciones y nacionalismo*, p. 179). Para sus críticos, el funcionalismo se limita a presentar a guisa de explicación de un fenómeno la mera identificación de una necesidad, en detrimento de las acciones de organizaciones e individuos e ignorando la realidad histórica de que muchas necesidades no se satisfacen. Nicos Mouzelis y David Laitin, destacados defensores del individualismo metodológico se ocupan de levantar los cargos y de buscar alguna solución a la situación. Laitin nos propone dos mecanismos causales empíricos para contrastar aspectos de su teoría y Mouzelis no ve problema alguno en el funcionalismo de Gellner mientras se reconozca que su teoría sólo es válida como tipo ideal.

Pero a Brendan O'Leary, que además nos ofrece la mejor discusión y la mejor reconstrucción analítica de la teoría de Gellner, le guía un interés especial en su ataque al funcionalismo. Parte de la constatación de que «el funcionalismo es característico del materialismo histórico y perdonable en un antropólogo social, pero menos fácilmente aceptado en la actualidad por científicos sociales comprometidos con las explicaciones causales o con el individualismo metodológico» (p. 51),

y se propone describir el núcleo del argumento de Gellner purgándolo de funcionalismo mediante la introducción de una proposición que devuelva el protagonismo a la acción humana: «las elites modernizadoras creen que el nacionalismo es esencial para la modernización, precisamente porque abate las barreras hacia la modernización, tales como las inhibiciones tradicionalistas o religiosas al crecimiento económico» (p. 52).

O'Leary ya había argumentado de manera parecida en otro artículo, son la siguiente respuesta de Gellner: «Brendan O'Leary, crítica [mi funcionalismo] y me ofrece una solución. Creo que lo que mis críticos quieren decir es que mi teoría es teleológica, que explica un fenómeno en función de las necesidades que satisface. [...] Acepto el repudio de la explicación teleológica: yo mismo tengo muchas necesidades que, sin hacer caso de urgencia o intensidad, la naturaleza no ha considerado satisfacer. [...] Pero mi teoría no peca contra esto. Es estrictamente causal. [...] Las aspiraciones de mayor poder por parte de los gobiernos y de mayor riqueza por parte de los individuos, en ciertas circunstancias han creado un mundo [en el que la política nacionalista es una opción frecuente]» («Reply to critics», en J. Hall e I. Jarvie, comps., *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam, Rodopi, 1996, pp. 629-630).

Así pues, a pesar de la gravedad de los cargos antifuncionalistas, Gellner permaneció impasible ante el cabo que le lanzaba O'Leary, aunque aclaró más que nunca que su teoría era causal. No conviene perder de vista que una purga como la propuesta por O'Leary minaría parte de la crítica gellneriana a la «falsa conciencia» del discurso nacionalista, algo que posiblemente no sea ningún inconveniente para O'Leary, él mismo nacionalista irlandés que intenta reconciliar la teoría de Gellner con un «nacionalismo universalista liberal». Por añadidura, la teoría debería renunciar a des-

cribir con detalle histórico el *surgimiento* del nacionalismo (algo en lo que Gellner nunca fue suficientemente concreto), y sólo sería competente a la hora de explicar su perpetuación.

El «excesivo modernismo» de Gellner es criticado por Hroch en un artículo interesante por varias razones. Su posición parte de su trabajo comparativo histórico-sociológico sobre un grupo de naciones sin Estado, publicado en Praga en 1968. Insistió, en contra de Gellner, en que las naciones son formaciones antropológicas reales (el nacionalismo hubiera sido inefectivo si su llamamiento no se dirigiera a una comunidad pre-existente), y en que las conexiones entre el surgimiento del nacionalismo y la moderna sociedad industrial han sido débiles y poco claras. No ha sido el único en mantener este tipo de posiciones, pero Gellner le dedicó un artículo en 1993 en el que le acusaba de cosificar las naciones y las clases, y de intentar salvar tanto el marxismo como la visión que el nacionalismo tiene de sí mismo (*Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 195). Hroch responde ahora, solamente después de dudar si aceptar la invitación de John Hall (p. 104), en lo que viene a suponer una puesta en claro de su posición. La visión de Gellner es mucho más constructivista o «creacionista», pero a pesar de la claridad de su modelo, no podía dejar de notar que tenía problemas para casarlo con el registro histórico, mostrándose cada vez menos contundente. También su confianza en que la virulencia del nacionalismo disminuya a medida que lo hagan las barreras a la movilidad internacional se encuentra puesta en tela de juicio en el impactante artículo de Tom Nairn. Según él, el «optimismo ilustrado y racionalista» del modernismo de Gellner le llevó a subestimar el peso del nacionalismo étnico («en esencia un campesinado transmutado —al menos en términos ideales— en una nación»), la voz más profunda de la resaca de la modernización y origen de

la persistencia de muchas situaciones de violencia (p. 108).

La contribución de Rogers Brubaker es un ataque a «seis postulados perniciosos, seis mitos y errores que, reforzados por la vertiginosa expansión de la literatura y cuasi-literatura en la materia, informan, y desinforman, el estudio de la etnicidad y el nacionalismo» (p. 272). El más interesante, y no solamente porque él mismo confiese haberlo sostenido, es el de «la visión maniquea de que hay dos clases de nacionalismo, uno bueno y cívico y otro malo y étnico». Gellner no atacó esta distinción, pero ciertamente su visión no la apoya. En cambio, buscó caracterizar la esencia del nacionalismo: el nacionalismo sin etiquetas, en estado puro, abstracción de los nacionalismos que se dan en la realidad, que inevitablemente se asocian con aquello que pueda servirles, resaltando la similitud subyacente de los nacionalismos modernos.

Es muy posible que Mouzelis tenga razón cuando dice que como mejor se entiende la teoría de Gellner es como un tipo ideal que formula la conexión entre modernización y nacionalismo y que, a cambio de no ofrecer un contraste empírico concreto, aporta una probada potencia heurística, con el nacionalismo no ya como fenómeno a explicar, sino como variable plenamente explicativa de muchos episodios del cambio social. Un buen ejemplo de esto lo ofrece en esta misma compilación Roman Szporluk, con su relato de cómo la lectura de *Thought and Change* en los años 60 afectó su agenda investigadora histórica y le puso en la pista de las relaciones ocultas entre marxismo y nacionalismo, en el mismo inicio de la teoría marxista y en su práctica durante el siglo pasado. Además, gran parte de la teoría social y de la historia del propio Gellner tiene su origen en su idea del nacionalismo. Por poner un ejemplo, Gellner insistía en que las sociedades musulmanas son refractarias a la extensión del nacionalismo, ya

que el Islam les proporciona su equivalente funcional (esta idea es criticada en el artículo del islamista Dale Eickelman).

Como se ve, la teoría del nacionalismo de Gellner ofrece la ventaja de estar relacionada con todo un *corpus* teórico que amplifica la riqueza de los debates. Pero es precisamente aquí donde creo que la compilación de Hall se queda corta al no presentar una discusión suficiente del conjunto del pensamiento de Gellner, necesaria particularmente en lo referido a la significación de la cultura, pero también de los impulsos tan clásicos e ilustrados que corren a través de su obra (materialismo, antirrelativismo, modernismo, etc.) y a cómo se engarzan con su teoría del conocimiento y proceder filosófico general. Este desgajamiento no le llega a hacer justicia.

Desde mi punto de vista, el principal acierto de su teoría lo constituye su resuelta visión materialista. El nacionalismo, siendo de naturaleza agonística, se presta demasiado fácilmente a los habituales enfoques interpretativos de corto alcance o locales. La amplitud del fenómeno requiere, sin embargo, un acercamiento global para el que se encuentra particularmente equipado un enfoque sociológico materialista que permita situar la emergencia y desarrollo del nacionalismo desde una perspectiva histórica mundial, alejándola de debates estériles. Pero precisamente este enfoque ha sido acusado de infravalorar la intensidad emocional de la identificación nacional. En un artículo comparativo de las obras de Weber y Gellner, Perry Anderson, curiosamente, achacaba a su «inmoderado materialismo» la falta de acierto a la hora de representar la dimensión expresiva colectiva del nacionalismo y de sus excesos (en la Alemania nazi, por ejemplo) reduciéndolo a una mera expresión de intereses. «Mientras que Weber se encontraba tan hechizado por el embrujo del nacionalismo que jamás pudo teorizarlo, Gellner lo teorizó sin

detectar su embrujo. Lo que para el primero fue un destino trágico, se convirtió en una función prosaica para el segundo. En este punto se manifiesta con claridad la diferencia entre una formación idealista y una utilitarista» (*Campos de batalla*, Madrid, Anagrama, 1998, p. 291). El gusto por la explicación de los sistemas de creencias mediante el enfoque materialista es una especialidad de Gellner que quedó incorporada a su caja de herramientas desde que al principio de su carrera realizara un estudio sobre la filosofía del lenguaje de raíz wittgensteiniana que a la postre le enfrentó con el *establishment* filosófico de la época, dominada en su momento por esta corriente. Gellner quería criticar la complacencia y conservadurismo de los filósofos wittgensteinianos porque le exasperaba su mensaje de que la filosofía «deja las cosas tal como están» y el relativismo derivado de la «inconmensurabilidad de las culturas», incapaz de reconocer y capaz de condenar el fruto de la Ilustración que había arrebatado de la tradición y de la revelación el fundamento de todo conocimiento válido. Siguiendo el consejo de uno de sus mentores, el antropólogo Raymond Firth, sucesor de Malinowski, se acercó a estos filósofos como si fueran una tribu y a su filosofía como si fuera un sistema de creencias tribal, algo que continuó haciendo con otros movimientos e ideas filosóficas, intentando enlazar en un grado máximo las creencias y la práctica, en un viaje de ida y vuelta. La innovación de Gellner consistió en argüir que la historia de las ideas no era suficiente para comprender por qué esta filosofía del lenguaje se había convertido en un movimiento; en consecuencia, hacía falta una sociología de los que la practicaban y también de las instituciones donde se practicaba. Para Gellner, el éxito del wittgensteinianismo se basaba en que se ajustaba perfectamente tanto al papel que cumplía la filosofía en la sociedad británica de posguerra como al modelo de relaciones entre profesor y



alumno en Oxford, donde Gellner se había graduado con honores, caracterizándola como una filosofía propia del «diletante» (*Palabras y cosas*, 1962, Madrid, Tecnos, p. 204). Entre las críticas a esta interpretación, se encontraba la de que era un estudio de vulgar corte materialista, incapaz de hacer justicia a su objeto, pero Gellner consideró que de lo que se trataba —entonces y también ahora— es de explicar un fenómeno, para lo que es necesaria tanto una estrategia reduccionista de uno u otro tipo como mostrarse cauto ante el

papel que cumplen las ideas por sí mismas en dicha explicación (el argumento vuelve a encontrarse en su póstumo *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Londres, Cambridge, 1998). Volviendo a la crítica de Anderson, es posible que Gellner no pueda inexplicar lo inexplicable del nazismo, pero desde luego es de los pensadores que más ha hecho por aclararnos la ubicua banalidad del nacionalismo.

Valeriano Esteban

### ORIENTE MEDIO NECESITA TIEMPO PARA ACOMODAR SUS IDENTIDADES MÚLTIPLES EN CONFLICTO

BERNARD LEWIS: *Las identidades múltiples de Oriente Medio* (Traducción de Alfonso Colodrón), Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2000, 191 pp.

En este libro, sencillo y ameno, se recogen tres ponencias presentadas por Lewis a distintos congresos que, no obstante, forman un todo muy coherente. Como en anteriores libros suyos, Lewis trata de hacer de traductor o de puente de una realidad que nos es geográfica e históricamente muy cercana y que, sin embargo, nos cuesta entender y captar en su complejidad política y cultural. Es decir, nuestros conceptos, categorías, valores occidentales no son un vehículo seguro para entender el lenguaje político de Oriente Medio. Cada palabra, cada concepto, precisa ser analizado, contextualizado, situado históricamente para que este lenguaje de la política se nos haga comprensible. Sólo así podremos penetrar en la complejidad de este mundo cambiante.

Porque, en efecto, una de las cosas que quiere explicar el libro es que las identidades de Oriente Medio, las de los grupos y de los individuos que allí habitan, están sujetas a cambios y evoluciones constantes, en perpetua reescritura, tanto en la manera de percibirse a sí mismos y en la manera de percibir a los demás. Y, sin embargo, Oriente Medio es una región de identidades antiguas y arraigadas que está experimentando cambios cruciales.

El lenguaje político de Oriente Medio es occidental. Allí, como en todas partes, se habla de democracia o de dictadura. Pero el peso de las tradiciones locales redefine cada palabra. Esto queda especialmente claro en el análisis de Lewis de cómo se conciben, por las distintas naciones y grupos religiosos, la comunidad política, el estado, la nación, la nacionalidad, la ciudadanía y cómo conciben los individuos su pertenencia a los grupos. Lewis examina brevemente y como preámbulo, las complejidades del estado y la sociedad política para abordar con detalle los grandes temas de la región: en primer lugar, la religión

y su dimensión política. El pasado, el presente y el futuro que se adivina de la relación entre judaísmo, islamismo y cristianismo; en segundo lugar, la raza y la lengua. El escaso peso de las identidades raciales en la zona y el valor crucial y plural de las lenguas árabe y hebrea; Tercero, el significado de la palabra *watan*, país, y cómo ha servido para construir de forma lenta y complicada las identidades nacionales, un proceso nunca concluido y sujeto a regresiones; En cuarto lugar, el significado de nación en las distintas lenguas de la región y su efecto sobre los nacionalismos; En quinto lugar, el significado y papel del Estado en Oriente Medio. Aquí se analiza la construcción de la burocracia estatal y la manera en la que concibe su función y los obstáculos a su desarrollo; En sexto lugar, Lewis, en uno de los capítulos más curiosos, analiza los símbolos de Oriente Medio, su historia, su significado y la forma tan particular en la que son percibidos por los distintos grupos. En sép-

timo lugar, se ocupa de un ámbito clave de la identidad. La forma en la que se construye el nosotros y el ellos, la pertenencia y la exclusión. Este capítulo, el octavo, lleva por título «extranjeros e infieles» y es particularmente interesante el contraste que se realiza entre la concepción occidental de la tolerancia y la concepción islámica de la misma.

El libro finaliza con un capítulo que intenta penetrar en el futuro inmediato de la región a través del examen de sus conflictos presentes. Se ofrece un diagnóstico y se aventuran algunos desarrollos próximos.

En suma, se trata de un libro sencillo, breve y ameno que informa mucho sobre Oriente Medio, que rompe muchos tópicos que proyectan los medios occidentales sobre las identidades de Oriente Medio, y que está escrito en una prosa soberbia que disfrutarán los lectores.

Ángel Rivero

Universidad Autónoma de Madrid

## LO QUE QUEDA DE LA REPÚBLICA

HELENA BÉJAR: *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós, 2000, 244 pp.

Que la profusión de estudios y comentarios acerca del republicanismo lo están convirtiendo en el tema estrella de la filosofía política y de la sociología actuales es algo que cada vez parece imponerse más por la fuerza de la evidencia y del número. Que se trate de una moda ya es cuestión de interpretación, aunque su sola insinuación, sin duda, enojará a sus guardianes y valedores, principalmente a quienes gusta sostener que su republicanismo es de toda la vida y no converso, neófito u oportu-

tunista. Lo cierto es que la historia de la vida política de Occidente, desde sus orígenes hasta nuestros días, ha estado marcada por la huella del republicanismo. Pero justo será también convenir en que la recuperación para el discurso político de la causa y de las razones del republicanismo presenta en su panorama general los caracteres de renacimiento y restauración de un credo a menudo regenerador, regularmente entusiasta e inequívocamente coriáceo, como corresponde al sostén de sus ideales. Y no son pocas las ocasiones en que éstos son presentados en textos de un inconfesado tono proselitista y hagiográfico, que se limitan a reproducir los argumentos de

los viejos y nuevos republicanos, las virtudes de sus principios frente a los vicios de su tradicional y no menos conspicuo adversario, el liberalismo, cuando no a intentar probar la hasta ahora desconocida o no reconocida raigambre republicana de clásicos del pensamiento social y político, hasta el punto de dar la impresión de que pocos han sido o son los que no comparten la herencia del «humanismo cívico», una tesis arriesgada si se apresura en sus conclusiones y balance de resultados, pues sin remedio adquiriría la faz de una nueva especie de «pensamiento único», precisamente aquella tentación que, por su arrogancia y prepotencia, más le censura a la doctrina liberal.

No es éste el caso del libro de Helena Béjar que reseñamos. Después de la incursión llevada a efecto en sus obras anteriores, *El ámbito íntimo* y *La cultura del yo*, a través de las entrañas del universo liberal, con el fin de esclarecer algunos de sus más firmes fundamentos, como son la privacidad y el individualismo en el contexto de la privilegiada esfera privada, la autora se impone en esta ocasión la tarea intelectual de penetrar en el corazón de su antagonista, en el corazón de la república, para evaluar su estado de salud y pulsar su ritmo vital. Descubrimos un corazón muy viejo y trajinado, curtido por la acción y por los aires del *ágora*, del espacio público, veterano de guerra, venido de la primera línea de fuego donde ha participado en singulares batallas, políticas y militares. Un corazón quebrantado y agitado, atravesado y herido por la flecha del apasionamiento y la excitación, en estado de permanente tensión, con la tensión arterial tan alta como la moral.

Este hidalgo que acoge corazón tan virtuoso pide una nueva oportunidad para volcar su ideario en la arena política. Como respuesta a la invocación, se trata de calibrar en qué medida su propósito va más allá de un acceso de nostalgia y de evaluar sus posibilidades de futuro, es decir, si ates-

tigua un renovador destino o no es más que el porvenir de una ilusión. Para permitir unas conclusiones ponderadas, el libro de Béjar realiza un recorrido tras la virtud republicana, distinguiendo sus principales hazañas desde Grecia y Roma, sus conquistas en el Nuevo Mundo y su encuentro con el liberalismo, expresión más elevada de la Modernidad, hasta contactar con sus versiones contemporáneas, guiados por algunos de sus más notorios cicerones: Hannah Arendt, Nicolás Maquiavelo, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, Tocqueville, Jefferson, Robert Putnam, Robert Bellah. Distinguiendo así un clásico y un nuevo republicanismo, el primero puede ser hoy útil para hacer historia y para exhibir viejas glorias, aunque es el segundo el que interesa especialmente a la moderna reflexión política y social. El balance general es de claroscuro. Las luces dejan ver un programa de revitalización de la esfera pública y de cooperación social, de recuperación de los valores de solidaridad y fraternidad, de altruismo y de participación ciudadana, con el que sacar de su sopor y reactivar la indolencia, la apatía apátrida, el narcisismo y el ensimismamiento del hombre contemporáneo, convertido en *homo oeconomicus* y *homo privatus* por efecto del doctrinario liberal. Las sombras revelan, empero, la insistencia del discurso republicano por intervenir en la comunidad política, en contraposición al ámbito privado, desde una confianza excesiva en el papel moralizador de las instituciones políticas con respecto a la configuración de las costumbres y los estilos de vida del ciudadano actual. Arrancar por la fuerza al hombre privado de su círculo de intereses y hacerle participar por acción coercitiva o seducirlo mediante arcanas melodías de amor a la patria, de vindicación de pertenencia a la comunidad (*Gemeinschaft*), ofrecerle alegrías de moral pública como expresiones cívicas de la satisfacción y el bienestar, exaltar, en fin, la virtud política

como mensaje ilusionante de ciudadanía, no dejan de ser propuestas dirigidas a un yo ideal o idealizado, que no existe en las sociedades modernas, y que corren el peligro de fomentar un yo dividido entre alternativas maximalistas: o lo público o lo privado, o el mercado o la política, o universalismo o particularismo, etcétera. En suma, si el riesgo del liberalismo en los laureles de su hegemonía es morir de éxito, el del republicanismo puede ser morir de virtud.

El republicanismo moderno, por otra parte, a pesar de sostener un discurso propio, no ha logrado distanciarse suficientemente del comunitarismo y del nacionalismo, que en Norteamérica y en Europa, respectivamente, llegan a solaparse en la teoría y en la práctica, en sus argumentos y en los programas de actuación formulados. Como ejemplos gravosos de ello, se hallan los experimentos en aras a diseñar un «comunitarismo republicano» o un «republicanismo comunitarista»: «Si Taylor une nacionalismo y republicanismo, MacIntyre funde comunitarismo y nacionalismo» (p. 208). Perspectiva, habrá que reconocer, tan desconcertante como siniestra, que ni mejora las causas respectivas ni las armoniza en un resultado más óptimo: «El caso es que logra juntar lo peor de cada familia» (p. 209). ¿Qué queda, entonces, del proyecto republicano, de su pasado y de su presente?

Para Helena Béjar, entre la comunidad política y el ámbito privado se sitúa un espacio de inmensas posibilidades: las comunidades asociativas. Combinando la energía grupal del asociacionismo y la fuerza psicológica del voluntariado, concilian

la tradición cívica y el interés bien entendido: «Tales comunidades funcionales tienen lugar en un marco no ya político (como en la república clásica), sino social o societario» (p. 18). Sus antecedentes, anclados en el Nuevo Mundo y teorizados principalmente por Tocqueville y Jefferson, son analizados en el capítulo 5 del libro («La vitalidad asociativa») y sus posibilidades de extensión y puesta al día desarrolladas en el Epílogo, probablemente sus secciones más valiosas por lo que suponen de atrayente propuesta de intervención, así como de reconocimiento y de corrección, al mismo tiempo, del mensaje republicano. Es relevante señalar que todos los textos que proclaman las virtudes del republicanismo alaban y celebran las grandes ventajas de la participación ciudadana para la mejora de la sociedad, pero pocos son los que dicen cómo hacerla efectiva con la sola confianza puesta en el papel moralizador de las instituciones, y aún menos quienes, no atreviéndose a defenderlo claramente, pero enseñando la patita de lobo jacobino, insinúan la proposición de que la fuerza política y jurídica de las instituciones sí hará entrar en razón a los ciudadanos y los movilizará oportuna y cívicamente. Por ello la aparición del asociacionismo voluntario como actor principal en un libro que aborda los avatares, virtudes y virtualidades del republicanismo, y el análisis fáctico y contrastado de sus viabilidades, hace de él un trabajo tan atractivo como necesario. Para guía de republicanos y tranquilidad de liberales.

*Fernando Rodríguez Genovés  
IES «Camp de Túria» Valencia*

## PARA EXPLORAR LA CONDICIÓN CIVIL

JOSÉ MARÍA ROSALES: *Política cívica: La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, 285 pp.

De entre la creciente nómina de trabajos sobre ciudadanía, *Política cívica* constituye una excelente muestra de investigación científica. El libro desarrolla un análisis historiográfico eficaz sobre los antecedentes de la condición civil moderna y una persuasiva exploración sobre sus oportunidades de profundización en la democracia liberal. Conjuga así un interés histórico con un ejercicio de prospectiva política que arranca desde el planteamiento inicial del libro. Su título, de entrada, es ya un juego argumentativo al que invita al lector, pues la política es por definición una experiencia de ciudadanos. En las democracias liberales son, en cambio, los partidos la referencia que mejor caracteriza a la experiencia política.

En este sentido, se trata de un ejercicio sobrio y comprometido de «reformismo cívico», que perfila algunas vías para la reforma de la política representativa. Pero no con el objetivo de sustituirla, como señala José María Rosales, sino de complementarla con fórmulas de participación que permitan un acceso más efectivo y plural de los individuos a la esfera pública. Por diferentes razones pienso que su lectura merece la pena. En cualquier caso, mi preferencia es una preferencia crítica. El trabajo consigue buena parte de los objetivos que se había fijado, pero es todavía demasiado normativo a pesar de la razonabilidad de su argumentación. Veamos por qué.

En primer lugar, su metodología historiográfica lo sitúa como un trabajo riguroso y esclarecedor, que asume técnicas de la

historia conceptual de Koselleck, Richter o Palonen y de la historiografía contextualista de Pocock o Skinner. El resultado es una radiografía diacrónica de la condición civil en la modernidad que articula con acierto la lectura de los clásicos con una puesta al día del debate sobre la condición civil. Con todo, el trabajo deja pendiente un reajuste necesario entre la propuesta del programa de investigación y sus fases de desarrollo, que las razones aducidas en la Introducción no consiguen solventar.

En segundo lugar, se trata de una investigación interdisciplinar, que integra con bastante coherencia su argumentación básica de filosofía política con análisis de ciencia política sobre el funcionamiento de las instituciones, de derecho sobre el constitucionalismo liberal y de sociología sobre la sociedad civil y la transformación «informativa» (Castells) de la esfera pública.

De esta forma lleva al lector a una encrucijada de perspectivas que permiten explorar con un instrumental de análisis fiable la complejidad del debate sobre la ciudadanía, y sobre la democracia, en la actualidad. Aun así, la fuerza de su argumentación reside sobre todo en el diseño normativo, que no encuentra su correspondencia con un análisis institucional equivalente. Quizá sea ésta la tarea pendiente más clara para futuros trabajos. Los resultados pondrán a prueba su propósito de trabajar en filosofía política desde una perspectiva interdisciplinar.

En tercer lugar, el enfoque histórico. El autor selecciona una serie de acontecimientos para reconstruir la historia de la ciudadanía liberal que llevan al lector a preguntarse por la idoneidad del enfoque. Se trata, a mi juicio, de una tarea sólo resuelta a medias. Por un lado, la

selección misma (por ejemplo, las revoluciones liberales del siglo xviii) hubieran requerido de una articulación cronológica de los acontecimientos, sobre la cual los debates políticos quedarían convenientemente contextualizados. Por otro lado, sin embargo, es su tratamiento historiográfico el que consigue romper la imagen de una historia convencional y en buena medida captura el interés del lector.

En cuarto lugar, el análisis de cuestiones actuales, que José María Rosales realiza sobre el trasfondo del debate de la democracia en el siglo xx. La argumentación está bien programada: los pasos secuencian un debate, tanto público como académico, que nos va resultando cada vez más vinculado con nuestra experiencia cotidiana de la política. Y que nos acerca al terreno de la reforma de instituciones y de la experimentación ciudadana en la sociedad civil.

Desde esta perspectiva es un libro eminentemente liberal o, si se quiere, liberal social, que consigue mantener una argumentación al tiempo informada y esperanzada. Pero aquí nos sitúa ante un umbral que no llega a traspasar. El libro adquiere una interesante factura como reconstrucción normativa de lo que llama «reformis-

mo cívico». Sin embargo, la prueba decisiva para toda propuesta reformista pasa por desarrollar un programa experimental y medir su incidencia en la práctica. *Política cívica* lo esboza en los capítulos VIII y IX, aunque todavía no se puede considerar un auténtico programa de experimentación civil. En cualquier caso, es lo suficiente informado como para inspirarlo.

Así, por último, y en quinto lugar, el libro nos introduce en el escenario descrito, de un lado, por el crecimiento del pluralismo en la sociedad civil de las democracias liberales (un pluralismo interétnico, multicultural y multinacional); y, de otro lado, por la transformación de la esfera pública en la sociedad de la información. Una encrucijada de cambios (la encrucijada del reformismo cívico) que José María Rosales retrata con precisión. Es el punto de llegada de su argumentación. Como lector crítico no puedo ignorar que incluso un planteamiento normativo podría haber avanzado más hasta construir una argumentación reformista. Pero he de reconocer que los logros del trabajo merecen la consideración más atenta.

*José Calvo González*  
*Universidad de Málaga*

## DEL REPUBLICANISMO AL LIBERALISMO

QUENTIN SKINNER: *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 142 pp.

En los últimos treinta años, los miembros de la llamada «Escuela de Cambridge» se han dedicado sistemáticamente al proyecto de recobrar el pensamiento republicano de la modernidad temprana. Esta empresa ha convertido su obra en una de las más influ-

yentes en la historiografía contemporánea de ideas políticas. Aplicada primero por Z. S. Fink a un conjunto de autores —Milton, Andrew Marvell, Algernon Sidney, James Harrington, y otras figuras menores— a fin de definir «el patrón de pensamiento político» en el siglo xvii británico<sup>1</sup>, la noción de *republicanismo* (o *republicanismo clásico*) se vio subsecuentemente expandida a fin de comprender y expli-

car un amplio abanico de ideas que se desarrollaron tanto dentro como fuera de las Islas Británicas desde el Renacimiento hasta que se impone finalmente, a mediados del siglo pasado, el liberalismo (con lo que, según afirma Skinner, el republicanismo «fue desplazado completamente fuera de nuestra vista») (p. 96). Sin embargo, de este modo, la idea de la naturaleza y características que identifican al pensamiento republicano moderno-temprano (y, en consecuencia, de sus diferencias respecto del *liberalismo*) comenzaría a desdibujarse. En *Liberty before Liberalism* Skinner intenta, precisamente, abordar el tema y especificar el sentido que él le atribuye a dicho término.

Con este fin, Skinner deja de lado la idea vaga —y hoy ya algo vapuleada— de *republicanismo* y adopta, en cambio, el término de «neo-roman theory of free states» («teoría neorromana de los Estados libres»), el cual, piensa, denota un contenido doctrinal más específico. Su desarrollo puede localizarse precisamente en el tiempo y en el espacio: éste encuentra sus orígenes en los escritos de un grupo de teóricos italianos del Renacimiento que, impresionados por la estabilidad de la república veneciana, comenzaron a elaborar la teoría moderna del gobierno mixto, y alcanza su apogeo (fijando su estructura básica) en Gran Bretaña en el período que se extiende desde el regicidio de 1649 (y la proclamación oficial de Inglaterra como «una Comunidad y un Estado Libres») a la restauración del trono. El *interregno* producido luego de la muerte de Cromwell en 1658 fue especialmente productivo al respecto, «dejando el más rico legado de escritos neorromanos y republicanos del siglo xvii (p. 16) En ese momento, ante la inminencia del retorno de Carlos II al poder, los republicanos británicos agotaron sus argumentos antimonárquicos cristalizando así la serie de tópicos que definen un cuerpo de doctrina

específico, que se distingue tanto del liberalismo como del patriarcalismo.

Skinner provee a continuación las coordenadas básicas que nos permitirían situar la «teoría neorromana» en la historia de las ideas políticas. La «teoría neorromana», afirma, continúa su predecesora antigua al excluir la idea moderna de la sociedad civil como un espacio moral mediando entre gobernantes y gobernados. Ésta no se ocupa de aspectos relativos a la libertad y la opresión en ámbitos tales como la familia o el mercado, sino sólo del asunto —estrictamente político— de la relación entre la libertad de los individuos y el poder del Estado. Sin embargo, se distingue de aquélla en la medida en que considera tal libertad como un «derecho natural». Así, ésta comparte con el liberalismo un concepto contractualista de la sociedad. De todos modos, difiere de este último —y aquí llegamos al argumento central de Skinner— en cómo comprende aquélla la noción de «libertad individual». Para Skinner, la «teoría neorromana de los Estados libres» tiene en su base una noción de «libertad» mucho más comprensiva que aquella que se termina imponiendo, junto con el liberalismo, en el curso del siglo pasado. Los republicanos británicos del siglo xvii asociaban la idea de la libertad, dice, con el hecho de no encontrarse sujeto a la voluntad de otro u otros (como lo están, por ejemplo, los sirvientes o aquellos que no gozan de independencia económica). Dentro de este contexto de pensamiento, el término opuesto a la libertad no es la *coerción*, sino la *dependencia*. Ser *libre*, pues, no es una *circunstancia* (no verse forzado a hacer o dejar de hacer algo), sino una *condición estructural*: uno deja de ser libre tan pronto como se encuentra en una posición que lo hace susceptible de verse sometido a la voluntad de otro. De allí la máxima republicana de que *sólo se puede ser libre en un Estado Libre* (en una monarquía el único verdaderamente *libre* —en el sen-

tido clásico-republicano del término— es el monarca).

En este libro, Skinner muestra cómo esta noción más comprensiva de libertad constituyó un patrón de pensamiento que subyace no sólo a la obra de las figuras canónicas del período, sino también a la de un amplio espectro de figuras menores, las que forman una especie de suelo intelectual sobre el que aquéllas se levantan. Esto no implica, de todos modos, que tal noción «neorromana» careciera de opositores en el siglo xvii en Gran Bretaña. Skinner cita los ejemplos de Hobbes y Filmer, quienes tomaron la imagen de la sociedad como un *cuerpo político* para argumentar que la *libertad* de la que se hablaba refería, no a los individuos, sino a la comunidad considerada como un todo. Hobbes, en particular, no alcanza a ver ninguna conexión entre la libertad pública y privada (que constituye precisamente la máxima republicana). Éste es el punto de partida para los dos argumentos fundamentales contra el concepto neorromano de la libertad que, en su momento, dieron paso al surgimiento del *liberalismo*.

El primero puede verse plenamente articulado en *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) de William Paley. Según Paley, la teoría republicana de la libertad debe rechazarse sobre la base de que «al hacer esencial a la libertad civil algo inalcanzable en la práctica, genera expectativas que nunca pueden ser satisfechas»<sup>2</sup>. Este primer argumento, sin embargo, Skinner no lo considera relevante. Según afirma, «no intentaré refutar la crítica de Paley, excepto con la sola observación de que nunca entendí por qué el cargo de utopismo se lo ve como una objeción a una teoría política» (p. 78). En cambio, sí se dedica a discutir extensamente la otra de las objeciones planteadas contra la teoría que él analiza.

Siguiendo la noción neorromana de la libertad como «negativa» (en el sentido de Isaiah Berlin, es decir, como la ausencia

de constreñimientos a la voluntad individual), se ha argumentado que, en tal caso, no existe una relación necesaria entre la libertad individual y las formas políticas (o, como Skinner señala en relación a Hobbes, entre las libertades pública y privada): la libertad individual bien podría lograrse bajo cualquier forma de gobierno. En efecto, de acuerdo a este concepto «negativo» de la libertad, no importa *quién* hace la ley, sino *cuántas* son (y, por supuesto, cuanto menos son, mejor). Es en contra de este argumento que Skinner insiste en subrayar la distinción fundamental que separa el *republicanismo clásico* del *liberalismo*. Mientras que para el liberalismo la coerción o la amenaza del uso de la misma «constituye la única forma de constreñimiento que interfiere con la libertad individual», para los autores neorromanos «vivir en una condición de dependencia es ella misma ya una fuente y una forma de constreñimiento» (p. 84).

De todos modos, lo cierto es que, «en un período sorprendentemente breve» la teoría neorromana «comenzó a declinar y finalmente caer» (p. 96). Según asegura, «con el ascenso del utilitarismo clásico en el siglo xviii, y con la apelación a los principios del utilitarismo para apuntalar los estados liberales en el siglo siguiente, la teoría de los estados libres cayó crecientemente en el descrédito» (p. 96). En la contienda entre ambas tradiciones, Occidente había tomado su decisión: abrazar una teoría según la cual la meta del Estado es preservar la libertad de sus ciudadanos, pero no la de asegurarles no caer en un estado de dependencia de la voluntad de otros. «¿Hemos hecho la elección correcta?» (p. 120), es la pregunta con la que se cierra esta obra.

En este punto, la empresa «arqueológica» de Skinner de recuperar el republicanismo clásico se revela también como un intento de intervenir en debates políticos presentes. Sin embargo, esto traiciona lo que él mismo afirmó en sus escritos



metodológicos, en los que consistentemente denunció las aproximaciones a la historia intelectual con pretensiones normativas. Como él mismo señaló, éstas necesariamente conllevan el supuesto ahistórico de la existencia de preguntas «eternas» en torno a las cuales gira el pensamiento político de todas las épocas y lugares. Como veremos, el giro normativo que su obra toma tendrá consecuencias conceptuales profundas.

*Liberty before Liberalism* aporta una clarificación fundamental. Ésta viene a oponerse a lo que la mayoría de los estudiosos en el área afirman, o suponen, respecto del republicanismo clásico. Mientras éstos tienden a asociarlo con la noción de *libertad positiva* (nuevamente, de acuerdo a la definición de Berlin, es decir, la libertad como autolegislación en el sentido de la participación activa en la práctica del gobierno), según muestra Skinner, la misma cabe situarla dentro de los marcos del concepto de la idea *negativa* de la libertad. Desde esta perspectiva, el *republicanismo* no sería el término opuesto del *liberalismo*, sino, más bien, una forma de *liberalismo radical*. Sin embargo, esta clarificación plantea una serie de nuevos problemas.

Skinner pone así en el lugar de la oposición de Berlin entre las nociones *negativa* y *positiva* de la libertad otra, situada en el corazón de la primera de ambas nociones, entre *liberalismo* y *republicanismo*. Sin embargo, analizándola más detenidamente, descubrimos que no queda aún claro exactamente cuál es el sentido de esta oposición. En ciertas instancias claves, su marco categorial se torna errático. Como vimos, hacia el final del libro deja de hablar de *liberalismo* para usar, como opuestos al *republicanismo*, los términos de *utilitarismo* y *principios utilitarios* (los que remiten, como sabemos, a la escuela que tiene en Bentham su máximo representante). De este modo parece aquí alinear al republicanismo y a lo que normalmente conocemos por liberalismo clásico como forman-

do una sola y misma tradición de pensamiento opuesta al utilitarismo de los siglos XVIII y XIX. Sería este último el que lograría, en el siglo XIX, borrar finalmente los vestigios de radicalismo que distinguían a la primera tradición de pensamiento. Esto no sólo contradice lo que sabemos (o creemos saber) respecto del utilitarismo (y, en oposición, del liberalismo), según nos enseñara Elie Halévy en *The Growth of Philosophic Radicalism* (1949). El punto verdaderamente problemático aquí es que el intento de Skinner parece conducir, en contra de lo que es su intención, en una grave confusión terminológica. Y la misma, entiendo, hace manifiestos problemas conceptuales que en esta obra Skinner no alcanza aún a resolver, ni incluso a afrontar.

En última instancia, los problemas conceptuales que Skinner encuentra derivan de las aspiraciones normativas frente a las que aquí sucumbe (traicionando así sus mismos postulados metodológicos), que lo conducen a una visión idealizada —o al menos a una presentación fuertemente estilizada— del republicanismo clásico (o lo que él llama la «teoría neorromana de los estados libres»). De hecho, como vimos, simplemente ignora como irrelevante el cargo de «utopismo». Sin embargo, más allá de sus propias opiniones presentes respecto de la implicancias políticas e ideológicas de esta acusación, lo cierto es que la misma apuntaba a una contradicción fundamental implícita en el concepto contractualista sobre el que, como señala Skinner, tanto el republicanismo clásico como el liberalismo se sostienen. A diferencia de muchas de sus fuentes de los siglos XVIII y XIX, Skinner se muestra muy poco consciente —y aún menos inclinado a hacerse cargo— de las aporías que tal concepto planteaba (y aún plantea). En realidad, el aporte, y el legado fundamental del siglo XVII a la tradición británica de pensamiento político reside precisamente en mostrar cuán íntimamente ligado

estaba el concepto contractualista a la idea (que Skinner sistemáticamente ignora) del derecho legítimo a la insurrección. Como muchos pensadores, desde la izquierda y la derecha, señalaron, el derecho de resistencia a la opresión (o de insurrección) formaba su premisa y al mismo tiempo resultaba devastador del concepto liberal-republicano. Éste, en última instancia, hacía evidente la radical indecidibilidad (contingencia) de los fundamentos de todo sistema de gobierno postradicional.

Como señaló Halévy, el intento de resolver las aporías que dicho principio planteaba subyace a todos los desarrollos intelectuales producidos en Gran Bretaña en el ámbito de la teoría política en los siglos XVIII y XIX —y eventualmente conducen a Burke a reformular la idea contractualista, y, a Bentham, a abandonarla llanamente. No obstante, estas soluciones, para Halévy, tampoco se mostraron más estables que aquellas cuyas deficiencias éstas trataban de superar. El utilitarismo, en particular, sólo terminaría trasladando los mismos problemas presentes en la idea contractualista a un terreno diferente (de los orígenes a los fines) sin por ello resolverlos; así, tarde o temprano reemergerían: la «utilidad» de una constitución dada se mostraría inmediatamente no menos «indecidible» que la legitimidad de sus orígenes. Y esto pronto derivaría en el surgimiento de una versión *radical* de utilitarismo, lo que plantea otra serie de problemas a Skinner.

En efecto, esto prueba que no existe una conexión lógica entre teorías filosófico-políticas y sus posibles derivaciones ideológicas. Una idea contractualista (ya sea liberal o republicana) puede ser tan bien compatible con una perspectiva «radical» como con una «conservadora», así como una teoría utilitaria puede tener consecuencias ideológicas tanto «radicales» como «conservadoras». Entre ambos niveles (teorías políticas y derivaciones ideológicas) media un proceso de traducción

siempre abierto, en diversas instancias, a interpretaciones alternativas diversas, y aun opuestas entre sí. Lo hasta aquí señalado converge hacia un señalamiento: como Skinner sabe —de allí su inconsistencia en el uso de las categorías que trabaja—, el «liberalismo conservador» de Hobbes y, más precisamente, su distinción entre las libertades pública y privada bien pueden verse no como los términos opuestos al republicanismo, sino como sólo un modo posible de abordar una contradicción que es intrínseca al mismo. Sin embargo, las inclinaciones normativas que dominan este libro llevan a Skinner a dejar de lado todos los —siempre intrincados— meandros propios de todo desarrollo político-intelectual. De hecho, las aproximaciones normativistas requieren de oposiciones bien delimitadas a fin de hacer posibles —e inteligibles— las opciones éticas disponibles. De todos modos, al hacer manifiesta la relativa arbitrariedad de las categorías en juego, Skinner termina, *malgré lui*, minando los marcos binarios de pensamiento sobre las que las dicotomías planteadas se sostienen. Y, paradójicamente, quizás en este punto encontramos la contribución más importante de Skinner en esta obra. Ésta podría resultar mucho más sugerente si la leemos, no como un proyecto destinado a imponer nuevas dicotomías en el lugar de las tradicionales de la historia de ideas, sino como un intento de cuestionar las mismas y tornar problemáticas algunas de las antinomias (como la de Berlin entre libertad positiva y negativa, o entre «libertad de los antiguos» y «libertad de los modernos», etc.) que hoy circulan ampliamente en el campo y suelen asumirse acríticamente como válidas.

Existe, sin embargo, otro problema adicional que conspira contra, y tiende a oscurecer los posibles aportes de esta obra. Las ambigüedades definicionales de Skinner plantean, en última instancia, cuestiones de índole metodológica más generales. Según vimos, Skinner trata de demostrar

cuán extendidos estaban los principios de la teoría neorromana de los estados libres citando afirmaciones convergentes en este sentido tomadas de fuentes de las más diversas, es decir, de escritos tanto de los pensadores canónicos del período como de figuras menores. De este modo, Skinner afirma haber puesto en práctica otra de sus premisas metodológicas fundamentales, según la cual las ideas de un autor determinado sólo podrían interpretarse a la luz del contexto discursivo (el conjunto de categorías que se encontraba disponible, el «vocabulario») en el cual éstas emergieron. Su largo rastreo y reproducción de fuentes concurrentes en torno a alguna idea particular tiende, sin embargo, a hacer este trabajo algo repetitivo. Más grave aún es el hecho de que este procedimiento conduce a una «reducción estadística» de su contextualismo discursivo. El «vocabulario» básico de un período o de una comunidad política podría así establecerse por métodos cuantitativos, esto es, analizando cuán difundido en la literatura de un cierto período se encuentra un determinado conjunto de tópicos. Sin embargo, el núcleo de supuestos básicos en los que descansa un determinado discurso no necesariamente es el que puede encontrarse más asiduamente expresado. Por el contrario, estos supuestos básicos suelen

consistir en una serie de nociones (o pre-conceptos) que normalmente no se encuentran articulados discursivamente (es decir, forman la «dimensión tácita» en todo discurso público, según la expresión de Polanyi)—<sup>3</sup>, por lo que debe rastrearse en las vetas de los textos. Como decía Borges respecto al cuestionamiento de Gibbon a la autenticidad del Corán basado en el hecho de que en el mismo no aparecieran camellos: es precisamente la ausencia de camellos lo que prueba para Borges que Mahoma era árabe, porque, dice, «como árabe, no tenía que saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos»<sup>4</sup>. Algo similar ocurre con el ideario republicano del siglo xvii en tanto que *lenguaje político*. Sus autores no tenían que, ni podían saber qué había de específicamente republicano en él. De allí que el distinguirlo de otras estructuras de pensamiento suponga una operación hermenéutica (y no meramente estadística): la de penetrar el nivel de las afirmaciones explícitas para indagar en la serie de supuestos que le subyacen e hicieron posible la articulación de dicha forma particular de discursividad.

*Elías José Palti*  
UNQui-CONICET

## NOTAS

<sup>1</sup> Z. S. Fink, *The Classical republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England* (Evanston, 1945).

<sup>2</sup> W. Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy* (Londres, 1785), citado por Skinner, *Liberty before Liberalism*, p. 78.

<sup>3</sup> Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Londres, Routledge, 1967).

<sup>4</sup> Jorge Luis Borges, «El escritor argentino y la tradición», en *Obras Completas 1923-1972* (Buenos Aires, EMECE, 1974), p. 270.

## EN LAS FRONTERAS DE LA ÉTICA

EUGENIO TRÍAS: *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, 157 pp.

La obra de Eugenio Trías es, sin duda, una de las más importantes e influyentes del actual panorama filosófico español. Quienes, allá por la década de los 70, leímos libros suyos como *La filosofía y su sombra* (1969), *El artista y la ciudad* (1975) o *Lo bello y lo siniestro* (1982), habíamos de seguir con interés una producción que no haría sino crecer y adensarse en una diversidad que pudiera ocultar, a una mirada no excesivamente atenta, ciertos hilos básicos en torno a los que se iban engarzando los diferentes campos explorados. En efecto, ese *bajo continuo* venía dado más por unos interrogantes y por un intento que por un ámbito temático específico. Treinta años después pudiéramos quizá decir que ese intento no era otro, según el propio Trías lo ha expresado en diversas ocasiones, que el de explorar los límites de la razón ilustrada de la que se partía, a fin de contrastar su presunta luminosidad con las indefectibles sombras que la acompañan. Esas sombras no niegan la luminaria de la razón, pero la matizan y contrastan; nos ayudan a hacernos cargo de los diques, lindes e imposibilidades que la flanquean, invitándonos así a no trocar su auténtica fuerza emancipatoria por una quimérica potencia de salvación (si no para hoy, sí para mañana), que, al olvidar las frágiles fronteras entre las que se movía, amenazaba con transmutar el sobrio sendero de la razón por el camino real de los totalitarismos, intelectuales y políticos, en los que, en tantas ocasiones, ese mismo proyecto ha desembocado y de los que la historia del siglo xx ofrece pruebas por doquier. El corolario, por lo que a la teoría de la razón se refiere, no ha sido otro,

en muchos casos, y como sabemos, que el abandono de la razón ilustrada misma, yendo a buscar refugio en toda suerte de irracionalismos (mágicos, étnicos, cientificistas) en los que se pretendía encontrar de forma *inmediata* el sentido que las arduas mediaciones de la razón parecían secuestrar o postergar de manera indefinida.

No ha sido ésa, sin embargo, la trayectoria de Eugenio Trías. El énfasis puesto en explorar los flecos de la razón no iba guiado por el propósito de hacer deflación de la razón misma, sino, al contrario, por el de, al tomar nota de sus límites, abrirla a su propio horizonte, abandonando el señuelo de una totalidad sin referencias en la que la propia razón habría de descarrilar. Que no se vea, pues, en este continuo y esforzado diálogo entre la razón y sus sombras ninguna concesión al irracionalismo. Antes bien, es el abandono de los fulgurantes espejismos racionalistas el que nos hará cobrar una idea más cabal de la razón. Y así, frente a su exaltación dogmática —y la nostalgia de omnipotencia que la impulsa— y su disolución «postmoderna» —esto es, la contradanza desairada de los que aquella exaltación y aquel anhelo se acompañaban—, Trías propone una razón crítica que encuentra su lugar propio en la *frontera* entre la razón y las sombras que la circundan, tanto desde el ámbito de la muda naturaleza prehumana como desde el cerco misterioso de una posible trascendencia suprahumana.

Esa investigación se ha dirigido a diversos frentes en diferentes momentos: al estético en *Lo bello y lo siniestro* —a través del concepto kantiano de lo sublime, como puente entre la concepción clásica de la belleza y la indagación romántica de lo siniestro teorizada por Freud— y en *Lógica del límite*, en donde se nos ofrece una teoría

de las artes; al religioso en *La edad del espíritu* y en *Pensar la religión*, siendo entonces el concepto de símbolo el que permitiría abrir la razón al ámbito de lo sagrado; al epistemológico, en *La razón fronteriza*, en donde se desarrolla la teoría del conocimiento, o de la verdad, que correspondería a la «filosofía del límite». Trías viene articulando esa filosofía con un propósito arquitectónico, alerta ante los peligros del afán sistematizador, pero sin conformarse con lo deliberadamente fragmentario, movido ya tan sólo por un afán «destructor». Anunciada en algunos pasajes de esas obras, la que ahora comentamos, *Ética y condición humana*, constituye el intento de mostrar el «uso práctico» de esa filosofía del límite y de esa razón fronteriza.

Eugenio Trías trata de articular esa posible ética en una reflexión sobre la condición humana (que es la que revela precisamente su carácter limítrofe y fronterizo entre lo físico y lo metafísico, entre la naturaleza de la que surgimos y el mundo de sentidos y significaciones en el que nos desenvolvemos, cercado por el misterio de lo sagrado y de la posible trascendencia), buscando la formulación de un imperativo que, precisamente por racional, tenga pretensión de universalidad e incondicionalidad. La posibilidad de ambos rasgos sólo puede asentarse, sin embargo, en la «formalidad» de la propuesta ética, a la que el sujeto ha de responder con su acción, ajustándose, desde las diversas situaciones en las que se desenvuelve, a aquella proposición o bien apartándose de ella, en un hiato imposible de colmar, a no ser a través del ejercicio de la propia libertad. Se excluye, pues, el código cerrado —más aún el señuelo de una ética «científica», cuya inviabilidad ya mostraran Kant y Wittgenstein—, que quizá aliviara al hombre del riesgo de su libertad, pero tan sólo al precio de su cosificación y de la pérdida de esa su fronteriza y abierta condición humana, de la que se quiere partir.

Pero la resonancia de tal formulación imperativa, incondicional y formal no implica que la única fuente de inspiración de la ética que Trías quiere alzar sea la kantiana. Antes bien, su proyecto trata de conjugar (como tantas veces se ha intentado en nuestros días, aun si de diferentes maneras) esa tradición con la aristotélica de la aspiración a la «vida buena» y a la felicidad, guiados por una inteligencia prudencial, que retoma a su vez de la tradición griega el consejo «de nada en demasía» y, por tanto, recupera la doctrina del *mesotés*, del medio virtuoso entre dos extremos indeterminados, que ahora Trías cifra en la inclinación *defectiva* a mantenerse en la matriz de la naturaleza y en la inclinación *excesiva* a ocupar el lugar de los dioses, pues, en todos esos casos, el hombre dejaría de responder a su condición fronteriza y se deshumanizaría.

No obstante, esa conjugación no es fácil de realizar. Prueba de ello es que el propio Trías reconoce las dificultades de la inteligencia prudencial aristotélica, orientada hacia la «felicidad» y la «vida buena», en desmarcarse de lo que Kant denominaba «máximas de sagacidad» o de «habilidad», para lo cual dichas máximas habrían de supeditarse a un imperativo para el que el fin de la acción no es tanto la felicidad (un ideal de la imaginación) cuanto la acción libre. Ahora bien, ¿qué imperativo habría de ser ése? Trías reprocha a Kant que el carácter incondicional del imperativo categórico «deja poco determinadas las condiciones de su posible cumplimiento» (45). Mas, como habremos de ver, esa falta de determinación es más acusada aún si cabe en la propuesta ética del propio Trías, que acentúa, sí, según decíamos, la libertad como el pivote sobre el que inexcusablemente gira la ética, pero no elabora la siempre difícil relación entre libertad y razón, a fin de que la voluntad libre y racional (*Wille*) se diferencie del simple libre albedrío (*Willkür*): autonomía y universalidad eran para Kant los dos pilares básicos

de los principios morales, negándose a soltar alguno de esos cabos, sin los cuales a su entender se malograría la moral, pero sin conseguir anudarlos de manera satisfactoria, sino más bien legando a la posteridad el problema de su posible trabazón. La ética de nuestro siglo ha dado buenas muestras de la dificultad inherente a ello, oscilando entre la objetividad de los valores (aunque captados por una intuición que no se sabe bien en qué consiste), lo que resalta el polo de la universalidad, y su mera expresión emotiva o su pura invención (así en Stevenson o en Sartre, con el trasfondo nietzscheano de la «transvaloración»), al enfatizar una autonomía que difícilmente se diferencia de una presunta autosuficiencia y que, en cualquier caso, se desmarca de la razón, para atender a la cual es preciso abrirse al diálogo en que ella misma consiste, como han destacado las recientes éticas discursivas. Sin necesidad de ningún tipo de escolástica, habermasiana o apeliana, resulta difícil no ver en ellas una de las propuestas más interesantes para retomar la herencia (o la problemática) kantiana a la altura de nuestro presente, aun cuando Trías las despache un tanto rápida y displicentemente como «proyectos de razón dogmática» (15).

Pero no es ésta la discusión que quiero aquí esbozar, sino algunas dificultades que encuentro en la propuesta ética del propio Trías. Para enunciarla de una vez, en una de las muchas versiones que de la misma ofrece, esa propuesta dice así: «Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera». Este imperativo —agrega— es, de hecho, una variante del viejo dicho de Píndaro: “Llega a ser lo que eres”. Es también una variante del adagio delfico: “Conócete a ti mismo (y obra en consecuencia)”» (16). Trías ve bien que ese imperativo sólo propone la adecuación a la condición humana y *nada más*: «nada expresa ni puede expresar en relación a

la orientación material de la conducta y de la acción», pues «ese silencio constituye la condición de posibilidad de la libertad» (74), que quedaría obturada por cualquier código orientado a la materialidad de la acción. Pero, entonces, no sólo se entiende mal el reproche dirigido a la ética kantiana, según apuntábamos, sino que no se entiende bien el carácter *ético* de tal adecuación. Trías no quiere incurrir en la falacia naturalista. Mas, pese a su explícita denuncia (65), parece recaer en alguna de sus formas cuando nos propone, con Píndaro, llegar a ser lo que somos. Ahora bien, si fuéramos al modo de una naturaleza dada y fija en la que las potencialidades han de desarrollarse de un modo indefectible como un árbol a partir de la semilla, toda prescripción moral estaría de sobra, pues, según Nietzsche, entre otros, vio bien, resulta superfluo pretender «convertir en un imperativo aquello que vosotros sois y tenéis que ser». Y si no es ése el caso, como parece que no lo es, la adecuación a lo que somos deja el asunto tan ambiguo como ambiguas son las posibilidades del hombre, pues ya desde antiguo se reconoció —y así lo canta el coro en la *Antígona* de Sófocles, por ejemplo— que, «poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, encamina la destreza para ingeniar recursos unas veces al mal, otras al bien». Trías así lo admite al afirmar que «nada hay, en efecto, más *humano* que el comportamiento *inhumano*» (48). Con lo que, adecuándonos a nuestra proteica condición, cualquier cosa puede esperarse. Y por evitar la posible contradicción, más o menos aparente, encerrada en la cita anterior, quizá pudiéramos mejor decir que nuestra tarea ética no es tanto la de ajustarnos a una naturaleza fija que no poseemos (y que, de darse, no necesitaría de ajustes morales ni adecuaciones éticas), ni a unas ambiguas posibilidades que pueden llevarnos a cualquiera de las posiciones entre lo sublime y lo espantoso —cuando no sencillamente a lo

ridículo o mediocre—, cuanto la de tratar de hacer del hombre, ese ambiguo animal hominizado, un ser humano. La humanidad, entonces, no es un registro clasificatorio en el orden de las especies, ni una categoría ontológica, referida al *ser*, sino una categoría moral, referida al *deber ser*. Un deber moral del que sólo el hombre es capaz, precisamente por la indeterminación en que la naturaleza le deja y para cuya realización no parece adecuada la mera adecuación a sus ambiguas posibilidades.

Es ahí, creo, y según indicaba antes, en el difícil engarce entre libertad y razón, donde se plantean conflictos éticos, que sólo son susceptibles de encaminarse (ya que no de resolverse o decidirse, cosa que, en última instancia, será responsabilidad de cada cual) a través del diálogo en el que ambas se ejercen. Diálogo con los demás, pero también entre los múltiples «yoes» o instancias que constituyen nuestra compleja identidad; también, pues, con uno mismo y, quizá —sí es cierto, como quería el poeta, que «quien habla sólo

espera hablar a Dios un día»—, con ese gran Otro al que sólo titubeante y simbólicamente nos podemos acercar.

Ese diálogo nos llevaría, en fin, asimismo, al nivel cívico-político, al que Trías parece remitir un problema que, de algún modo, se inserta ya en el propiamente ético. Pero, por lo que a aquél se refiere, en esta obra sólo se indica la necesidad de un planteamiento que medie entre los extremos desmesurados, tantas veces hoy recorridos, de los falsos universalismos y los irritantes particularismos, entre el «casino global» y el «santuario local». Mas esta interesante propuesta sólo se apunta —así en el capítulo relativo a la «ciudadanía fronteriza»—, postergando su tratamiento pormenorizado a una próxima singladura. Más allá de los acuerdos o desacuerdos que aquí o allí podamos registrar, haremos bien en seguir su rastro con el interés que la empresa filosófica de Eugenio Trías merece y suscita.

Carlos Gómez Sánchez  
UNED

### UNA CRÍTICA INTERNA DE LOS PRINCIPIOS DE LA MODERNIDAD

G. VILAR: *La razón insatisfecha*, Barcelona, Crítica, 1999, 229 pp.

El nuevo interés de la Filosofía moral por las cuestiones sustantivas, las definiciones de vida buena, la realización personal y el sentido de la existencia, da la impresión de que las teorías normativas pueden pasar de un momento a otro a un segundo plano. Y, sin embargo, no es así. La preocupación por temas de contenido no invalida a aquellas teorías y procedimientos, pensados casi exclusivamente para la justificación de las

normas. «¿Cómo he de vivir?», «¿Qué es lo bueno para mí, y para otros?». Este tipo de preguntas amplía el repertorio de las cuestiones morales —entendidas básicamente como cuestiones de justicia—, devolviendo así el espacio que les corresponde a las prácticas, los valores y virtudes que están detrás o junto a los principios morales. Pero pueden ser entendidas también de otra manera. La atención que dedica la última Filosofía a los temas de «vida buena» se presenta, en ocasiones, en términos poco sutiles o distorsionados, dando

pie a una crítica frontal hacia la Ética moderna, procedimentalista, deontológica, universalista. De esta manera surge un falso dilema, mantener los principios y el programa de la Ilustración —a sabiendas de sus limitaciones—, o, por el contrario, tomar en serio las experiencias y el sentido común, a fin de hablar de lo que motiva e interesa a los agentes en la vida cotidiana. El libro de G. Vilar da cuenta del lado más gris del pensamiento ilustrado, revisa las promesas incumplidas, analiza las derivas de la racionalidad —razón «insatisfecha», en todos los sentidos—; sin embargo, sus críticas nunca impugnan el proyecto moderno —como proyecto normativo—, sino que lo sitúan en una constelación más amplia o en un «campo de fuerzas» (c. 11).

*La razón insatisfecha* realiza, por tanto, una crítica interna a los principios de la Modernidad, con tres objetivos básicos: *a)* una «teoría informal del bien», *b)* la recuperación de la facultad del juicio, *c)* un nuevo papel para el arte y la Teoría estética. Estas tesis fuertes se presentan de forma gradual, no sistemática, a lo largo de varios capítulos, elaborados a partir de conferencias y artículos sobre «las razones de la indignación, el descontento y la insatisfacción» (p. 9), tal y como ahora las percibimos. Es decir, después de dos siglos de racionalidad, entendida al estilo de los modernos. Hubiera sido interesante contar con alguna aclaración sobre el motivo y la ocasión de cada uno de los diferentes capítulos, pues, aunque están dedicados a autores y temáticas dispares (Kant, Goethe, Marx, Lukacs, Habermas), con tono diferente también, sirven de apoyo —histórico o sistemático— para las tesis del autor. Hay que esperar asimismo hasta la p. 142 para encontrar el significado preciso de esa ambigua «insatisfacción», que da título al libro. Indignación, descontento, merma e insatisfacción pueden ser entendidas, por lo menos, de tres formas: como falta de autoconciencia, falta de autodeterminación, falta de autorrealización. Sin

duda, la razón se dice con letras minúsculas (C. 12).

El tema de la «razón insatisfecha» como categoría filosófica se encuentra en los capítulos iniciales. Se refieren a las etapas —desde la Ilustración hasta el Romanticismo— que han llevado, finalmente, a un descontento de carácter moral, aunque de base antropológica y psicológica (p. 10). Una cuestión de hecho es aquí el principal argumento para reiterar, o matizar, las versiones más conocidas sobre la Modernidad inconclusa, la dialéctica de la Ilustración, las despedidas de la racionalidad, las formas de compensar un pensamiento crítico, etc.: «... los ilustrados y los románticos son nuestros contemporáneos, aunque muchos de ellos y ellas murieran hace más de doscientos años» (p. 12). A pesar de que ahora habitamos en un mundo muy diferente, estamos todavía bajo la influencia de la cultura y la racionalidad moderna. Partiendo de esta premisa, G. Vilar analiza luego el significado de la razón: cultivo de la ciencia, proyecto normativo, arte autónomo, Filosofía crítica (C. 1). Tal vez hubiera sido interesante diferenciar en este punto entre Modernidad, como proyecto normativo de largo alcance, e Ilustración como etapa histórica. De haber distinguido más claramente el aspecto normativo y el aspecto fáctico, hubiera resultado algo menos complicado aquilatar las críticas antimodernas, surgidas principalmente en la época romántica ¿eran realmente tan consistentes? El Romanticismo es presentado en el libro como reacción ante las consecuencias de la Modernidad y, sobre todo, como nuevo énfasis en la crítica estética. Este elemento va a ocupar después un lugar central en los argumentos de G. Vilar sobre la función cognitiva del arte y el papel del juicio. Por lo pronto, la conclusión de la primera parte es sumamente clara: hoy ya no es posible renunciar a la idea moderna de autonomía individual, pero tampoco hay que renunciar a la expresividad romántica (p. 26).



a) Uno de los temas atractivos del libro, la *Teoría informal del bien*, se encuentra hacia los últimos capítulos (C. 10 y 11). Sin embargo, los argumentos a favor de tal teoría comienzan con la reivindicación que hace G. Vilar de otra Ética kantiana (C. 2), una alternativa o un complemento de la versión más conocida, la Ética formalista y universalista. Por un lado, este segundo programa parece mucho más atractivo, flexible y complejo y, sin duda, más apto para conciliar bienes y deberes. Permite introducir cuestiones sustantivas, acentos sociales, una clara voluntad de ordenar el mundo (p. 50) en el campo de la Ética. Pero, por otro, está el hecho de que el segundo programa fue también un programa secundario para el mismo Kant. G. Vilar se interesa por esta otra ética —de imperativo categórico material— por suponer que permitirá la síntesis entre libertad y naturaleza (p. 49). Deja pendiente en esta parte del libro una cuestión no menos interesante, el bien supremo puede entenderse como bien personal e inmanente. Pero también como universal y trascendente. ¿Cuál es el criterio para fijar el concepto «informal» del bien?

b) Después de haber dejado claro que, en todo caso, la Teoría informal no sigue un modelo premoderno, ni invita a retroceder hasta la época clásica (C. 4), después de hacerse cargo de las principales características del hombre moderno (C. 3), el paso siguiente consiste en recuperar la *facultad del juicio*. G. Lukacs introdujo una metafísica del descontento. Por su parte, la denominada Escuela de Frankfurt criticó las promesas incumplidas de la Ilustración, dejando también claro su descontento (C. 6). Pero ésta no percibió los riesgos de la crítica con una base normativa debilitada. La siguiente generación, principalmente J. Habermas (C. 7, 10), se concentra en la justificación de las normas, mantiene la separación de ámbitos del conocimiento, apuesta por la

continuidad del proyecto moderno... Sin embargo, la Ética discursiva termina por restringir el concepto de racionalidad práctica; en todo caso separa de forma radical las cuestiones morales de las cuestiones éticas. Esto es, separa la autonomía de la realización personal, las cuestiones de justicia y las cuestiones de vida buena. La facultad del juicio, como facultad creativa e imperfecta (p. 158) —ésta es la segunda tesis fuerte del libro—, puede cambiar algunos resultados poco satisfactorios de la Teoría crítica, ampliado los recursos de una Ética universalista, pero sin contenidos sustantivos.

c) La Teoría informal del bien reserva un lugar de privilegio a la facultad de juzgar, aunque reconoce la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Entonces introduce la pregunta por las condiciones generales de una vida lograda, dando entrada al análisis antropológico. Antes que nada, el libro llama la atención sobre el lugar del individuo en la Ética, pues hay que considerar tanto el autoconocimiento como la autorrealización. La facultad de juzgar es precisamente el instrumento que hará posible el intercambio entre elementos cognitivos, normativos, expresivos (C. 11), o entre cuestiones morales y cuestiones éticas, entre materia y forma (C. 10). En este nuevo equilibrio entre moralidad y eticidad, entre preferencias y principios, *arte y Teoría estética* conservan su autonomía con respecto a la Ética. Y, sin embargo, pueden recrear las conexiones internas de una razón que se encuentra fragmentada sin remedio: «Nuestra razón se ha escindido definitivamente en esferas irreconciliables y lo único que está en nuestra mano es construir sucesivas constelaciones de racionalidad sin disolver la complejidad de los campos de fuerzas en los que la razón se nos presenta» (p. 208).

M. Teresa López de la Vieja  
Universidad de Salamanca

## LA SUBJETIVIDAD DEL NORTE Y LA INSTITUCIÓN

ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ: *Protestantismo y Filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2000, 309 pp.

1. *Luteranismo, la religión de la subjetividad*. Este libro aborda un tema casi infinito, la recepción de Lutero, y del luteranismo, por los principales filósofos alemanes. Del amplio catálogo de autores tratados por Ginzo, parece ser Hegel el filósofo que mejor ha entendido la esencia y los retos del protestantismo alemán. Su obra contiene una honda reflexión sobre los dos conceptos, subjetividad y libertad, que Ginzo ha encontrado en la mayoría de esa pléyade de pensadores, desde Leibniz hasta Nietzsche, que pueden ser incluidos dentro de la tradición luterana.

Todos los grandes pensadores de Alemania han destacado que el luteranismo, a diferencia de la religión católica, ha concedido más importancia a la fe o a la intención (*Gesinnung*) que a la dimensión externa o visible de la Iglesia. La esencia del protestantismo se halla en el realce dado a la subjetividad, al sentimiento y al amor que no siempre se traduce en obras. Como señalan Lessing, Fichte y tantos otros, el luteranismo nos ofrece una visión joánica del cristianismo: se acerca más al Evangelio de Juan que al pensamiento de Pablo de Tarso. Pues la clave de la religión no radica en la institución eclesiástica, sino en lo que Hegel denomina la «subjetividad del norte», es decir, en esa experiencia interior o relación directa entre el cristiano y Dios.

El luteranismo aparece de este modo como una religión del yo, de la persona, antes que de la comunidad. El apoliticismo inicial de la Reforma de Lutero resta como un obstáculo, pese a las mediaciones de

Hegel, difícil de salvar. Tan individualista resulta esta confesión, que Feuerbach, traicionando el pesimismo antropológico de Lutero, acabará considerando que el protestantismo no se centra en Dios, sino en el sentimiento de la divinidad experimentado por el hombre. Para el autor de *La esencia del cristianismo*, la historia de la religión es la «historia de un error», la del espíritu humano que ha puesto su esencia fuera de sí, en Dios, antes de encontrarla en sí mismo. No obstante, el protestantismo significó un paso adelante en relación con el catolicismo, pues Lutero no se refería a Dios *en sí mismo*, sino a lo que es *para los hombres*. De ahí que, a juicio de Feuerbach, la teología esté condenada a desaparecer convertida en antropología.

Arsenio Ginzo también nos ha recordado que, a partir de Lessing, se generaliza la convicción de que la filosofía alemana desarrolla el «núcleo íntimo» de la Reforma: el principio de la libertad. Lutero, el mayor enemigo de la tiranía del Papa y del derecho canónico, será considerado por los pensadores alemanes el gran valor de la libertad de conciencia. Mientras su defensa del sacerdocio universal, o de la igual dignidad de todas las profesiones a los ojos del Creador, hacía inevitable la desvalorización de la jerarquía y de la tradición católicas; el *libre examen* exigido por el teólogo de Wittemberg se alzaba como uno de los principios fundamentales de una comunidad cristiana que ya no necesitaba la tutela de los clérigos. Todo ello explica por qué los ilustrados, Lessing, Herder o Kant, pondrán de manifiesto la convergencia que existe entre el libre examen, la libertad de conciencia, y la crítica ilustrada. Por lo demás, la entronización del principio de la *Sola Scriptura* en detrimento de las tradiciones eclesiásticas obli-

gaba a que todo cristiano leyera la Biblia, necesariamente traducida al alemán, e hiciera uso de su propia razón. Esta traducción de las Escrituras permitió, según muchos de los filósofos abordados por Ginzo, dar un paso decisivo para elevar la cultura (*Bildung*) alemana a la cabeza de Europa. En esta línea de pensamiento, el autor de la *Fenomenología del Espíritu* sostenía que el protestantismo consistía fundamentalmente «en el espíritu de reflexión y de una formación superior, más racional». De manera que el papel desempeñado por la élite clerical en el catolicismo debía corresponderle en el protestantismo a la escuela y a la Universidad.

2. *Los déficit institucionales del luteranismo.* El joven Hegel y la izquierda hegeliana son quienes mejor han tratado el problema político o institucional de la religión de la subjetividad. Para ellos, la libertad cristiana defendida por el reformador alemán era una libertad de marcado cariz *gnóstico* que, tras refugiarse en el espíritu, en el corazón de cada uno o en el interior de sus conciencias, no ofrecía una salida al exterior. El problema de la visión joánica, de centrar exclusivamente la religión en la experiencia interior de la divinidad, radicaba en que se olvidaba el lado jurídico, legal o externo de la *ecclesia*. El luteranismo llevado hasta sus últimas consecuencias debía conducir a un extremo debilitamiento de la institución mundana en donde los cristianos se reúnen bajo los mismos lazos jurídicos. Esta tendencia del luteranismo podemos rastrearla en los espiritualistas de la Reforma radical, en el pietismo y en gran parte de las críticas posteriores a la ortodoxia luterana.

En sus escritos de juventud, Hegel acertaba en su diagnóstico cuando recriminaba al cristianismo luterano por no lograr vincular las distintas esferas de la existencia humana. Al entender del filósofo, la Reforma alemana no había restaurado la más auténtica religión, por cuanto acababa separando Iglesia y Estado, culto y vida,

acción espiritual y acción mundana. La justificación por la fe y la libertad cristiana conducían finalmente a un amor inactivo y a una mera actitud privada. En su obra *El espíritu del cristianismo y su destino* había notado que la unión entre el ciudadano y el cristiano resultaba muy difícil cuando la religión se oculta en el corazón del elegido, y la verdadera Iglesia, la de los santos, se hace invisible. No hay armonización de estas dos esferas mientras el subjetivismo del amor cristiano no se materialice de alguna manera en una institución jurídica, en algo objetivo o sustantivo. Pero la deslegitimación de la Iglesia católica, para la cual carecía de sentido separar entre Iglesia visible e invisible, supuso al mismo tiempo la imposibilidad de que una organización o institución humana pudiera estar ordenada de acuerdo con los principios de justicia verdaderos. Por otro lado, la religión luterana del amor no favorecía la homogeneidad material y espiritual sin la cual no es posible el Estado. El cosmopolitismo del amor cristiano, de la caridad, conducía a un «ensanchamiento antinatural» de las condiciones del Estado. Además, el sacerdocio universal introducido por Lutero únicamente hacía a los hombres iguales en el plano espiritual, no en el objetivo, cultural y material. Se trataba, en definitiva, de un cristianismo que no podía hacerse público o visible, y cuya Iglesia se parecía a una familia unida por lazos éticos y no jurídicos, como señalaba el Kant de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. En el fondo, la comunidad ética, la Iglesia verdadera, estaba regida por un padre invisible que se dirigía al interior y solicitaba una obediencia voluntaria.

En mi opinión, es el joven Hegel quien más se ha acercado al Lutero histórico. La diferencia del teólogo alemán con el otro gran reformador, Calvino, radica en que el primero no supo establecer las bases de una estable institución, eclesiástica y estatal, fundada en el principio de la liber-

tad de conciencia. Por un lado, el pesimismo antropológico le impedía construir una institución de base democrática y afirmar que todos los cristianos disponen del entendimiento suficiente para ponerse de acuerdo en los dogmas; y, por otro, ya no podía aceptar una autoridad jurídico-moral, como la del Papa o la del derecho canónico, que decidiera sobre las diferencias doctrinales. Dado que ya no existía una santa y jerarquizada Iglesia visible, resultaba prácticamente imposible detener las desviaciones doctrinales. Es más, todo intento de levantar una institución eclesíástica, con su disciplina, había de ser inmediatamente contestado y criticado como una regresión *papista* del luteranismo.

3. *El protestantismo político*. Arsenio Ginzó ha tenido el acierto de prestar especial relevancia en su libro a ese «protestantismo político» que buscaba conciliar la libertad evangélica con la libertad política. Pero, a mi juicio, han resultado baldíos los dos intentos que dentro del contexto cultural luterano, el revolucionario o milenarista y el hegeliano, han pretendido armonizar las instituciones jurídicas y la reformada libertad de conciencia. Pues tanto el milenarismo gnóstico o revolucionario como la filosofía hegeliana anulaban la distinción entre la sociedad temporal y la sociedad espiritual, entre la legalidad y la moralidad kantianas, sobre la cual se asienta la política moderna menos patológica, la republicana, que ha inspirado al actual Estado democrático de derecho (Böckenförde).

Ciertamente, Lutero rompió la unidad católica existente entre los dos libros, el de Dios y el del mundo (Blumenberg). Pero esta ruptura, a diferencia de lo que sucedió con Calvino, no le llevó a analizar los dos reinos y jurisdicciones, la temporal y la espiritual, en sí mismos, sino que siempre mostró un continuo desinterés por las cosas de este mundo. Como sabe todo buen lector de Lutero, la libertad evan-

gélica del reformador conducía a la indiferencia ante los asuntos temporales. De ninguna manera pensaba que la libertad del cristiano debiera traducirse en libertad pública. Sin embargo, no todos los reformadores y filósofos posteriores lo entendieron así. Y es que la misma teología de Lutero había introducido, muy a su pesar, una serie de dogmas con un ostensible significado subversivo: el sacerdocio universal, tras equiparar a todos los hombres en su servicio a Dios, debilitaba los fundamentos de la estructura jerarquizada feudal; la sola Escritura acababa con la función estabilizadora desempeñada por la tradición en la Iglesia católica; y, por último, la libertad en el examen de las Sagradas Escrituras abría el camino a nuevas interpretaciones del cristianismo y a todo tipo de herejías y desórdenes.

La *Bauernkrieg* y demás movimientos espirituales de los primeros tiempos de la Reforma, la apelación de Lessing a una época en la que ha de imponerse el nuevo Evangelio Eterno o la escatología histórica del idealismo alemán, constituyen diversos ejemplos de esta desviación milenarista del luteranismo. Los líderes campesinos, a los cuales prestaron tanta importancia Marx y Engels, fueron los primeros que malinterpretaron la doctrina luterana de la libertad cristiana y diluyeron las diferencias entre la libertad espiritual y la libertad ética y política. Las revoluciones modernas heredarán esta dimensión escatológica tan próxima a la versión joánica del luteranismo, así como la lucha contra la hipocresía moral. Pues al igual que el Dios de Lutero acertaba los últimos días por amor a los elegidos, las revoluciones deberán hacerse por amor a un pueblo bueno y explotado por individuos podridos en lo más hondo, en su corazón. Por este camino se ahondaba nuevamente en el principio del norte, en la subjetividad moderna, puesto que la solución política residía en el interior de cada hombre y no en la siempre engañosa relación externa o jurídica que mantienen

los individuos en el seno de las instituciones. Pero si la desviación milenarista de la Reforma luterana se asentaba sobre una antropología optimista, sobre los elegidos o los buenos, enseguida vamos a encontrar una reacción conservadora, a mi juicio, mucho más fiel al Lutero de los opúsculos contra las «bandas asesinas y ladronas de los campesinos», que destacaba el pesimismo antropológico del reformador, y, en consecuencia, subrayaba la dimensión servil del hombre luterano que, sin la gracia divina, quedaba reducido a la más absoluta impotencia. Esta tendencia contrarrevolucionaria, a la cual se refiere de algún modo Ginzo al explicar el pensamiento de F. J. Stahl, ya no encuentra el fundamento de la política en la libertad, sino en la obediencia a la autoridad (*Obrigkei*).

Pero hay otra forma, la hegeliana, de conciliar la libertad espiritual y la libertad política, la religión y la actividad mundana. Como ha señalado Ginzo, la crítica de Lutero a los tres votos de las órdenes religiosas suponía para el Hegel maduro la más clara demostración de esta reconciliación de los dos libros. Pues con la alabanza ética del matrimonio, del trabajo y del libre examen, frente a la castidad, la pobreza y la obediencia de la religiosidad medieval católica, lo ético y lo jurídico en el ámbito del Estado se reconciliaban con los mandamientos divinos. El espíritu libre del protestantismo por fin encontraba su traducción en un Estado racional que consagraba la libertad dentro del mundo. Teniendo en cuenta que el concepto de libertad era el mismo para la religión y el Estado, este último acababa convirtiéndose

en la realidad de la idea moral o espiritual. Ahora bien, el Estado organicista hegeliano, cuyo poder y derecho prevalecen sobre todas las convicciones morales del individuo, terminaba alejándose en exceso de la libertad de conciencia defendida por Lutero.

Dentro del marco de esta revalorización de la Reforma, Hegel llegaba incluso a decir que la libertad de la Iglesia Evangélica hizo innecesaria la revolución en Alemania. Sin embargo, Hegel se equivocaba; y, en cambio, Ruge, un autor de la izquierda hegeliana al que también ha prestado atención Ginzo, estaba más acertado cuando señalaba que en Prusia, en el Estado donde parecía conservarse lo mejor de la cultura luterana, la libertad de conciencia no se había traducido en libertad política, y, por tanto, el sujeto moral alemán aún no había logrado convertirse en un ciudadano libre. Sin duda lo más valioso de esta tradición luterana centrada en la subjetividad religiosa, de la cual Ginzo nos ha proporcionado un magnífico resumen, no lo vamos a encontrar en el plano político. En cierta manera, se puede defender que las patologías del Estado alemán se remontan al fracaso del «protestantismo político» que no supo, más allá del milenarismo revolucionario, del nacionalismo orgánico y del Estado formal de derecho (Stahl), proseguir la vía republicana que Kant, atento a otras tradiciones culturales, empezó a diseñar a finales del siglo XVIII.

*Antonio Rivera García*  
*Universidad de Murcia*

## PROGRESO, UTOPIA Y CRISTIANISMO

VICENTE RAMOS CENTENO: *Razón, historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 160 pp.

El presente ensayo de Vicente Ramos constituye una confrontación apasionada, militante, con la situación filosófico-religiosa de nuestro tiempo. No se trata de ninguna aproximación contemporadizadora, sino más bien intempestiva, iconoclasta, que no perdona a los tópicos imperantes ni disimula las carencias que a su juicio caracterizan al tiempo presente. Este tiempo se presenta sin duda, también en este caso, como un tiempo de indigencia (*dürftige Zeit*) respecto al que el autor se apresta a ofrecer su propio diagnóstico y a sugerir una posible salida.

Libro denso donde nada sobra, y en el que sus 148 apretadas páginas apenas constituyen el espacio suficiente para expresar sintéticamente lo que el autor quiere transmitirnos. Libro, por otra parte, intelectualmente ambicioso, como ya sugiere el propio título: *Razón, historia y verdad*, y en el que a lo largo de siete capítulos se abordan temas tan relevantes como: el punto de partida del pensar, la defensa de la razón, la verdad de la historia, el problema del progreso, la utopía, Cristianismo, razón e historia, Europa y la herencia de la razón. Todo ello en una síntesis bien trabada.

No estamos ante un libro de erudición, sino que el autor tiene una visión personal que ofrecernos acerca de la situación de nuestro tiempo. Ello es cierto aunque el ensayo se desarrolle en un diálogo y discusión con una serie de pensadores a los que se toma como interlocutores cualificados a la hora de perfilar el propio discurso. Entre ellos cabría destacar en primer lugar a E. Bloch, de cuya obra Vicente Ramos es un reconocido especialista. Pero además acuden a menudo a la cita pen-

sadores como Hegel, Nietzsche, Horkheimer... Por lo que atañe a nuestro ámbito cultural, aparte de Ortega y Unamuno, el autor se siente especialmente a gusto dialogando con J. Jiménez Lozano y J. Muguerza, cuya obra valora altamente. En realidad, a lo largo del ensayo se dialoga de alguna manera con toda la tradición filosófico-religiosa imperante en la cultura occidental pero sin dejar nunca el autor de tener su propio criterio personal. Estamos ante una obra de maduración intelectual. Así, por grande que sea el ascendiente de la obra de Bloch, no duda en discrepar de ella en aspectos fundamentales.

El ensayo se sitúa, por otra parte, en el horizonte de lo que Kant denomina el concepto mundano de filosofía. En efecto, el ensayo de Vicente Ramos no tiene como meta la autocomplacencia del discurso filosófico, tomado en sí mismo, sino que, a pesar de la gran cultura filosófica de que hace gala, está orientado desde un principio a incidir en los problemas que se sitúan en el corazón de la humanidad, en cuanto fines de la razón, que diría Kant.

Decíamos antes que al enfrentarse a la situación espiritual de nuestro tiempo, éste se le presenta como un tiempo de indigencia o, si preferimos, como la «era del vacío». El autor ve ante todo nuestro peculiar *fin de siècle* como un tiempo que está bajo el signo del nihilismo. Nihilismo ante el que no se resigna sin más, sino que se le convierte más bien en un estímulo para pensar de nuevo al hombre y reivindicar de nuevo su capacidad de grandeza. A saber, para intentar dar respuesta a la que considera la pregunta fundamental de nuestro tiempo: «cómo puede sostenerse el hombre frente a la aniquilación en la resaca nihilista» (p. 11). Al intentar responder a esta cuestión el autor va a tener

oportunidad de pasar revista a las insuficiencias de que, a su juicio, adolece la modernidad y que habrían conducido en definitiva a la incapacidad de la llamada posmodernidad para buscar una salida a la situación creada.

Tiene que haber algún *relato* por el que siga mereciendo la pena vivir y morir. Después de tanto proceso de desencantamiento de la condición humana, de tanto empequeñecimiento del hombre, el autor considera que ha llegado el momento de poner los cimientos para una nueva reivindicación de esa condición humana, de su grandeza perenne, por grande que haya sido la experiencia del mal a través de los distintos totalitarismos que ha tenido que sufrir el hombre del siglo xx. Vicente Ramos habla a este respecto de la necesidad de un *reencantamiento* de la condición humana, que esté en la base de un nuevo pensamiento. Ciertamente, el término *reencantamiento* podría resultar equívoco al poder sugerir algo así como la problemática de la nueva mitología ideada por los románticos frente al desencantamiento del mundo protagonizado por la Ilustración. Pero el autor nos saca pronto de dudas. El reencantamiento que propugna en cuanto nueva apertura a la experiencia de lo maravilloso, a la plenitud de la existencia humana, no ha de ser concebido como algo hostil a la razón, sino más bien como una ampliación de la misma, en sus múltiples manifestaciones.

La crisis posmoderna, el llamado pensamiento débil, no está en condiciones de hacerlo debido a su relativismo e inhibición intelectuales que nos dejan instalados en el horizonte de la doxa. Pero tampoco la modernidad nos ofrece una solución satisfactoria. Es cierto que esa modernidad se nos presenta como la edad de la razón pero a la vez resulta innegable que es preciso someter a un proceso de revisión el concepto moderno de razón no tanto para negarlo como tal cuanto para ampliarlo. Conectando con planteamientos llevados

a cabo tempranamente por la Escuela de Frankfurt, el autor afirma asimismo que en la modernidad se ha operado un estrechamiento del concepto de razón a través de la conocida figura de la razón instrumental.

Sin duda la razón moderna no se puede reducir sin más a la razón instrumental, pero sí es cierto que ésta constituye un fenómeno determinante en la cultura moderna, en el horizonte de la civilización científico-técnica. Frente a esa especie de monopolio de la razón, Vicente Ramos aboga por un ensanchamiento del concepto de razón, por el reconocimiento de la racionalidad en la polirritmia de la existencia humana que se expresa a través del arte, la religión, la filosofía, la ética y la política. Parodiando a Aristóteles también aquí cabría decir que la razón se dice de muchas maneras.

Junto con esta reivindicación de una racionalidad más plena y polivalente, el autor propugna a la vez una nueva visión de la historia frente a una cultura del olvido sin más o bien frente a una descalificación del pasado como la historia de un error. En oposición a ello el autor reivindica abiertamente una «cultura de la memoria». También en este punto sería preciso revisar el legado de la Edad Moderna con su descalificación de la historia. De ahí el interés que, por el contrario, presentan para él pensadores como Hegel o Bloch que defienden la presencia de la razón en la historia.

Ciertamente, esto no implica para el autor adoptar una especie de neohegelianismo, pues, a pesar de los aciertos de la visión hegeliana de la historia, en ella queda poco espacio para el reconocimiento del individuo y en última instancia para hacer justicia a las víctimas de la historia. Es mérito de Bloch haber revisado en parte la concepción hegeliana.

Vicente Ramos propone como punto de partida del nuevo pensamiento la preocupación por el sufrimiento de los seres

humanos. En sintonía con ello la nueva visión de la historia que propone defiende sin duda la presencia de la razón en la historia, pero se trata de una presencia que no se olvida de las víctimas, de sus sueños e ideales. Aunque hayan sido aplastadas a lo largo del tiempo, no por ello deja de brillar en ellas la presencia de la razón que nos sirve de estímulo y de iluminación en nuestra búsqueda. La historia es algo más que la historia del Poder.

Llegados a este punto, habría que decir que la reivindicación de una visión más positiva de la historia como fuente de la revelación de la condición humana contrasta con la imagen sombría que nos ofrece de la humanidad actual. Parece fuera de duda que al autor le asiste la razón en la denuncia de muchas de las carencias del tiempo presente, pero quizá éste se muestre en el fondo más ambivalente de lo que se sugiere, o al menos eso queremos pensar. Menos inconveniente habría, por el contrario, en aceptar su rechazo del discurso relativo al llamado fin de la historia, tanto por consideraciones de principio como por constataciones empíricas, pues el autor puede afirmar con razón que uno de los rasgos más positivos de los últimos años quizá consista en que la historia se haya puesto de nuevo en marcha (p. 98).

En todo caso, resulta relevante observar que la visión marcadamente pesimista y descalificadora del momento presente se ve compensada mediante la esperanza, mediante la postulación de un futuro mejor. Es posible «otra» humanidad, fundamentada en una profunda fe en el hombre. De ahí que en la concepción de Vicente Ramos siga habiendo un espacio para la utopía, en cuanto anhelo de «más humanidad» e incluso de la «máxima humanidad». También desde este horizonte el autor es bien consciente del carácter intempestivo de sus propuestas en un horizonte histórico de repliegue y concentración en lo fáctico propios de una época que se muestra suspicaz respecto a toda

sugerencia de carácter utópico. Por ello comienza preguntándose: ¿Qué fue de la utopía?

En justa correspondencia con una nueva lectura del pasado está en el autor una confiada apertura al futuro. Ciertamente, esa apertura ineludible al futuro, a la utopía, es algo que trasciende el ámbito de la mera razón instrumental, dado que ésta se agota en proporcionarnos artilugios cada vez más sofisticados, en el marco de un progreso meramente técnico. Quizá el mejoramiento del mundo, en un sentido integral, no sea una necesidad de la historia, pero sí es un *deber* (p. 93). Una especie de imperativo moral de una humanidad que aspire a una vida «buena». La presencia de la injusticia en el mundo, la solidaridad con las víctimas de todo tipo impide que nos instalemos en el conformismo, en lo «políticamente correcto».

En sintonía con Bloch, Vicente Ramos no duda en afirmar que la utopía está presente siempre en las mejores creaciones del espíritu humano. No obstante, si hubiera que destacar dos actividades humanas como vehículo del espíritu utópico, el autor no dudaría en conceder esa distinción a la ética y a la religión. En este sentido muestra su pleno acuerdo con J. Muguerza al insistir en que no hay ética sin utopía. La ética no vendría a ser otra cosa que «una utopía de humanidad».

No obstante, con ser ello muy importante, el autor, dando un paso más, reivindica la religión como la manifestación suprema de la utopía. Esto nos conduce al segundo polo fundamental en torno al que gira el ensayo: el polo religioso. Si la reivindicación enfática de la razón, la utopía y la historia no podía menos de resultar intempestiva en el horizonte de la crisis de los metarrelatos, de instalación en el llamado pensamiento débil, más lo va a ser la decidida reivindicación de lo religioso en un horizonte cada vez más descreído que en tantos casos no acierta a ir más allá de un confortable agnosticismo,



o bien de lo que podríamos denominar, también en este caso, religiosidad débil.

Frente a ello el autor nos ofrece una reivindicación apasionada de lo religioso, más concretamente de la tradición cristiana, a modo de complemento esencial de su reivindicación de la razón. De la convergencia de ambas instancias cabría esperar la superación del nihilismo de nuestro tiempo. *Exeundum est e nihilismo*. Para empezar, el autor afirma la necesidad de revisar la visión ilustrada de la religión que en parte seguiría siendo compartida por un sector de la *intelligentsia* de nuestro tiempo. Frente a ello saluda las críticas que a este respecto llevaron a cabo tanto Hegel como Bloch. Tanto la *Fenomenología del espíritu* como *El principio esperanza* mostraron el problema de las insuficiencias y simplificaciones del discurso ilustrado y abrieron la perspectiva de la «herencia religiosa», en definitiva, el horizonte de una comprensión más profunda del fenómeno religioso.

Sin duda frente a la trivialización del fenómeno religioso Vicente Ramos puede reivindicar con razón los intentos de pensadores como Hegel y Bloch de hacer una mayor justicia a la herencia religiosa. Pero el autor no se queda ahí, sino que va más allá de Hegel y de Bloch. Sus planteamientos se presentan como un correctivo muy interesante pero insuficiente. No se trata, en definitiva, de idear una nueva *Aufhebung* de la religión en la filosofía, sino más bien de reivindicar la fecundidad del diálogo entre ambos polos sin menoscabo de su propia autonomía. En este horizonte reivindica la vigencia del Cristianismo como tal y su capacidad para iluminar nuestra presente situación y para ayudar

a encontrar una salida a nuestros problemas. En este sentido, la última parte del ensayo gira en torno a la apropiación actual del legado de Grecia y de Israel como las raíces fundamentales de la cultura europea. La Europa de hoy, si aspira a ser algo más que una Europa de los mercaderes, o bien un grandioso museo de una grandeza fenecida, debe buscar una nueva convergencia entre esos dos pilares que han constituido la urdimbre íntima de su historia. Sólo así Europa podría estar a la altura de su gran pasado y seguir generando historia. El ensayo quiere ser una aportación a ese ideal, un ideal sobre el que el autor al final de su escrito sugiere que seguirá reflexionando.

Reiteramos, a modo de conclusión, que nos encontramos ante un ensayo denso, rico de contenido y profundamente comprometido con el destino de la humanidad. Está, además, bien escrito, de modo que su lectura resulta muy fluida. Por intempestivos que resulten a menudo sus planteamientos, se trata de un ensayo estimulante y enriquecedor para cualquier lector, incluyendo a aquellos que no puedan compartir determinados puntos de vista filosóficos o religiosos del autor o que en todo caso desearan matizar ulteriormente algunas de sus afirmaciones. Pero esta circunstancia, ya se sabe, es algo consustancial al debate intelectual. El autor ha expuesto sus puntos de vista con toda claridad y honestidad, y también con la suficiente penetración y mordiente, de modo que ningún lector puede permanecer indiferente ante los problemas que plantea.

Arsenio Ginzo  
Universidad de Alcalá

## CLAVES PARA UNA POLÍTICA ONTOLÓGICA

PAUL PATTON: *Deleuze & The Political*, London, Routledge, 2000, 166 pp.

Hay una política habitando toda la obra de Deleuze, una política codificada y tangencial, rara vez explícita, velada casi siempre por intuiciones de otros órdenes. Y si para Deleuze la filosofía consiste en la creación de conceptos, los conceptos deleuzeanos, de alma fronteriza, y no comprometidos de firme con teoría política alguna, dan lugar a agenciamientos, intensidades, devenires y procesos de rostro político. Resulta tanto más curioso entonces que Deleuze nunca teorizase la política *per se*, debido quizá a que le inquietaba en mayor medida el lado ontológico de los negocios humanos; no tanto la indagación del poder como tal, ni su ejercicio, cuanto que conocer qué es de los procesos de transformación creativa, las líneas de fuga de gentes y pueblos, la diferencia, en suma. Más que la revolución, el «devenir-revolucionario»; no qué es un Estado, sino mediante qué multiplicidades obra su soberanía. El libro de Patton —reconocido especialista en Deleuze— representa, en este sentido, la lograda gestión del universo complejo de conceptos que consagran Deleuze y Guattari a lo político, particularmente en *El Anti-Edipo* y en *Mil mesetas*. Patton nos propone una «imagen del pensamiento» de Deleuze en la que se da prioridad a la interconexión de campos, de «planos de inmanencia»; una imagen en la que van emergiendo los temas políticos en el desarrollo de una nunca complaciente explicación de procesos sociales en marcha.

Deleuze ofrece las claves, dice Patton, para una «política ontológica» que enfatiza la descripción de fuerzas y de movimientos transformativos, creativos y de desterritorialización. Porque la política tiene que

vérselas con multiplicidades abiertas, en cambio perpetuo, sus conceptos han de arrancar del «devenir» de las gentes, de la mutación del «territorio», del funcionamiento de la «máquina de captura» del capitalismo, del «rizoma». Por eso es inevitable que, en Deleuze, toda política se funda con una visión ontológica del mundo que sabe a éste recorrido por intensidades y por redes de líneas abstractas, más bien que por fenómenos expuestos en términos subjetivistas. Ante el carácter elusivo de estos conceptos, se corre, efectivamente, el riesgo de que todo lo sólido se desvanezca en el aire. Sin embargo, Patton sorteja con éxito las más diversas dificultades, reconstruyendo, con encomiable laboriosidad, pero sin demoras superfluas, un conjunto de problemas y de teorías centrado en algunas nociones relevantes. Sin ir más lejos, la de poder, de un poder que, según Patton, Deleuze entiende como fuerza que no reside sólo en el cuerpo, sino también en sus relaciones con otros cuerpos; un poder, pues, efecto de diferenciales de fuerzas.

Patton indica con acierto que, en este sentido, la diferencia entre Foucault y Deleuze radicaría en que, mientras el primero de ellos se concentra en la práctica del poder, el último no concibe el poder sin el deseo, dado que poder y deseo encierran un principio común de crecimiento, de aumento. Desde el punto de vista de la dimensión afectiva del poder, dicho principio entraña que un cuerpo será tanto más poderoso cuantas más maneras tenga de afectar y de ser afectado, cuanto más amplio sea el espectro de su sensibilidad a los afectos y fuerzas de otros cuerpos. El deseo sería, así, una fuerza activa primaria antes que una respuesta reactiva a una necesidad insatisfecha. Poder, deseo y fuerza, entonces.

Porque no cabe entender a Deleuze sin tener presente la distinción, más o menos tajante, que lleva a cabo entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas; sería activa la fuerza dominante en el encuentro con otra fuerza, mientras que la dominada sería reactiva. Pero no sólo eso: el número de las fuerzas reactivas, que son fuerzas inferiores, puede llegar a superar con mucho al de las fuerzas activas, en la medida en que éstas siempre requieren el esfuerzo de actuar por sí mismas, mientras que aquéllas no funcionan más que como fuerzas de descomposición, de limitación, de captura de otras fuerzas.

Importante es también la noción de «devenir-minoritario», como proceso creativo de devenir-diferente o divergente de la mayoría, en un movimiento de desterritorialización; opuesto al devenir de lo mayoritario, no lo hace cuantitativamente, en tanto que las minorías sociales pueden ser más numerosas que la así llamada mayoría. Patton nos llama la atención sobre la forma en que Deleuze señala que los tipos de segmentación social derivan de diferentes tipos de líneas, y es que, tanto a individuos como a colectividades, Deleuze los trata como compuestos de líneas. Existen, por un lado, «líneas molares», que corresponden a las formas de segmentación rígida fundada en la burocracia y en las instituciones jerárquicas; por otro, «líneas moleculares» que corresponden a las formas de división en flujos de la «territorialidad primitiva». Molares o moleculares, ambos tipos de líneas responden a diferentes maneras de organizar y de ocupar el espacio social.

La noción de Estado como «máquina inseparable de un proceso de captura de flujos» (flujos de población, de comercio, de dinero, etc.), viene a consolidar la idea de que el gobierno es una forma de acción que intenta constreñir las posibilidades de devenir de fuerzas individuales o sociales. Lo estatal bloquea el devenir, que a fin de cuentas es la pieza maestra. De-

nir es abrir un espacio a nuevas posibilidades de afectar y de ser afectado, porque, según Patton, definir los cuerpos en términos de los afectos de que son capaces, equivale a definirlos en términos de las relaciones en que pueden entrar con otros cuerpos, de qué líneas son capaces de generar.

No son los consignados, desde luego, todos los conceptos que podrían ser sacados a la luz, pero bien merecen un texto cabal y equilibrado como el que Patton ofrece. Deleuze no nos brinda una estructura de la política, ni una fórmula para no desfallecer ante ella, sino una útil constelación de conceptos que puede describir —con un marcado sabor ontológico, es cierto— tal terreno; Patton sugiere que el legado deleuzeano al pensamiento político estriba en la idea de una filosofía que se propone formas creativas de «contra-actualización del presente». Conceptos como el de una «micropolítica del deseo» basada en la dinámica del inconsciente afectivo, sobre el modo en que el deseo actúa en individuos y colectividades; como el de «Capital», basado en el flujo de materia prima, trabajo e información; o el de «Estado» como aparato de captura, o como el de devenir-revolucionario, todos ellos suponen, de acuerdo con Patton, una «aproximación fragmentaria a lo político», pero que nos provee de percepciones filosóficas de lo social de gran potencia.

Deleuze plantea las condiciones metafísicas para una política inmanente, no en el sentido en que la gente deba pasar por la política, sino en el sentido más audaz de que exista un devenir-política de toda singularidad, de modo que entendamos los acontecimientos más cotidianos como «contra-efectuales», como procesos cuyo resultado no se halla aún determinado. Así entendida, la política constituiría la contra-efectuación por excelencia de lo que ocurre, una instancia de virtualización de los problemas y de

invención de soluciones. De seguir a Patton, podemos creer que Deleuze querría hacer de la política nuestra brecha más propia, hacer una política como pliegue entre lo más cercano y lo que está por venir, pensar en definitiva «un pueblo que

falta», porque la pregunta por la política es la pregunta por qué nuevas posibilidades de vida queremos darnos.

Moisés Barroso Ramos  
Universidad de La Laguna

### ¿CÓMO EDUCAR DESPUÉS DE AUSCHWITZ?

FERNANDO BÁRCENA y JOAN-CARLES MÈLICH: *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Paidós, 2000, 206 pp.

Comprendo el asentimiento nervioso del lector si ha de volver a leer que la filosofía sólo levanta el vuelo cuando anochece. Pero si la frase tiene algo de cierto no es sólo porque enuncia el carácter inevitablemente tardío del discurso filosófico, posterior a todos los otros, sino porque deja intuir la afinidad entre la filosofía y la oscuridad. Cuando asimilamos la filosofía con una mirada que despierta al extinguirse la luz, no es sólo para recordarnos que siempre aparece la última, sino más bien para advertirnos que la filosofía es un animal nocturno, que no teme a una oscuridad en la cual es el saber que mejor puede orientarse. Imitando el proceder de un sofisticado mamífero nocturno, guiándose por el eco de sus palabras al chocar contra los objetos, la filosofía ha hecho del lenguaje y de su encuentro con las cosas un modo de conocimiento que ya no necesita luz y que le permite sumergirse en las tinieblas sin perder la lucidez. Y esto la ha convertido en una exploradora de oscuridades.

No es la oscuridad natural quien requiere de esa mirada. La oscuridad que la naturaleza aporta de manera cíclica puede asumirse como un *tiempo de espera*, por cuanto

no oculta una realidad radicalmente distinta de la que encontramos durante el día. En cambio, la oscuridad producida por la humanidad es resultado de la creación de un espacio nuevo; son lugares oscuros los que se cierran al exterior, y su existencia *detiene el tiempo cerrándolo sobre sí mismo*. Cuando la mirada de quien está dentro tropieza con unos límites que hacen imposible el futuro, comprende que ese tiempo está dominado por la renuncia a la espera, la *desesperanza*. Los lugares más oscuros de la humanidad fueron los espacios totalitarios de los campos de concentración, reaparecidos hoy en centros de detención ilegal, campos de prisioneros o de refugiados de todo el mundo. Allí donde no entra la luz, sólo el lenguaje, en las formas de la literatura o la filosofía, puede ser capaz de conocer. Y debe hacerlo, para que la oscuridad no proteja pretensiones de ignorancia. La gran aportación de la filosofía a la humanidad no es que una vez la guíase fuera de la caverna, sino que sea capaz de descender de nuevo y de acompañar a la humanidad en sus caídas más abismales.

Bárcena y Mèlich llevan mucho tiempo ocupados con una oscuridad que conocen bien, para pasar ahora a estudiar los procesos de reconstrucción de una cultura que albergó las formas más terribles. Tal es el propósito del libro, que, sin embargo, no se explicita desglosado en el índice, sino

sinetizado en la dedicatoria. Dedicar un libro de pedagogía a un niño que murió en un campo de concentración, y de quien Primo Levi salvó la memoria, da la medida de una ambición consistente en devolver a la tan devaluada educación al lugar fundamental que es el suyo, allá donde se juega una y otra vez, a cada cambio generacional, el futuro de la humanidad.

La pregunta primera a partir de la cual debería repensarse la filosofía de la educación si es consciente del presente, es cómo introducir a las nuevas generaciones en una humanidad que se ha experimentado largamente como su negación, en los oídos de la cual aún reverberan muchos nombres para lo inhumano. Pero plantearse el problema de *cómo educar después de Auschwitz* no convierte este libro en un manual de pedagogía, sino que se traduce en un replanteamiento de la cuestión. Más allá de la pregunta por cómo educar, de la que los autores ya se habían ocupado en obras anteriores, se cuestionan qué es la educación, para proponer la tesis (nunca formulada de tal modo, pero presente en toda la obra) de que *la educación es la solución a Auschwitz*. Y no simplemente porque la educación ofrezca, en ese nuevo comienzo de un cambio generacional, la oportunidad de modificar el rumbo de la historia, porque esto sería una posibilidad meramente formal de cambio hacia cualquier dirección posible. Si es la solución a Auschwitz es porque la educación, la experiencia de intercambio entre dos individuos y los dos tiempos que representan, recuerdan y sueñan, significa en sí misma la interrupción, la suspensión de cualquier proyecto totalitario. Si los totalitarismos se realizan, es en cuanto eliminan lo que los autores llaman *educación como acontecimiento ético*. Tanto da entonces la enormidad y brillantez que la cultura de un pueblo pueda alcanzar, porque resultará incapaz de darle fuerzas o lucidez para oponerse a la barbarie totalitarista; quien sí podría dárselas es el momento de

reflexión crítica sobre la cultura que tiene lugar cada vez que se produce su transmisión a una nueva generación capaz de recibirla repensándola desde sus nuevas preguntas. Sólo la apertura que se da en la educación puede romper el tiempo cerrado y repetitivo de injusticias que se cerró definitivamente en los campos nazis o en el gulag. Contra el espacio cerrado del totalitarismo que detiene la historia, sólo es fecundo el espacio de encuentro, lleno de memoria y de espera, de la educación.

Los autores denuncian como una de las condiciones de posibilidad del totalitarismo la ausencia de la educación, anulada para detener el tiempo y el cambio, para establecer un presente incontestable. Sin embargo, acabado el totalitarismo, la educación no está garantizada. Hoy es la celeridad del progreso técnico quien no deja tiempo para educar, en la urgencia de transmitir lo más velozmente posible la enorme cantidad de conocimientos funcionales necesarios para mantener en marcha una sociedad compleja como la nuestra. Prisa que recurre a la pedagogía tan sólo en busca de métodos para una transmisión de saberes más rápida y eficaz.

Contra la reducción actual de la educación a un mero transmitir conocimientos que relega al maestro a la neutralidad de un ventrílocuo y exige al alumno la receptividad más fiel y repetitiva, afirman los autores que la esencia de la educación no se halla en el contenido accidental que transmite; lo que enseña de verdad es la relación misma entre las personas, lo que relacionarse significa. Educar es el lugar donde enseñar y aprender a relacionarse con otras personas, a reconocer y disfrutar de la alteridad y la diferencia. Donde se encuentran las narraciones del pasado, la memoria de los fracasos de la historia, y la esperanza que la novedad aporta al porvenir, en una red de diálogos y narraciones. Educar es fundamentalmente una relación, un intercambio desinteresado de saberes,

intuiciones y preguntas, un entretenerse de textos que se abren mutuamente, por el cual una cultura recibe las fuerzas para repensarse de nuevo.

De la lectura de Arendt, Ricoeur y Levinas van obteniendo el tejido de categorías para una nueva definición de la educación, inspirada muy especialmente en la tradición judía; en ella, el nuevo miembro no se limita a recibir pasivamente un saber ya acabado, sino que se le acepta como participante en la elaboración de ese saber, como aportador de críticas y sugerencias que dinamiza un conocimiento que se libera así de la cosificación. En el diálogo entre maestro y discípulo el sentido es recreado, reinterpretado, reconstruido, y es tal diálogo quien mantiene viva una cultura. Por eso es la educación una experiencia no planificable, en la que maestro y alumno se embarcan sin saber cómo les transformará, y es esa apertura consciente de los riesgos y apasionada de la aventura lo que impide que el tiempo se cierre en totalitarismos.

Para quien ha disfrutado con la lectura del libro sólo resta pedir a los autores que en un trabajo futuro aborden desde esta perspectiva la crisis que hoy comienza a ser patente en la educación y los problemas que de ella pueden derivarse. La educación es la base imprescindible de nuestra sociedad, de la democracia, de la igualdad de oportunidades, del enriquecimiento de la cultura, del futuro, y los conflictos crecientes en las aulas no son más que el augurio de problemas mayores. La desmotivación de muchos alumnos que se expresa en un rechazo al aula y a los profesores, el poco apoyo que éstos reciben por parte de padres de alumnos y de la sociedad en general, se perciben de manera alarmante en el cansancio de muchos de ellos, que en otros países comienza a traducirse ya en falta de vocaciones. Nuestro sistema educativo está en crisis y resulta urgente un debate público, que ojalá este trabajo contribuya a fomentar.

Marta Tafalla

Universidad Autónoma de Barcelona

## ÁNGEL FIERAMENTE HUMANO

GERMÁN CANO: *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre-textos, 2000, 360 pp.

Salvat en poble,  
Ja l'amo de tot,  
No gos mesell,  
Sinó l'únic senyor.  
(S. Espriu)

Sorprende que un libro tan cálido como éste lleve por título *Como un ángel frío*, porque, bien mirado, no dejaba de tener razón el «príncipe de los filólogos»: Nietzs-

che, en efecto, no buscaba únicamente la verdad, sino otra cosa mucho más próxima y más terrenal. Algo que en sus primeros escritos puede entenderse como renovación de la cultura trágica —crítica de una sociedad y de una cultura frías y distantes—, y regreso a un yo mesurado, señor y dueño de sus pasiones y de su destino, de sus dolores y sus alegrías. La cultura trágica, ese paganismo mediterráneo quizá soñado por Nietzsche, no es un *topos* histórico conformado por un conjunto de hechos que el historiador o el filólogo deben desentrañar con paciencia y labo-

riosidad infinitas. Se requiere paciencia, sí, pero para otros menesteres, para decirlo con el mismo Nietzsche, menos «castrantes»: más cálidos y más ligeros. De acuerdo con Germán Cano, la crítica nietzscheana a la mera «filología de los hechos» —Wilamowitz, su propio maestro Ritschl...— puede resumirse en tres puntos: «... en primer lugar, esta *Sachphilologie* es defectuosa por pasar por alto los *Lebenshorizonten* que podían dotar de sentido los logros de la antigüedad; en segundo lugar, fomentaba la visión del mundo pasado como algo ya dado de una vez por todas; y, finalmente, carecía de una visión global capaz de unificar y englobar los variados intereses de la problemática cultural» (p. 45). No está en juego, pues, una reconstrucción fría y erudita del pasado («la seriedad de la ciencia» a la que se refería Wilamowitz en su comentario al *Nacimiento de la tragedia*), sino una actitud de «justicia y amor por el pasado» (p. 96): «... sólo en virtud del amor, nunca de la objetividad desinteresada, puede alcanzarse una interpretación poderosa del pasado» (p. 107), pues «... cuando la historiografía olvida su carácter vital y se convierte en mera reproducción y reconstrucción del pasado, se pierde esa mirada orientada al futuro desde la actualidad que constituye la posibilidad de innovación» (p. 115). Y algo más adelante, comentando el aforismo 279 de *La ciencia jovial*, señala Germán Cano: «... el pasado se reescribe constantemente desde nuevos contextos de sentido que, abiertos por él mismo, inciden retrospectivamente reinterpretando y transformando el sentido anterior» (p. 129).

Lecturas e interpretaciones de Nietzsche hay, ha habido y habrá, infinitas. Existen, en efecto, muchos «Nietzsches», pero entre estos muchos, pocos son nietzscheanos en el sentido de satisfacer la anterior exigencia, la de reescribir, desde nuevos contextos de sentido, al mismo Nietzsche. Pues si, en general, «lo que no se puede admitir bajo ningún concepto es la idea

de que existe un *sentido dado* que no tiene más que desplegarse», tampoco puede admitirse, en particular, que exista un Nietzsche dado que sólo necesita ser desplegado. En la página 100 de *Como un ángel frío* se recuerda que Nietzsche criticaba a aquellos para los que los clásicos «no son ya una fuerza para seguir buscando, un momento de goce y entusiasmo que obligaría a ir hacia adelante, sino un lecho para descansar». Germán Cano entiende que Nietzsche tampoco es «un lecho para descansar».

Y no lo es en ninguno de los momentos de su producción intelectual: ni en la «belicoidad» de las *Intempestivas...*, ni en la transmutación de los valores, ni en la genealogía. Por encima de la inmediatez de la crítica (a la *Sachphilologie*, a Strauss, a Schopenhauer, a Wagner, al cristianismo...) en Nietzsche late siempre la incómoda tarea de la crítica a los valores de la modernidad: incómoda porque lo criticado no es nada que nos sea ajeno, sino algo que de una manera «castrante», de un modo u otro, nos constituye. Desde el punto de vista nietzscheano toda crítica es autocrítica: trágica y dolorosa, pero necesaria para forzar una crisis purificadora, liberadora de un «nuevo sí». Ahora bien, si éste es el caso, si toda crítica es autocrítica, lo que se necesita primordialmente no es tanto la destrucción del objeto, cuanto la transformación de la mirada del sujeto. Un momento de frialdad y distanciamiento: «... la capacidad de presentar con la mayor claridad y honestidad posibles los conflictos entre los valores, más allá de la miope mirada científica que se presenta ingenuamente como axiológicamente neutral» (p. 220). Dicho de otra manera: Nietzsche reclama la fría (auto)dissección de la modernidad con vistas a establecer una tipología de la moral: «... ver comparativamente la moral desde las diversas formas de vida y éstas desde la moral» (p. 221). Y algo más adelante añade Germán Cano: «Esta nueva orientación hipo-

tética, experimental, se refleja en una atención en clave analítica («química») a la minuciosidad, al trabajo de disección, sensible a los detalles...» (p. 223). La mirada del ángel, fría y distante, disuelve y «congela» las perspectivas trascendentes, opresoras y resentidas; pero de esta disolución puede surgir, como entre esos griegos soñados, la luminosidad, alegría y calidez de una ciencia jovial, que el autor, leyendo a Nietzsche en clave, por así decirlo, foucoulitianamente ilustrada, entiende que «se convierte de inmediato en propuesta ética, desprendida de todo lastre teológico» (p. 225). Una microética atenta al cuidado de sí: «Puede comprenderse cómo el paso de la *Umwertung* exige una conversión hacia uno mismo. De ahí que la transmutación no sea un simple cambio de valores, sino un nuevo modo de valorar, de querer. La transmutación desplaza los intereses, pero también modifica la importancia de lo próximo y lo lejano. A medida que se despiden de la histriónica y ampulosa experiencia wagneriana, el espíritu libre descubre la bella luminosidad de lo próximo, la extraordinaria importancia de las verdades insignificantes» (p. 285). «El espíritu de pesadez», recuerda Germán Cano, es el principal enemigo de Zaratustra; también en este sentido su libro es nietzscheano: ligero, como quería Italo Calvino en su primera propuesta para el próximo milenio.

El libro comentado presenta, pues, una lectura muy nietzscheana de Nietzsche, por

su lucidez y honradez («... mantener la tensión temporal para una cultura vital», p. 76), y sobre todo porque el autor, lejos de dejarse petrificar por la materialidad pasada y pesada de los escritos de Nietzsche, atiende más bien a las necesidades de futuro, pues, de nuevo muy nietzscheanamente, aplica a su análisis de Nietzsche la convicción nietzscheana de que «no hay ninguna verdad que, antes de ser «verdad», no sea ya previamente la realización de un sentido o de un valor» (p. 174). De aquí la sutil y delicada (no histriónica, no ampulosa...) originalidad de Germán Cano, que, a pesar del conocimiento exhaustivo de los textos nietzscheanos que sin duda posee, no cae, sin embargo, en la «filología de los hechos (nietzscheanos)». Se trata más bien de una lectura «extramoral» y, a la vez, «ilustrada»: negarse, leyendo a Nietzsche, a «pertenecer a los pesimistas cobardes y resignados», sin caer en alguna de las especies del relativismo textualista postmoderno, pues «aunque desde el punto de vista moral, todas las interpretaciones [incluyendo, desde luego, las interpretaciones de Nietzsche] son iguales —esto es, carecen de valor—, no lo son desde el punto de vista vital».

Salvador Mas  
UNED