

TRES PERSPECTIVAS DEL REPUBLICANISMO

I. Nicolás Maquiavelo, *el patriota*

MAURICIO VIROLI: *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2002, 322 pp.

Maurizio Viroli (Forlì, 1952), profesor de Historia del Pensamiento Político en la prestigiosa universidad de Princeton, es uno de los intelectuales que con mayor tino ha deshojado la flor del pensamiento político republicano en los últimos años. Una somera apreciación de sus obras más logradas nos pone al corriente del peso que el republicanismo ha tenido dentro de su periplo formativo e investigador. De Maurizio Viroli son trabajos tan esenciales como *From Politics to Reason of State* o *Machiavelli and Republicanism*<sup>1</sup>, así como otras monografías y artículos ligados a la causa republicana. Por contra, en castellano tan sólo contamos con dos traducciones de sus obras: la patriótica *Por amor a la patria* (Acento, 1997) y la biografía de la que aquí daremos cuenta, *La sonrisa de Maquiavelo*.

*La sonrisa de Maquiavelo* fue publicada por la editorial Tusquets en marzo del 2000 dentro de la colección «Tiempo de Memoria». Una colección en la que Tusquets ya había publicado antes biografías de filósofos, como las monumentales obras que nos ha legado Rüdiger Safranski sobre Nietzsche o Heidegger. *La sonrisa de Maquiavelo* no está al nivel de las anteriores, ni mucho menos. No obstante, cosechó un éxito editorial lo suficientemente importante como para que en el

2002 la editorial se decidiese a lanzarlo de nuevo al mercado en el seno de la colección «Fábula», donde publica las obras en formato menor.

En cuanto uno lee esta biografía del florentino queda patente la intención de su autor: reivindicar la figura de Maquiavelo, reverdeciendo los laureles que lo auparon al limbo de los fundadores de la teoría política moderna y cercenando el aura de fatalidad que el ambiente contrarreformista le había atribuido a porfía con poca justicia. En lo que a la obra toca, es justo admitir que está bien contada y que, fiel al estilo biográfico que se le quiso imprimir, mantiene la tensión narrativa hasta el final cual novela. Sin embargo, el libro de Viroli no se erige en franca alternativa a las clásicas biografías que sobre *il macchia* escribieron, por ejemplo, Ridolfi u otros. No lo es porque no añade ningún dato biográfico de interés adicional. Hecho que se explica por sí mismo si nos fijamos en que el libro no es fruto de la investigación meticulosa en archivos, sino de una reelaboración de materiales ya existentes sobre el tema. Dicho sea de paso, tampoco en lo politológico este libro podría sustituir como instrumento de trabajo, por ejemplo, al *Maquiavelo* de Quentin Skinner. Genial opúsculo de apenas 120 páginas que nos brindó el historiador inglés allá por los ochenta y que afortunadamente fue traducido al castellano tan sólo tres años después de su publicación.

Dicho esto, quisiera romper una lanza por esta biografía. Viroli domina como pocos la filosofía política de Maquiavelo.

No en vano ha dedicado los últimos veinte años al estudio del incombustible defensor de la causa florentina, y eso se nota. Es cierto que el autor no ha llegado a cuajar con la maestría del arriba citado Safranski la mezcla entre el relato biográfico y el contenido teórico, pues carga más las tintas sobre lo primero. Viroli parece más preocupado por mostrar al florentino como hombre de acción enfangado en misiones diplomáticas, francachelas con colegas, libertinajes y, sobre todo, la defensa de su patria. Sin embargo, lo dicho no es óbice para que también se valore que este libro resulta un recurso más que útil para ubicar de manera práctica el pensamiento de Maquiavelo en el contexto del que emergió, así como en la cartografía de los sentimientos que le llevaron a actuar como lo hizo en aquel convulso escenario que le tocó vivir. Dos dimensiones, pues, que nos sitúan en el centro de las causas académicas en las que el propio Viroli se ha fogueado: a saber, el contextualismo metodológico de la *Escuela de Cambridge* y el patriotismo, a cuya restitución teórica ha contribuido en los últimos años. Pero, ¿qué entiende Viroli por amor a la patria?, y ¿cómo son los fundamentos teóricos con los que Viroli describe el patriotismo de Maquiavelo? Intentemos comprender, por tanto, el tratamiento que el filósofo de Forlì hace de la figura de Maquiavelo a la luz de su propia aportación intelectual, pues no cabe otra forma de entender a *il macchia* de Viroli sino como el prototipo del patriota republicano.

El patriotismo de los Maquiavelo, Rousseau y otros campeones del republicanismo ya había sido tratado por Viroli en su libro *Por amor a la patria*. El patriotismo que Viroli recupera bebe de las fuentes romanas, así como de los juristas prehumanistas que reconstruyeron la teoría de la ciudadanía<sup>2</sup> en la que a buen seguro Maquiavelo fue instruido. De este modo, con este recurso a los clásicos de la

Roma republicana, Viroli reivindica que el verdadero patriotismo es una pasión política basada en la experiencia de ciudadanía y no en el concepto pre-político de *pueblo* —o *natio*, como la llamaba Cicerón para diferenciarlo de *patria*—, que conlleva la veneración de una comunidad natural basada en la lengua y la cultura. Esta breve mención genealógica nos pone en la pista de cuáles son para Viroli las diferencias esenciales entre patriotismo y, por ejemplo, nacionalismo: los patriotas republicanos localizan su *amore della patria* en sus leyes e instituciones políticas particulares, que son las que, en última instancia, garantizan su *vivere libero*; para los nacionalistas, por contra, el amor a la *nación* es un sentimiento natural que impele a reforzar la homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo. El amor patriota, por tanto, incluye y unifica al buscar la homogeneidad de la comunidad desde el concepto jurídico de ciudadanía; el nacionalismo, en cambio, excluye y discrimina por trabajar la cohesión social desde paradigmas culturales. Quiero dejar claro, por tanto, que este recurso de Viroli a las fuentes romanas como fundamento intelectual de su republicanismo no es baladí, pues le permite establecer por doquier mojones que diferencian las lindes de su teoría frente a otras. Ahora bien, la operatividad de este recurso a «lo romano» se acentúa en el debate actual frente a comunitaristas y otros, como Habermas, que en los últimos años también hondean la bandera del patriotismo. Sea como fuere, es un debate al que no ha lugar dar entrada aquí.

Lo que los avatares académicos de Viroli ponen de manifiesto es que cuando se puso a trabajar en firme sobre *La sonrisa de Maquiavelo* ya tenía bien articulados los dos conceptos que pretendía rescatar de la compleja figura del florentino. Ya tenía forjadas las lentes para recuperar estos dos conceptos, que no otros, entre la maraña de temas adyacentes a la vida de Maquiavelo.

De un lado, la defensa del *vivere libero* republicano que enseñaba que «la libertad se defiende con las armas gobernadas por la leyes»<sup>3</sup>; de otra, su condición de defensor a ultranza de la patria. Todo ello sazonado con el gusto por insertar los discursos en su contexto. No olvidemos que para Maquiavelo el concepto *patria*, entendido como tierra ancestral, es el fundamento de todos los demás valores éticos y políticos y que, por tanto, a su defensa se deben consignar todos los esfuerzos. Recordemos lo que el propio secretario florentino dice al respecto en sus *Discursos*: «...en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad»<sup>4</sup>.

Como cuenta Viroli en el capítulo que cierra la biografía, la expresión «amar a la patria más que al alma» tenía su origen en la guerra de los Ocho Santos, en el siglo XIV. Sin embargo, tomó una rabiosa actualidad en aquella Italia renacentista que estaba a merced de las huestes imperiales que estaban arrasando la península sin que nadie pudiera hacer nada por evitarlo. En tamaña tesitura, la máxima de «amar a la patria más que al alma» tomaba un cariz en la pluma de Maquiavelo que iba más allá de la mera formulación de una frase hecha: era «la confesión de una pasión profunda y la expresión de una pena al ver el estrago de Italia sin poder hacer nada para evitarlo, aun sabiendo lo que había de hacerse»<sup>5</sup>.

## II. *Al Leviatán por las palabras*

QUENTIN SKINNER: *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2003, 94 pp.

En el año 2003 la editorial argentina Gorla publicó una obrita del reputado historiador inglés Quentin Skinner: *El nacimiento del Estado*. Sin embargo, a pesar de la novedad que dicha publicación supone para la filosofía política a la que el público de lengua castellana tiene acceso, la obra dista mucho de ser nueva. De hecho, el opúsculo que aquí se presenta vio la luz por primera vez como artículo en un volumen colectivo publicado en 1989 bajo el título *Political innovation and Conceptual Change*<sup>6</sup>. En el 2002, el artículo fue publicado nuevamente, pero esta vez a cargo del mismo Quentin Skinner, en la que ha sido hasta ahora su obra más voluminosa: *Visions of Politics*<sup>7</sup>; una colección de artículos inéditos, o publicados en diversos medios, a los que el británico quiso dar salida en tres apretados volúmenes. Como la mayoría de los artículos, éste sobre los avatares del concepto «Estado» también disfrutó de una cuidada reedición; lo que se tradujo en la introducción de bibliografía actualizada y en la modificación y adición de algunos párrafos y apreciaciones adicionales. Es así, pues, como quedó definitivamente fijada la versión que la editorial argentina ha vertido al castellano.

Hay que advertir a futuros lectores que las ideas principales con las que Skinner trabaja en este libro ya fueron magistralmente expuestas en su obra canónica *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. La idea clave o cambio decisivo que ilumina el libro va «de la idea de que el gobernante *conserva su estado* —donde esto simplemente significaba sostener su propia posición— a la idea de que existe un orden separado y constitucional, el del Estado, que el gobernante tiene el deber de mantener»<sup>8</sup>. Sin embargo, a favor de la lectura de este delicioso librito, cabría añadir que como novedad Skinner alarga hasta el siglo XVII —y no sólo hasta el XV— su análisis del período de maduración de los mimbres teóricos que confor-

maron el concepto moderno de «Estado». El beneficio neto de dicha ampliación reside en que el ensanche de miras le brinda la oportunidad de estudiar los aportes de Hobbes. Autor que, en su opinión, «habla por primera vez de manera sistemática y no apologetica en el tono abstracto y uniforme del teórico moderno del Estado soberano»<sup>9</sup>. De todas formas, merece la pena leerlo aunque tan sólo sea para probar página a página la pericia con la que Skinner condensa el saber acumulado en sus generosos *Fundamentos*. Pero dejando a un lado el resultado de la investigación, lo que sí que merece una mención especial es la singular manera que el historiador inglés tiene de acercarse a la historia política. No entenderíamos de otra forma su peculiar insistencia en perseguir sin tregua, siglo tras siglo y obra por obra, las palabras y los conceptos que los maestros de la filosofía política nos han legado.

Andando el año 1969, Quentin Skinner se erigió en el centro de atención de la academia de teóricos de la política merced a la publicación de un artículo más que polémico: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*<sup>10</sup>. El propósito de aquel texto, que pronto se convertiría en bandera del contextualismo *made in Cambridge*, era irritar. Era dar guerra sin cuartel a las formas de interpretar los textos cuya influencia consideraba perniciosa para una propia apreciación de las obras políticas. De un lado, se revelaba contra Lovejoy y su particular manera de hacer «historia de las ideas», cuya enjundia consistía en rastrear la influencia de las ideas a lo largo de toda la historia y por distintos campos. Para Skinner, la lamentable herencia de convertir ciertas ideas en entidades *cuasi* autónomas y universales a perseguir a lo largo y ancho de toda la historia son los clásicos manuales de filosofía, en los que todos los autores se muestran preocupados por dar respuesta al mismo ramillete de problemas sin referencia alguna al contexto y momento en que produjeron sus

obras. De otro lado, el segundo enfoque con el que Skinner quería ajustar cuentas era el personal marxismo metodológico de C. B. MacPherson. Hay que caer en la cuenta de que *La teoría política del individualismo posesivo* —publicado en 1964— se había convertido, allá por los últimos sesenta, en el libro de cabecera para la interpretación del pensamiento político inglés del siglo xvii, y que lo hacía en clave marxista: a saber, interpretando la generación de la filosofía de Hobbes, Locke o Harrington por referencia a la estructura social de su sociedad. Si a Skinner le pareció pueril que Lovejoy tratara de dar sentido a los textos sin referencia al contexto, el excesivo celo contextualizador de la empresa macphersoniana, que presentaba a los autores como meros reflejos de las condiciones de producción de su tiempo, tampoco le podía parecer mejor, pues reducía a unos márgenes poco creíbles la autonomía del autor. Su posicionamiento teórico frente a ellos era claro. Skinner, hondamente influenciado por la concepción de los discursos como *actos lingüísticos* de J. L. Austin, mantenía que todo texto había de entenderse como la encarnación de una intención particular vertida en una ocasión singular y consignada a la solución de un problema específico<sup>11</sup>. Llanamente, pretendía mostrar a los autores remangados y prestos a tomar partido en los debates políticos de su época con sus obras como arietes. Sin embargo, a pesar de la trascendencia de sus escritos metodológicos, Skinner siempre insiste en que él no hizo sino plasmar como reflexión teórica aquello que Peter Laslett había conseguido en la práctica con su magistral edición crítica de los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de John Locke. Remontémonos, pues, unos años atrás.

Quentin Skinner pertenece a una generación de brillantes estudiantes que gozó de la posibilidad de acceder a empleos dignos en universidades tan reputadas como Cambridge sin tener ningún docto-

rado, ni, aún, ninguna formación como investigador. De esta guisa, a la prematura edad de 21 años Skinner ya ejercía de tutor a tiempo completo en el seno del prestigioso Christ's College. Sin embargo, la contrapartida de tan meritorio logro fue la imposibilidad de llevar a cabo una iniciación ortodoxa a la investigación. Sus obligaciones docentes consumían gran parte de su tiempo, lo que le imposibilitaba hacer un doctorado a la clásica. Fue así como, a falta de supervisión oficial, las conversaciones mantenidas por Skinner con el erudito historiador Peter Laslett adquirieron una dimensión formativa y de desafío poco común <sup>12</sup>.

Peter Laslett era un viejo historiador de Cambridge curtido ya en mil batallas. Una de sus más felices contribuciones a la historia del pensamiento político fueron sus monumentales ediciones críticas de algunas de las obras más importantes de Filmer y de John Locke. Lo que Laslett había conseguido era ofrecer una nueva visión del significado de los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de Locke. Estos *ensayos* han sido clásicamente entendidos como una justificación teórica de la Revolución Gloriosa de 1688, idea que ha sido reforzada por el hecho de que los *ensayos* fueron publicados sólo dos años después de la revuelta. Sin embargo, él había demostrado que la obra de Locke no constituía tal justificación, pues había suficientes indicios para afirmar que fue escrita diez años antes, justo en el marco de la ascensión del absolutismo de Carlos II. Lo que este hallazgo arrojaba era la necesidad de interpretar los textos en las circunstancias en que surgieron. Él, Peter Laslett, ya dio habida cuenta de Locke al demostrar que, aquel a quien la historia del pensamiento político convirtió en adalid del liberalismo y la monarquía constitucional a tenor de lo dicho en sus *Dos ensayos*, estaba, en realidad, pensando y encarando otras realidades muy distintas cuando los escribió.

El magisterio de Laslett pronto creó escuela y a su personal manera de hacer historia se unieron, amén de Skinner, John Dunn y John G. A. Pocock para formar lo que se conoce como la *Escuela de Cambridge*. Sea como fuere, una vez dado por concluido su trabajo como editor de Filmer y Locke, Laslett se enfangó en una empresa mucho más acorde con el espíritu de la filosofía inglesa: la edición de una serie dedicada al análisis lingüístico y al positivismo lógico que saldría bajo el título *Philosophy, Politics and Society* <sup>13</sup>. Sin embargo, el espíritu de su trabajo como editor había calado muy hondo en sus discípulos, quienes pronto serían conocidos por sus propias aportaciones al estilo *Cambridge* de hacer teoría política. En este contexto, Skinner decidió dedicarse al estudio de Thomas Hobbes desafiando las advertencias de Laslett, su estimado maestro.

Peter Laslett logró demostrar que los *Dos ensayos* de Locke era una *pièces d'occasion*, un texto circunstancial, fruto de un determinado contexto histórico, cuya elaboración no respondía a una construcción teórica con base en premisas filosóficas. En cambio, mantenía que no sería posible hacer lo mismo con un autor como Hobbes, pues sus obras, aunque políticas en sumo grado, también eran edificios filosóficos donde todo —desde la teoría del Estado hasta la psicología humana— se articulaba en torno a los mismos principios rectores. Skinner no se amilanó ante las advertencias de su maestro y tomó el guante que éste le había lanzado. Fue a Chatsworth —la mansión que el Duque de Devonshire, el patrón de Hobbes, tenía en Derbyshire—, donde reside el archivo de Hobbes, y allí, para su asombro, encontró una cantidad memorable de material original y cartas que nunca habían sido estudiadas. Entre ellas, muchas mostraban a Hobbes comentando de primera mano lo que ocurría en el Parlamento inglés.

Quentin Skinner siempre ha sido identificado antes con el estudio del republica-

nismo que con la figura de Hobbes. Sin embargo, la mayor parte de su obra, así lo atestiguan su *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes* y el más reciente tercer volumen de la serie *Visions of Politics*, se los ha dedicado a la figura del polémico filósofo inglés. Sea como fuere, la virtud de este breve *El nacimiento del Estado* estriba en que condensa un período de tiempo en el que Skinner da cuenta de ambas tradiciones. Ambas son puestas sobre el tapete para comparar y percibir que «la señal más clara de que una sociedad ha entrado en posesión semiconsciente de un nuevo concepto es (...) que llega a generarse un nuevo vocabulario»<sup>14</sup>. Así vemos cómo los teóricos del republicanismo, como Maquiavelo, solamente generaron parte del cambio semántico de la palabra «Estado» en su tránsito hacia su acepción moderna, pues sólo entendían al Estado como realidad diferenciable de sus gobernantes. Sin embargo, con Hobbes, el concepto «Estado» ya porta la doblemente abstracta versión del poder público: como la *persona ficta* diferenciada tanto de los gobernantes como de los gobernados. Como dice el propio Skinner, Hobbes «anuncia el ocaso de una era en la que el concepto de poder público había sido considerado en términos más personales y carismáticos, y apunta hacia una visión más simple y más abstracta de la soberanía como propiedad de un órgano impersonal»<sup>15</sup>.

### III. *La herencia republicana y el imaginario socialista*

ANTONI DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica, 2004, 473 pp.

El día 5 de diciembre de 1790 —nos cuenta Domènech—, Robespierre arengó a la Asamblea Nacional francesa con un céle-

bre discurso en el que defendía los derechos del hombre y del ciudadano frente al sistema censitario que pretendía aplicarse a la Guardia Nacional. Dicho sistema prescribía que sólo los ciudadanos con capacidad suficiente para costearse un censo serían inscritos en la Guardia Nacional de su comuna. En cambio, Robespierre presentó un proyecto de ley alternativo en virtud del cual todos los ciudadanos mayores de 18 años serían enrolados en la Guardia Nacional con el objeto de que esas guardias sustituyesen al ejército heredado del Antiguo Régimen. Pero no contento con lo espetado, el diputado Robespierre fue más allá al añadir que todos los guardias llevarían inscrito sobre el pecho y en los estandartes la siguiente divisa: «*Libertad, igualdad, fraternidad*»<sup>16</sup>.

El problema de fondo sobre el que se articulaba las crítica que Robespierre profirió contra las ley promulgada por la cámara francesa, así como las de otros representantes históricos del ala democrático-plebeya de la revolución como Marat, no era otro que la diferenciación *de iure* entre ciudadanos «activos» —o económicamente independientes— y los ciudadanos «pasivos» —a saber, pobres—. Diferenciación que orillaba a un amplio sector de la población —pequeños artesanos, jornaleros, aprendices, criados, campesinos, etc.— a los márgenes de la *loi civil*. En este marco histórico y político, por tanto, el poder retórico de la figura del «lazo *fraternal*» radicaba en la exigencia de la elevación de todos a la condición civil de ciudadanos libres e iguales. Pero, sobre todo, implicaba sentido de cruzada frente a las relaciones de dependencia y dominación respecto al señor propias del Antiguo Régimen, en cuya concepción de lo político la imagen tradicional de la familia jugaba un papel metafórico central.

Sin embargo, el grito de «¡fraternidad!» no fue privativo del ideario político jacobino, ni tampoco perdió su poder de persuasión en los recodos de la historia

donde el eco de los discursos de Robespierre, Saint Just o Marat nunca llegó. De un lado, la feliz consigna robespierriana tenía el valor de recoger y concretar en programa político todo el acervo filosófico del ideal ilustrado de «emancipación» para aquella parte del pueblo que había sido exonerada de derechos civiles. Metáfora la de «emancipación» cuya adscripción al ámbito de lo familiar no fue gratuita. Obsérvese que el mismo Kant —admirador de Robespierre, dicho sea de paso— se erigió en hábil acuñador de metáforas que abundaban en esta línea cuando invitó a los hombres de su época a abandonar la «minoría de edad». Todas estas ideas, pues, apuntaban en la misma dirección: la abolición de las tutelas señoriales heredadas del régimen pretérito<sup>17</sup>. De otra parte, el ideario fraternizador jacobino de la democracia republicana se convirtió en la pieza clave para la ideología política del socialismo europeo en ciernes del siglo XIX. No en vano, Marx y Engels dieron habida cuenta de sus deudas para con el jacobinismo en el *Manifiesto Comunista* de 1848, en la misma época en que ambos pertenecían a la Asociación Internacional de *Demócratas Fraternos*, fundada en Londres por el obrero cartista Julian Harney.

Este libro, por tanto, persigue las flecciones históricas del concepto de *fraternidad* desde su irrupción en la escena mundial tras la Revolución Francesa de 1789 hasta su repunte en la II República Española. Para ello, el autor pasa antes por las Internacionales obreras, las revueltas bolcheviques o el ascenso al poder de Adolf Hitler en aras de interpretar el socialismo en clave republicana y con un claro objetivo: «entender la tradición socialista como terca continuadora, una y otra vez derrotada, de la pretensión democrático-fraternal de civilizar el entero ámbito de la vida social»<sup>18</sup>. De hecho, Antoni Domènech sostiene, apoyándose en abundante bibliografía, que el acceso al sufragio universal tanto de hombres como de mujeres, la caí-

da de las monarquías absolutas o la evolución misma de la democracia, de los partidos políticos y del parlamentarismo no podrían entenderse sin atender al desarrollo de los movimientos obreros socialistas —llámense anarquistas, comunistas o laboristas— y, por ende, al ideal fraternizador republicano del programa político jacobino.

Valdría la pena rescatar, a guisa de contextualización, que el libro de Domènech se inserta en una línea de trabajo que —salvando las diferencias de matiz entre los autores— pretende ver en el ocaso del republicanismo clásico y su filosofía civil la fuente ideológica de las dos grandes ideologías decimonónicas que han copado la historia de la política casi sin interrupción hasta nuestros días: el socialismo y el liberalismo. Hace algunos años ya, y por citar algún ejemplo, David Held sugirió que a partir del siglo XVIII podemos hablar con propiedad de dos tipos de republicanismo: el *protector*, de cepa clásica y dirigido fundamentalmente a la protección de los derechos y la lucha contra la corrupción; y el orientado al *desarrollo*, diametralmente opuesto al gobierno representativo y que con la obra de Rousseau abraza los principios de la democracia radical<sup>19</sup>. Sin embargo, quizás fue Hannah Arendt en su estudio clásico sobre la revolución quien mejor ilustró que las revoluciones republicanas de Norteamérica y Francia inauguraron dos tradiciones diferentes de concebir la fundametación democrática: la primera, con su celo por la libertad política, produjo una Constitución como marco común para el respeto de las libertades individuales; la segunda, más preocupada por la justicia social, convirtió la originaria lucha por la emancipación política en una lucha de clases<sup>20</sup>.

De esta guisa vemos cómo el modelo norteamericano articula con marcado acento liberal los elementos que le interesan de la tradición republicana: la preocupación por la igualdad y la libertad frente

a la corrupción política y los intereses privados, o de facción. Muy al contrario, el modelo desarrollado por Rousseau —y tomado al pie de la letra por los jacobinos— localizó su atención sobre la justicia social, la democracia radical y la *fraternidad* para convertirse, andando el tiempo,

en referencia canónica para la imaginación política del socialismo europeo como con tanto acierto nos ha recordado Antoni Domènech en su libro.

Jorge del Palacio Martín  
Universidad Autónoma de Madrid

## NOTAS

<sup>1</sup> M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of politics*, pp. 1250-1600, Cambridge, CPU, 1992. Skinner, Bock y Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, CPU, 1993.

<sup>2</sup> Q. Skinner, «Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», en G. Bock, M. Viroli y Q. Skinner (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, CPU, 1993.

<sup>3</sup> La sonrisa de Maquiavelo, *op. cit.*, p. 304.

<sup>4</sup> N. Maquiavelo, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2003, libro III, cap. 41, p. 433.

<sup>5</sup> La sonrisa de Maquiavelo, *op. cit.*, p. 302.

<sup>6</sup> Q. Skinner, «The State», en T. Ball, J. Farr, y L. Russel (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, CPU, 1989.

<sup>7</sup> Q. Skinner, *Visions of Politics* (3 vols.), Cambridge, CPU, 2002.

<sup>8</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1985, pp. 7-8.

<sup>9</sup> El nacimiento del Estado, *op. cit.*, p. 80.

<sup>10</sup> Q. Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en *History and Theory*, núm. 8, 1969, pp. 3-53. (Aquí se utilizará la versión revisada y actualizada incluida en el primer volumen del *Visions of politics*: «The Regarding Method»)

<sup>11</sup> Meaning and Understanding... *op. cit.*, p. 88

<sup>12</sup> Para ésta y las siguientes anécdotas biográficas véase: M. L. G. Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations*, Polity Press, 2002.

<sup>13</sup> J. G. A. Pocock «Quentin Skinner. The History of Politics and the Politics of History», en *Common Knowledge*, vol. 10, núm. 3, 2004, pp. 532-550.

<sup>14</sup> Los fundamentos del pensamiento político moderno, *op. cit.*, p. 8.

<sup>15</sup> El nacimiento del Estado, *op. cit.*, p. 22.

<sup>16</sup> A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, p. 12

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 21 La cita continúa: «de erradicar el despotismo heredado de la vieja *loi de famille* —el despotismo patriarcal doméstico, no menos que el despotismo del patrón sobre el trabajador—, y de erradicar el despotismo burocrático estatal heredado de la vieja *loi politique* de los Estados monárquicos absolutistas modernos».

<sup>19</sup> D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004.

## IDENTIDADES RACIONALES/IDENTIDADES NACIONALES

JOSÉ LORENZO TOMÉ: *Las identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Es un acierto por parte de Lorenzo Tomé elegir como tema en su bien articu-

lado estudio sobre Habermas la cuestión de la identidad, pues, en efecto, constituye un eje central de todo el trabajo del filósofo alemán, hasta el extremo que acaso no fuera desorbitado decir de él aquello que él mismo afirmaba respecto de Hegel: «El



problema de la identidad es el verdadero impulsor de la filosofía hegeliana». El joven Hegel ponía en la base de su quehacer teórico la experiencia de un yo moderno escindido tanto frente a la naturaleza, externa e interna como frente a la sociedad. El desencantamiento y objetivación del mundo operado por las ciencias, la naturalización y atomización de los sujetos y fragmentación de la sociedad civil, la expresión de ello en una infatuada subjetividad, exigían una superación que sólo podía venir de manos de una filosofía que primeramente encontraría su inspiración en los ejemplos de la *polis* griega y del cristianismo primitivo para posteriormente encontrarlos en el despliegue de un Espíritu que en sí mismo hallaba la fuerza para una progresiva capacidad de reconciliación y superación de los desgarramientos, siendo su encarnación en el Estado un medio capital a este fin. Desechada la solución hegeliana, su sustancialismo, su clausura en una filosofía de la conciencia y su fe en la capacidad ética, de integración por parte del Estado, que pronto sería desvelado como particularidad en su mismo marco interno, y desbordado progresivamente hacia el exterior por una extensión planetaria de las relaciones de la sociedad civil, se hacía preciso retomar la cuestión. Y esto es lo que hace Habermas, con la conciencia de que ése es el problema central de la filosofía desde Hegel, esa asunción teórica del desgarramiento de la propia época, la confrontación con la modernidad. Ni que decir tiene que la formulación habermasiana se hará en otros términos, necesariamente vinculada al aporte de las ciencias sociales. De este modo se planteaba ya en una conferencia de 1974: «¿pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?». Y en esos mismos términos es retomada pertinentemente en el metódico trabajo de Lorenzo Tomé.

Entiéndase bien, como es habitual en Habermas, se trata de examinar la cuestión

tanto en su dimensión individual como en la social, se trata de saber cómo es posible un sujeto autónomo, de estructura psíquica racional, con identidades de yo de tipo postconvencional, de estructura moral universalista al tiempo que una sociedad que corresponde a esa autonomía con un tipo de integración que ya no es meramente *sistémica* o funcional, sino *social*, con un tipo de legitimidad arraigada en la igual oportunidad de participación de todos los ciudadanos en su configuración. Habermas se mantiene fiel al planteamiento de la primera formulación de la Teoría crítica en cuanto a no deslindar la articulación de lo individual y lo colectivo, de ligar el ideal normativo de un yo autónomo, de una identidad libre de coerción a la existencia de una sociedad emancipada, si bien, como es sabido, no compartiría ni la tesis del fin del individualismo ni la perspectiva de un todo social administrado según el imperio omniabarcante de una razón meramente instrumental. Que en su pretensión de evitar el excesivo negativismo de los maestros, el filo de la crítica quede un tanto mellado es *quaestio disputata*. Habermas se empejará en rastrear los potenciales posibilitadores de tal ideal en su arraigo en estructuras objetivas, histórico-sociales, en procesos de socialización constitutivos del individuo, en complejos institucionales y espacios públicos. Toda su obra, especialmente desde *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) a los trabajos recogidos en *La constelación postnacional* (1998) o *Tiempo de transiciones* (2001) — sin olvidar, aun cuando no encaje en esta periodización, su temprana *Historia y crítica de la opinión pública* (1963)—, podrían leerse con este hilo conductor, responde a ese proyecto. Que formulado de otro modo no es otro que el de buena parte de la sociología, a saber: cómo es posible una sociedad moderna sin *anomia*. En ese empeño la oposición conceptual entre *sistema* y *mundo de la vida* jugará un papel tan central como polémico. En el ámbito

no bien definido del mundo de la vida se harían arraigar los potenciales de una distinta racionalidad, la comunicativa, que representan un tenso límite a la tendencia invasiva de la racionalidad instrumental y estratégica, de las esferas sistémicas de la economía y del Estado movidas respectivamente por los medios del dinero y el poder. Tratar de comprender la sociedad moderna desde este conflicto permitiría evitar la clausura de diagnósticos como el de «mundo totalmente administrado» y las vías reductoras de los modelos de racionalidad que confluirían en dar por agotado el proyecto ilustrado, pero también vías más reconciliadas con lo existente, como la de Niklas Luhmann que no reconocería otra integración que la sistémica. Habermas no cree haya que optar entre el ideal normativo y los componentes irremediables que conlleva la modernidad en cuanto a disociación de esferas, individuación, fragmentación de toda totalidad ética, etc. El reto consistirá en no dimitir de los rasgos inherentes a una sociedad compleja en la apuesta por el despliegue de los potenciales emancipatorios. En la opción por lo segundo el mismo Marx, a pesar de todo su historicismo evolutivo, vendría a poner en cuestión lo primero. Los intentos de diagnosticar los males de la sociedad contemporánea desde la categoría de *alienación*, con toda su proyección globalizante y reductora desde el espacio de la producción no dejarían de estar vinculados a un ideal de vida premoderna, ya orientado en clave aristotélica (ideal de praxis: creatividad del trabajo) ya en clave hegeliana (totalidad ética) con todo su sustancialismo unificador. Lo que verdaderamente puede dar cuenta de las patologías de la sociedad moderna a ojos de Habermas es la *colonización del mundo de la vida* por la lógica imperante en el ámbito del sistema, el menoscabo de la integración social sustituida por otra de carácter funcional.

El problema de este enfoque es que la rígida delimitación de ámbitos difícilmen-

te puede dar cuenta de una realidad empírica más polimorfa, en la que las lógicas se entreveran y no son claramente deslindables. El modelo no parece que acierte totalmente en la determinación de la génesis de las patologías, ni proporcione un criterio claro que permita saber hasta dónde es admisible la presencia de una racionalidad u otra. No parece que las lógicas estratégicas presentes también en medios correspondientes al mundo de la vida, relaciones personales, familia, culturales haya que entenderlas necesariamente como efecto de las esferas regidas por los medios del dinero y del poder, y no también como algo de carácter endógeno. Seguramente una concepción reductora del poder, o un concepto de sujeto excesivamente racionalista, deudor del cognitivism, contribuya a verlo de ese modo. Por otro lado, el modelo induciría a una actitud demasiado respetuosa con el imperio de la lógica sistémica en las esferas teóricamente específicas y, por ende, a condenar todo intento de reforma estructural como una indebida invasión de formas propias del mundo de la vida, o en términos weberianos, de intromisión de una lógica material. Si estamos en lo cierto podríamos decir que si el error de unos radicaría en una proyección totalizante hecha desde el mundo de la vida, el de Habermas vendría a ser el de una compartimentación excesiva en la que «el reino de la necesidad» quedaría imposibilitado de una crítica desde dentro, su problema quedaría ubicado en su extralimitación. Esto es lo que habría que pagar según tal enfoque si no se quiere arruinar la modernidad por desconocer cuáles han de ser las fronteras del «reino de la libertad».

Sea como fuere, el caso es que para Habermas la amenaza de fondo para la consecución de una identidad individual autónoma, y colectiva de naturaleza auténticamente democrática, vendría dada por esa vulnerabilidad de los ámbitos originariamente regidos por una racionalidad

comunicativa. Una identidad que en cualquier caso ya no puede darse de forma compacta, sustancialmente unificada en torno a alguna imagen del mundo, o, como diría Rawls, doctrina comprensiva, como ocurría en las sociedades premodernas. La propia *racionalización del mundo de la vida*, en los planos de la cultura, de lo social y de la personalidad, habría favorecido la emergencia de estructuras morales de carácter universalista, y demandaría del derecho estructuras acordes; a la autolegislación moral habrá de corresponderle una autolegislación colectiva, esto es, una formación democrática de la opinión y de la voluntad. La identidad ya sólo podrá proceder de la objetivación de condiciones formales, de igual oportunidad de participación en los procesos de aprendizaje, de formación, de decisión. La identidad, tanto individual como colectiva sólo puede adoptar una naturaleza *comunicativa*. En el denominado *principio del discurso*, que fundamentaría la validez de las normas en su asentimiento por los afectados, participantes en discursos racionales, vendrían a anudarse como concreciones suyas el *principio moral* y el *principio democrático*. Como afirma Lorenzo Tomé, «la autonomía moral individual es inseparable de la formación democrática de la voluntad». Sería precisamente al *derecho* a quien correspondería el papel de domeñar los imperativos sistémicos, de trasladar al ámbito de la administración las pautas procedentes de los espacios comunicativos, de mediar, pues, entre el mundo de la vida y los medios del poder y del dinero. En el nivel abstracto del derecho radicaría igualmente el factor central de integración en las sociedades complejas, cuya pluralidad no admite ya ningún esencialismo cohesionador. Al menos así se plantea desde *Facticidad y validez*, puesto que una percepción más crítica centrada en el fenómeno de la *juridificación* debido a sus efectos cosificantes se había mantenido en *Teoría de la acción comunicativa*. En los

escritos posteriores a la construcción de su teoría discursiva del derecho, Habermas tenderá, al hilo de sus polémicas con los comunitaristas, de su contraposición al nacionalismo, a hacer hincapié en la *cultura política* como el elemento de verdadera cohesión, frente a todo intento de elevar una cultura particular, incluso la mayoritaria a elemento estructurante de la vida pública u otorgador de legitimidad. En esos escritos (*La inclusión del otro*; *La constelación postnacional*) se detecta un concepto más amplio de política, en el que se recupera una cierta dimensión arendtiana (deliberación, comunicación), pues, hasta ese momento, lo político aparecía nucleado en lo relativo a la administración, al Estado, y, en consecuencia, remitido a su dimensión instrumental, de funcionalización del derecho, etc.

Lorenzo Tomé muestra una especial atención a esta polémica frente a multiculturalistas, comunitaristas o nacionalistas. Podría decirse que la detallada argumentación que despliega a lo largo de su estudio tiene como acicate de fondo el responder definitivamente a todo intento de propuesta esencialista de la identidad, como de hecho es la que encarna en particular el nacionalismo. La exposición cuidadosa y conceptualmente bien articulada de los tres planos, social, moral y político constitutivos de la identidad, a través de los que sigue desde un punto de vista más sistemático que evolutivo el conjunto de la obra habermasiana, servirán de fundamentación de fondo a la parte última de su trabajo, en la que se ocupa de las identidades nacionales. Entonces, la cuestión central acerca de la posibilidad de una identidad racional en las sociedades complejas, contestada ya en la figura de las *identidades comunicativas*, se transforma en la relativa al encaje de la identidad nacional en tal categoría; o en la pregunta por lo que pueda «aportar a la racionalización y democratización de las sociedades». La respuesta no puede ser sino negativa. En un contexto moderno de

lingüístización de toda tradición, de autoconstitución reflexiva de lo que nos define, de cuestionamiento de las «evidencias culturales», de pluralismo en todos los órdenes, de actuación sobre sí de una sociedad que se autointerpreta en espacios intersubjetivos, etc., la integración sólo puede darse en los niveles abstractos antes señalados del derecho y la cultura política común, cuyo universalismo es el único que puede permitir el despliegue de las diversas formas de vida. Ni la por lo demás necesaria protección de los contextos vitales particulares en los que se socializan los individuos puede convertirse en una coraza inmutable que oprima la libre opción existencial individual, ni el arraigo en la moti-

vante eticidad de los principios normativos colectivos habrá de conculcar en un sentido reductivo la universalidad de los mismos. Queda excluida, pues, la proyección de lo étnico-cultural sobre lo político, o la reducción de éste, incluso en las formulaciones más débiles del nacionalismo, a un elemento meramente *expresivo* de algo ya dado previamente. En definitiva, como viene a concluir consistentemente Lorenzo Tomé, el tipo de identidad inserto en las diversas concepciones del nacionalismo caminaría en sentido inverso a lo que Wellmer denominaba la «gramática profunda del discurso democrático moderno».

Jorge Álvarez Yáñez

## PROS Y CONTRAS DE LA GLOBALIZACIÓN

F. FERNÁNDEZ BUEY: *Guía para una globalización alternativa*, Barcelona, Ediciones B Grupo Zeta, 2004,

Este libro cumple una función necesaria en el ámbito de la literatura sobre ética aplicada, a saber: ofrece una presentación comprometida de lo que hoy en día comporta el debate entre partidarios del proceso de globalización y críticos antiglobalización, donde los defensores de esta última postura se autodenominan desde hace un tiempo y por iniciativa oficializada del Foro Social Mundial y de algunos grupos italianos «movimiento alterglobalizador», reclamando una etiqueta que responda a sus planteamientos positivos. Sus tesis no se definen exclusivamente por oposición a toda globalización *tout court*, sino que, y casi huelga decirlo, aceptarían un proceso de globalización social siempre que no comportara violar los mínimos de justicia

distributiva, sostenibilidad ecológica y respeto a la diversidad cultural. Me consta que el autor de este libro dispone de buenas razones para pensar que el talante analítico debe completarse de un modo u otro con el talante crítico activo, rebelde contra las medidas sociales no equitativas. Ante las situaciones de falta de equidad algunos sectores ciudadanos e intelectuales se limitan a mirar hacia otro lado o, en el mejor de los casos, miran de frente y se lavan cínicamente las manos. Son actos que responden habitualmente a estados mentales de creencia desiderativa o que se dejan convencer por el casi siempre eficiente *ad baculum*, como ya he explicado en algún otro lugar, y que simplemente son cómplices de las actividades de las instituciones patrocinadoras de desigualdades sociales y solventables desajustes ecológicos. Valgan los siguientes casos a modo de ejemplo: la existencia de ciudadanos en situación de pobreza absoluta, el denominado «abismo

10/90» en investigación biomédica, el mantenimiento de la Deuda Externa de los países infradesarrollados o la falta de desarrollo ecológico sustentable para nuestros principales pulmones ambientales como la selva amazónica.

Y es que si hay algún sector filosófico en el que debemos evitar que los árboles nos impidan ver el bosque es en filosofía política, un ámbito epistémico que, para decirlo aristotélicamente, no busca el conocimiento por el conocimiento, sino el conocimiento para la acción. Sin una descripción y evaluación panorámicas es fácil caer en las inmorales trampas analíticas políticamente correctas; con ellas el análisis puede cumplir después su plena función instrumental.

El texto se organiza en cinco capítulos, precedidos por una introducción alegórica sobre el actual estado de cosas político y social, con ese deje cómico-sarcástico y esa peculiar manera sigilosa y calmada de la que se sirve Fernández Buey para subrayar con mayor intensidad los sucesos más merecedores de reflexión circunspecta. En ese tono dice: «La libertad de mercado permite traficar con armas automáticas, pero no permite traficar con drogas que no hayan sido permitidas previamente por la libertad de mercado.» La elección de la presentación alegórica no es gratuita: permite al autor denunciar los maniqueísmos interesados donde la etiqueta «racional» se coloca en el lado del bueno o bendecido por las prerrogativas del poder y la de «fundamentalista» en el del malo.

Como era de prever, Fernández Buey debe encarar en el primer capítulo la acusación fácil contra el movimiento alterglobalizador (o «movimiento de movimientos», como lo denomina siguiendo el reciente bautismo de sus adeptos) según la cual éste es antimarxista o antisocialista, dado que Marx predijo la mundialización del capital. Debería ser obvio que Marx lo predijo, pero que no lo aprobaba, alega Fernández Buey, y es que creer lo contra-

rio sería una obvia falacia naturalista. Son muchos los sectores que insisten en tildar de utópicos a quienes se empeñan en desarmar este proceso de desigualdad global que se va consolidando, pero olvidan que, o bien la utopía nunca ha sido esgrimida por las capas sociales más favorecidas o bien sigue tan vigente como antes, incluso en textos de relevancia teórica como los del marxismo analítico de Elster, Wright o Cohen. Y aún más, hablar de utopía premarxista en este contexto puede interpretarse como un gesto cínico de desdén hacia la encomiable actividad de protesta, no sólo de quienes combaten esas desigualdades en los foros sociales mediante la palabra oral o escrita, sino de quienes lo hacen mediante una acción de voluntariado anónima, directa y cotidiana. Lo de menos son las palabras: que las respectivas extensiones de los términos «proletariado» o «patrón» sean vacías en el siglo XXI no afecta en lo más mínimo al problema ético y social que parte de constatar la falta de equidad debida a la existencia de numerosas bolsas de pobreza y de privación del ejercicio de derechos ciudadanos en distintas sociedades. La carencia léxica se solventa utilizando otros términos, como «desfavorecidos sociales» o, como prefiere Fernández Buey, simplemente, «los de abajo»; la carencia ética no es tan fácil de erradicar.

Es en el segundo capítulo donde presenta la historia del movimiento alterglobalizador, insistiendo en que el ecumenismo o vocación globalizadora es una exigencia del mismo III Foro Social Mundial, como se advierte en la propuesta de celebrar en la India la siguiente reunión y que así se alcance mayor participación de los trabajadores y campesinos de Asia y África. Más tarde, en el capítulo tercero nos pone al día de las tesis básicas de los Foros Sociales Mundiales, especialmente el de Porto Alegre de 2003. Vale la pena que el lector medio acceda a una visión organizada, no atomizada periodística-

mente, acerca de las propuestas más recientes contra la globalización neoliberal. Así, por citar un solo caso, expone las sugerencias de ATTAC sobre la conveniencia de que la ONU (reformada para representar a todos los países pobres) recaude la tasa Tobin o la variante Spahn, así como las propuestas de Van Parijs y Van der Veen de un subsidio universal que maximice mínimos, aunque, claro está, deban ser refinadas para evitar situaciones de parasitismo social.

El cuarto capítulo sobre desobediencia civil intenta centrar el sentido del término en un marco de protesta no-violenta ante las legislaciones injustas, al estilo de autores como Einstein, Russell o Gandhi, aunque Fernández Buey recuerda que, según este último, ser honesto es todavía más importante que ser pacífico. La desobediencia civil, que se sitúa paradigmáticamente entre los mecanismos de reprobación activa contra la guerra de Vietnam, no excluye posiciones religiosas, como ejemplifica el caso de Tolstoi, ya que no hay que olvidar que disponemos de excelentes casos de desobediencia civil entre los miembros de la heterodoxia cristiana de los tiempos de las catacumbas.

Fernández Buey justifica sin ambigüedades por qué, en los casos de desobediencias terroristas, generar leyes *ad hoc* es un

error político que conlleva lo que denomina «una réplica infinita». Creo entender que su metaética es o deontologista o utilitarista de la regla, de modo que considera un *sine qua non* del buen funcionamiento cívico que las normativas más directamente vinculadas con derechos básicos no sean violadas alegando situaciones de excepción, so pena de retroceder a las sociedades en las que no era vigente el tan valioso *habeas corpus*.

En el quinto capítulo argumenta a favor de una democracia real, no simplemente políticamente correcta o de escape, y en ello se alinea con autores como Chomsky, así como con los clásicos Dewey o Kelsen, que solicitaban algo más que una democracia procedimental, esa máquina bien engrasada que tan sólo nos solicita asistir convenientemente a actos electorales periódicos y episódicos. Para alcanzar esa verdadera democracia participativa —ya que sí sería utópico exigir la ateniense democracia participativa directa— defiende tesis que contemplan la posibilidad de superar las fronteras marcadas por los actuales partidos políticos en pro de una actividad prepolítica de democracia local realmente deliberativa.

Montserrat Bordes

Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

## LA FE EN DIOS Y LA REALIDAD DEL MAL

MANUEL FRAIJÓ: *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Después de leer el libro de Manuel Fraijó, me pregunto qué prima en él, ¿la visión del teólogo o la del filósofo? Entiendo que el teólogo estudia el fenómeno religioso des-

de dentro, sin concesiones previas a ningún tipo de duda metódica o de escepticismo sistemático, que son perspectivas, en principio, más propias del filósofo. Es difícil concebir a un teólogo no creyente, pero no hay inconveniente en que el filósofo lo sea o, cuando menos, ponga más radicalmente en cuestión no ya la fe misma, sino aspec-

tos fundamentales de la doctrina que es objeto de creencia. Confieso que no sé si lo que digo es un prejuicio o hay razones legítimas para afirmarlo. Sea como sea, la impresión más general que me ha producido el interesante libro que comento es que en él se está defendiendo una religión —un cristianismo, a ser exactos— que no renuncia a ninguna de sus mayúsculas: Dios, la Transcendencia, la Escatología, la Resurrección. Un cristianismo «sin recortes».

No digo con este comienzo que no haya atisbo de duda en el texto de Fraijó. El tema que lo transita es la realidad del mal, el mayor problema de una religión monoteísta que afirma no sólo la bondad sino la omnipotencia de su Dios. ¿Es posible salvar a la omnipotencia divina de la realidad evidente del mal? Las guerras, los campos de concentración, las torturas, las enfermedades, las catástrofes naturales, la muerte, en fin, son enigmas que el cristianismo no puede eludir. De hecho, la historia del cristianismo es toda ella «una profunda meditación sobre el mal». Un mal de cuya autoría no se responsabiliza a Dios —el Dios del judeocristianismo no es un Dios cruel—, pero que pone seriamente en cuestión la, por otra parte, irrenunciable omnipotencia divina. Ante Auschwitz, las masacres terroristas y las guerras de todo orden, la realidad de un ser omnipotente que haga que el bien triunfe sobre el mal pierde toda credibilidad. Si Dios no fuera omnipotente, explica Fraijó, la bondad de Dios no estaría en entredicho. En tal caso, posiblemente, no llegaríamos a entender qué tipo de bondad es la que permite a un ser supremo estar ausente de los grandes desastres y tolerar que el mal triunfe sobre el bien, pero podríamos responder diciendo que no es que no puede, sino que *no quiere* intervenir en ellos. Sería un Dios caprichoso, incomprensible para la inteligencia humana. Un Dios como el de Occam, distante y extraño a lo humano. Sería, no obstante, el único Dios cuyo poder absoluto no se vendería abajo por la

reiterada presencia del mal en el mundo. Y si no se le puede pedir al cristianismo que renuncie a la omnipotencia de Dios, ¿cómo justificamos ese poder sin límites ante un mal a todas luces —o a nuestras luces— irredimible?

La respuesta a la pregunta oscila entre dos extremos. Uno de ellos es el que acabo de mencionar: la renuncia a entender dicha omnipotencia y, en consecuencia, la negación de un sentido último y salvador de la existencia humana. El otro es la esperanza en un futuro auténticamente redentor. Fraijó apuesta sin vacilar —mejor, con la seguridad que da la creencia— por la segunda respuesta, la opción escatológica. Se basa en constataciones avaladas por su exhaustivo conocimiento de las fuentes teológicas según las cuales la idea de la omnipotencia, en la Biblia, «es la constatación de una esperanza, un anhelo». Dicho de otra forma —y sigo citándole—, el cristianismo «es una permanente cita con el futuro». Si la omnipotencia divina no se manifiesta en nuestra realidad es porque el poder de Dios es de otro mundo. Para decirlo con total claridad, cualquier recorte a la esperanza de salvación significaría una «rebaja» que el cristianismo no puede permitirse.

La esperanza escatológica no es otra cosa que la fe en la Resurrección de los muertos, una cuestión que, como se explica en el libro, entra en la doctrina cristiana en el siglo II, precisamente para hacer justicia a las víctimas del tirano Antíoco IV. Reconoce Fraijó que la filosofía no se siente especialmente cómoda con el concepto de resurrección. En su lugar, prefiere hablar de la inmortalidad del alma, una idea que cuenta con un discurso que tiene hitos célebres en la filosofía, desde Platón hasta Walter Benjamin. Pero a nuestro autor le gusta más seguir hablando de resurrección para poner de manifiesto, quizá de una forma menos equívoca, que la esperanza en un final distinto, en «lo totalmente otro», no es sustituible por una

esperanza más difusa. Y va más lejos. De algún modo rechaza las distintas teorías en torno a los fundamentos empíricos de la resurrección, que han llenado páginas y páginas de los tratados de teología. Ni las apariciones de Jesús ni la tumba vacía ni el testimonio de Pablo son pruebas necesarias. No lo son porque de lo que estamos hablando es de una «seguridad pascual sin garantías». Siguiendo a Schillebeeckx, hay que afirmar que la fe en la resurrección es una promesa, una profecía. Quizá algo más parecido a una apuesta irrenunciable. Pero una apuesta, ¿no requiere pruebas?

Fraijó matiza, y sostiene que «las pruebas de la existencia de Dios no demuestran que Dios exista, sino que el hombre lo necesita radicalmente». Son pruebas que delatan la indigencia y el vacío en que se encuentra una existencia a menudo amenazada y socavada por el sufrimiento. «Sin Dios y la inmortalidad no hay forma de hacer justicia a los hombres», no hay forma de responder a las víctimas. Hay aquí un interesante punto de vista en el que quiero detenerme. En el capítulo titulado «Realidad de Dios y drama del hombre», Fraijó analiza los distintos argumentos de la filosofía contra la existencia de Dios. Los siglos XIX y XX han sido prolíficos en ellos: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Camus. Pero no es ése el terreno en el que piensa que hay que moverse para explicar lo que separa al religioso del ateo. Considerar que el ateo sencillamente no cree que Dios pueda existir porque las pruebas aducidas de su existencia no son suficientemente convincentes es, tal vez, una apreciación demasiado simple de algo que requiere otro tipo de fundamento. En realidad, piensa Fraijó, lo que conduce al hombre a la religión es una necesidad más existencial: la que deriva de la falta de resignación frente a la muerte. El religioso no va en busca de algo que le demuestre que Dios existe. Va en busca de algo que pueda dar sentido al sufrimiento y a la des-

trucción. Así, en lugar de una teología que aporte pruebas, se opta por una teología que aporte esperanza, ya que es esa teología la que puede superar la imposibilidad del ateísmo de dar una respuesta positiva al sentido de la historia y de la vida humana. ¿Qué separa a la religión del ateísmo? No tanto la afirmación o negación de la existencia de Dios, como la esperanza o desesperanza en un final redentor que, por supuesto, presupone a Dios.

De esta forma, Fraijó piensa que la buena teología no es la que trata de convencer de que Dios existe, sino la que se mantiene en la mera pregunta: ¿dónde está Dios? Es la incógnita que nace, al mismo tiempo, del reconocimiento del mal y de la negativa a resignarse a que el mal siga eternamente, sin atisbos de un final feliz que lo compense. De ahí que, en la línea marcada por Horkheimer, se recalque que la política no puede prescindir de la teología. Sabemos que ninguna política podrá acabar con las injusticias, ninguna podrá dar satisfacción a las injusticias pasadas. La teología, en cambio, es la esperanza de que las injusticias no permanezcan para siempre; la esperanza, de nuevo, en la resurrección de los muertos.

Al pasar de las pruebas a la esperanza escatológica, la pregunta por Dios se vuelve antropológica. La alimenta el deseo de resolver lo que la humanidad sola no podrá resolver nunca. Hemos ido —dice Fraijó— de la teología revelada a la filosofía de la religión pasando por la teología natural. Aquí es, tal vez, donde el teólogo Fraijó cede ante el filósofo. O, mejor, el teólogo renuncia a quedarse anclado en el confort y la seguridad que proporciona la teología revelada. Dios está ahí, pero no tanto como un Ser que se ha revelado y cuya existencia deba ser demostrada mediante pruebas, sino como el objeto de una interpelación que sólo la fe en la escatología puede dar por cerrada. No es la perfección del Ser más perfecto —como en la prueba de San Anselmo— la que da razón de su existencia. Es, por el contrario,



la imperfección radical y sin solución de este mundo la que clama por la existencia de una Trascendencia suma que haga justicia, pues «sin Dios y la inmortalidad no hay forma de hacer justicia a los muertos».

Dos capítulos del libro de Fraijó están dedicados a reflexionar sobre la figura de Jesús: «Jesús y la libertad» y «El compromiso de Jesús con la sociedad». Parece que se apartan del tema nuclear, pero no es así. Sólo la modestia lleva a su autor a añadir al título del libro: «y otros ensayos». Los dos capítulos mencionados, en efecto, no hacen sino rubricar la teoría de la esperanza escatológica que, como vengo diciendo, articula todo el libro. Se nos dice que la libertad de Jesús más específica y más interesante es la que se refleja «en sus omisiones», porque es la libertad que lo distingue como *vere homo*, más allá de las disquisiciones sobre si fue o no *vere Deus*. De igual modo, el mensaje social de Jesús se desglosa en dos invitaciones: a) la invitación a repartir, a hacer justicia y amar al prójimo; b) la invitación a la esperanza como compromiso con la sociedad. La primera invitación se quedaría coja sin la segunda, de acuerdo con la cual el cristianismo nos ha dado su «palabra de honor» de que existe otra vida. Es una expresión de Léon Bloy en la que Fraijó se recrea y la contrapone a la trascendencia sin Trascendencia de Ernest Bloch.

Vuelvo al comienzo. La insistencia en la esperanza escatológica, la fe en la Resurrección, para ser más claros, es lo que me ha llevado a formular la duda con la que empezaba este comentario: ¿Fraijó habla más como teólogo o como filósofo? El abandono de toda esperanza, de Camus o de Javier Muguerza —a quien está dedicado el primer capítulo—, no convencer a nuestro autor. No cree que el teólogo pueda admitir que el fin escatológico de la historia se deje en «puntos suspensivos»: la teología está para dar una respuesta, no científica, sino exclusivamente teológica: Dios estuvo en el principio y estará tam-

bién al final. Estudioso de Wolfhart Panenber, Fraijó asimila y aplaude una de las ideas claves de dicho teólogo, según la cual «la forma de ser de Dios es el futuro», Dios tiene que acreditarse en la historia.

Creo que entiendo bien lo que Fraijó propone. Sólo hace falta fe —fe y esperanza— para suscribirlo. Sería bueno poder hacerlo. Entiendo que, sin otro mundo, Dios se desmorona, porque no nos queda nadie que pueda ajustar cuentas con éste, como el todopoderoso puede hacerlo. Entiendo también que el ateísmo cierra la pregunta por el sentido de la historia y la convierte en pregunta inútil, al revés que el cristianismo que, por lo menos, la deja abierta. Ante la alternativa entre asumir un cristianismo sin recortes o abrazar el ateísmo sin más, se me ocurre que puede haber una tercera vía, la cual adolecerá de los defectos de todas las terceras vías, que no son ni carne ni pescado. Es la de la inmanencia. Una vía que nos obligaría a renunciar al individualismo y a confiar en que nos redima el futuro de los otros, de los que nos seguirán. Tal futuro no será nunca perfecto ni totalmente otro, pero puede ser mejor que el presente. Puede recoger los frutos no sólo del mal, sino del bien que, aunque escaso, también ha tenido sus ejemplos, y esperamos que siga dándose entre los humanos. La esperanza escatológica, que sería sin duda la más deseable, recae, a mi juicio, en la visión de un Dios «tapa agujeros», que fue rechazada por Bonhoeffer. La salvación no trascendente, por el contrario, es spinozista, absorbe al individuo en el todo, pero si ese todo acaba corrigiendo por lo menos algunas injusticias flagrantes, no deja de expresar un cierto sentido que incluso compensaría, hasta cierto punto, el sufrimiento pasado. Lo que me temo es que dicha opción constituya un cristianismo con demasiadas rebajas.

Victoria Camps  
Universidad Autónoma de Barcelona

NAVES VARADAS EN WALDEN:  
EL CLÁSICO DE THOREAU EN CASTELLANO

HENRY DAVID THOREAU: *Walden*, Edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Madrid, Cátedra, 2005, 357 pp.

*Walden* lleva casi un siglo entre nosotros, y hay quienes, como el escritor vasco Ramiro Pinilla, todavía lo consideran como su Biblia, su libro de cabecera<sup>1</sup>. La primera versión española de este clásico de Thoreau data de abril de 1907, cuando se tradujo su capítulo *Solitude* en el segundo número de *Renacimiento*, una revista publicada en Madrid. Antonio Machado, colaborador habitual a la sazón, escribió para ese mismo número una reseña en la que recomendaba a todos los «intelectuales españoles» la lectura de *Walden* como la obra maestra de un «intelectual que soñó como latino y como sajón puso en práctica su sueño»<sup>2</sup>. *Theoria cum praxi*, pues.

Tras aquella primera y parcial versión, en estos noventa y ocho años *Walden* ha seguido contando con lectores españoles y se han sucedido las ediciones, pero, como se lee en la última, «una generación abandona las empresas de otra como naves varadas» (p. 68)<sup>3</sup>. Lo mismo podría decirse acerca de las sucesivas generaciones de traductores de *Walden*, que se han acercado al libro desde presupuestos muy diversos y a menudo divergentes. Pero antes de entrar en esa historia quizá debiéramos decir unas palabras sobre la relevancia filosófica de la obra en sí.

En su estudio *The Senses of Walden*, Stanley Cavell pone la obra de Thoreau a la misma altura que el *Leviatán* de Hobbes o el *Segundo ensayo* de Locke, y describe *Walden* como un tratado de educación política —de educación para la pertenencia

a una comunidad— que sitúa la autoridad última en los ciudadanos y los describe como «vecinos»; paradójicamente, señala Cavell, la enseñanza final de *Walden* es que la educación cívica es una educación para la soledad, una conclusión que agrada tanto a Rousseau como a Nietzsche<sup>4</sup>.

La *Routledge Encyclopedia of Philosophy* destaca la influencia de Thoreau, junto con Emerson, en filósofos posteriores como James o Dewey. En otra entrada de esta enciclopedia, se señala que la relación de Thoreau con la filosofía va más allá de su apropiación de temas procedentes de Platón, Kant, Emerson y diversas fuentes orientales; siguiendo a Cavell, puede decirse que en su labor como escritor Thoreau se debate con el problema filosófico de cómo la escritura busca sus propios fundamentos, de cómo el lenguaje puede ser verdadero al mismo tiempo que contingente («volátil», diría Thoreau)<sup>5</sup>. Según Stephen Mulhall, Cavell toma de Emerson y Thoreau una concepción de la mente atrapada entre el escepticismo y su superación, pero Cavell no sólo ha relacionado a Thoreau con Kant, sino también con Heidegger: *Walden* y *Ser y tiempo* comparten un diagnóstico de la «hablilla» [*Gerede*] propia de la constitución social del ser humano, y sus autores comparten el interés por unir los conceptos de naturaleza y habitación.

Por otro lado, Thoreau representa un nuevo modo de apreciación estética de la naturaleza que alcanzó su expresión clásica a finales del siglo XIX en la obra del naturalista norteamericano John Muir. (Muir consideraba a toda la naturaleza, especialmente la salvaje, como estéticamente bella, hallando fealdad sólo allí donde la naturaleza era sometida a la dominación humana.) Estas ideas influye-

ron en gran medida el movimiento de conservación de la naturaleza norteamericano y continúan conformando la apreciación estética de la naturaleza del ecologismo contemporáneo. En un momento en el que todavía se defendía la doctrina de la generación espontánea, Thoreau también fue una de las primeras personas en leer y defender a Darwin en los EEUU. Sus contemporáneos le consideraban ante todo un naturalista, y sólo después, con la publicación póstuma de su diario, comenzó a crecer su reputación como escritor. La palabra *ecología* se acuñó cuatro años después de su muerte, y aunque hoy Thoreau es uno de los maestros indiscutibles de la literatura norteamericana, su concepto de «lo salvaje» fue recogido inicialmente por pioneros del conservacionismo y la ética ambiental como Muir y Aldo Leopold.

En su país hay cierta tendencia a convertir al autor de *Walden* en «San Thoreau de Concord», una especie de Francisco de Asís a quien todos, desde Bill Clinton hasta el músico Don Henley, han tratado de reclutar para sus campañas. Sus textos son a menudo oscuros, más literarios que sistemáticos, y siguen siendo objeto de encendido debate. Por ejemplo, tras las primeras semanas de la invasión de Irak, hubo quien condenó la confusión presente en las protestas contra la guerra por perpetuar la idea de que Thoreau era un pacifista. Puede que Thoreau no fuese un pacifista radical, algo que ni siquiera Gandhi fue, pero eso no quiere decir que no estuviese en contra de todas las guerras que conoció (exceptuando quizá la guerra de Secesión, ya al final de su vida). Más bien, y en un mundo que ya comenzaba a ser dirigido por el mercado, la actitud de Thoreau fue la de meter una cuña ética en su mecanismo, recordándonos lo que Javier Muguerza ha llamado el *imperativo de la disidencia*: porque hay cosas que no pueden ser sometidas a referéndum, los individuos están legitimados para resistirse pacífica y creativamente a cualquier mayoría que

atente contra sus libertades. Como Fernando Savater ha escrito en alguna ocasión, la conciencia de cada cual siempre guardará su opción libre de asentimiento o discrepancia ante la ley de todos; la desobediencia civil de Thoreau representa ejemplarmente ese primado de la autonomía moral.

Volviendo al libro que nos ocupa, traducir *Walden* del original de 1854 a otro idioma es una empresa difícil, si no desesperada, porque el inglés de Thoreau es conciso en la referencia pero denso en el sentido. Por otro lado, el intento de importar la flora y fauna de Nueva Inglaterra a otras orillas trae consigo enigmas aparentemente irresolubles: si los *pouts* de *Walden* han de traducirse como «fanecas», como mantienen los traductores anteriores, o como «abadejos», según los actuales, o en qué clase de fruta silvestre haya de convertirse la americana *huckleberry*, la baya favorita de Thoreau.

Era de esperar que una nueva edición de *Walden* corrigiese algunos errores y omisiones de las anteriores, y ésta así lo hace, además de ofrecer un buen esbozo biográfico y una bibliografía más que pasable. Los dos ensayos que componen la introducción son instructivos a la vez que sugerentes, y la traducción tiene un grado de legibilidad muy superior a la de sus antecesoras, aunque en algún pasaje pueda pecar de literal en exceso<sup>6</sup>. Siguiendo el consejo de Emerson de «mantener una relación original con el universo», tal vez los editores hayan decidido mantener una relación original con *Walden*, optando por un acercamiento en línea recta, traduciendo directamente del texto original sin dejarse influir por versiones anteriores.

El resultado final es un *Walden* bastante urbano y muy poco castizo. Para conseguirlo se ha arriesgado en la traducción, vertiendo *town*, *city* y *village* indistintamente por «ciudad» (pp. 62, 65, 87), y optando por «escolar» para traducir *scholar* (pp. 43, 71)<sup>7</sup>. Pero no olvidemos que, si bien *garden* puede traducirse por «jar-

dín» (p. 132), lo que los Thoreau cultivaban en su casa se parecía más a un huerto con patatas y melones. No deberíamos hacer a Thoreau más semejante a nosotros de lo que realmente era: su mundo anticipaba el nuestro, pero era radicalmente distinto en aspectos tan centrales como la muerte, la religión o el sexo. Un mundo que hoy nos parecería extraño y hasta hostil, en el que la esclavitud era legal y no existía vacuna para el tétanos.

A la hora de interpretar ese mundo, y aunque sea razonable esperar diferencias y hasta desacuerdos entre los sucesivos editores, la ventaja de cada nueva edición de *Walden* es que puede partir de las anteriores y, dando crédito a la fuente cuando proceda, transmitir y aumentar el caudal de notas que hacen comprensible el texto a lectores que no comparten su contexto histórico y cultural<sup>8</sup>. A este respecto, se echa de menos alguna nota a pie de página a la hora de afrontar las citas eruditas y los numerosos juegos de palabras de Thoreau (pp. 139, 151, 202, 270, 336)<sup>9</sup>.

Tal vez lo que deba hacer el lector serio sea leer *Walden* en el original, pues la peor edición inglesa superará siempre a la mejor traducción. Es un ejercicio más costoso, pero «un noble ejercicio» (p. 147). No cabe duda de que Thoreau incluía a su propia obra entre esos «verdaderos

libros», tan exigentes como fructíferos, que requieren el estudio deliberado en su propia lengua, amén de «un espíritu verdadero» y comprometido en la aventura de leer y escribir. El narrador de *Walden* reconoce que con su escritura su «propia vida se convertía en una diversión y no dejaba de ser una novela» (p. 158), una confesión que en el original inglés admite más de un sentido: Thoreau, que no leía novelas, se toma ciertas libertades con su relato pero no lo vuelve novelesco (es decir, predecible), de modo que el resultado resulta novedoso hasta para él mismo.

Con todo, y gracias a ese «vigor matutino» (p. 144) tan suyo, éste seguirá siendo un libro «inefablemente saludable, rico y sabio» (p. 172) al margen del texto en que sea leído: seguirá siendo un clásico, porque su lectura nos procura una perenne alegría de vivir<sup>10</sup>. Esa alegría es el gran éxito de *Walden*, también en esta nueva y valiosa edición, pues «si el día y la noche son tales que los saludáis con alegría y la vida desprende una fragancia como las flores y las hierbas aromáticas, y es más dúctil, más estrellada, más inmortal, [ése] es vuestro éxito» (p. 252).

Antonio Casado da Rocha  
Universidad del País Vasco / Euskal  
Herriko Unibertsitatea

## NOTAS

<sup>1</sup> *El País*, 21/5/05.

<sup>2</sup> Antonio Machado, *Prosas dispersas (1893-1936)*, edición de Jordi Doménech, Páginas de Espuma, Madrid, 2001, p. 217.

<sup>3</sup> Todas las citas proceden de la edición que comentamos.

<sup>4</sup> Stanley Cavell, *The Senses of Walden*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 86.

<sup>5</sup> Para una elaboración de este punto, y un examen de la actualidad filosófica de Thoreau, véase H. Daniel Peck, «Thoreau's Lakes of Light: Modes of Representation and the Enactment of Philosophy in *Walden*», *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, 2004, pp. 85-101.

<sup>6</sup> Por ejemplo, el *Indian summer* traducido por «verano indio» (p. 278), que tal vez hubiera sido mejor verter por «verano tardío» o ese «veranillo» de san Martín o de san Miguel que nos trae el buen tiempo en otoño.

<sup>7</sup> Los traductores argumentan a favor de esa opción basándose en el uso que Emerson hizo del término en su edición de *La conducta de la vida*, Valencia, Pre-Textos, p. 12n.

<sup>8</sup> Sorprende que unos editores tan adictos a Emerson no anoten que fue éste uno de los conocidos que ayudaron a Thoreau a levantar el armazón de su casa («Ningún hombre se ha sentido nunca más honrado que

yo por el carácter de sus elevadores», p. 98). Por otra parte, basta con leer *La democracia en América* de Tocqueville para advertir que los «hombres selectos» (p. 155) tendrían que haber sido empleados municipales, pues ése es el significado aproximado de *selectmen*.

<sup>9</sup> Sin necesidad de acudir a la última y muy polémica edición norteamericana (*Walden: A Fully Annotated Edition*, edición de Jeffrey S. Cramer, New

Haven, Yale University Press, 2004), la que comentamos se hubiera beneficiado del trabajo de Walter Harding en su edición de 1995 para Houghton Mifflin, la misma editorial que en 1906 publicó la primera edición de las obras completas de Thoreau.

<sup>10</sup> Cf. Antonio Casado da Rocha, «La alegría en Thoreau», *Claves de razón práctica*, 147, noviembre de 2004, pp. 50-53.

## LA FILOSOFÍA COMO PHARMAKON

ALONSO PUELLES, A., y GALÁN RODRÍGUEZ, C. (coords.), *Wittgenstein, 50 años después*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, vols. I y II, 2002 y 2003.

Los dos volúmenes de *Wittgenstein, 50 años después* son el testimonio escrito de los numerosos trabajos y actividades que, bajo el sabio auspicio de Isidoro Reguera, se han desarrollado a propósito del quincuagésimo aniversario de la muerte del excepcional filósofo vienés. En justa correspondencia con la generosidad del Gabinete de Iniciativas Transfronterizas de la Junta de Extremadura, Andoni Alonso y Carmen Galán se han encargado de reunir en una cuidada edición los resultados de ese apasionante quehacer intelectual que representa discutir en torno a Wittgenstein. Porque sólo para eso pueden servir los aniversarios y las conmemoraciones, tan proclives como son al boato ocasional: para buscarle un buen pretexto a lo que de todas maneras cumple hacer. Tanto más si, como nos recuerda Isidoro Reguera en su prólogo a la obra, «después de Wittgenstein no se puede hacer filosofía como antes, o no se puede hacer filosofía de ningún modo, si se la entiende como antes». Aunque sólo sea para prevenirnos de los muchos que a

pesar de ello «siguen haciendo teoría filosófica al estilo tradicional» y no pueden siquiera soportar la idea de que «el uso diario de las palabras genera todo y cualquier sentido en el mundo»<sup>1</sup>. Esos mismos que todavía hoy acechan al abrigo de su inviolable propiedad.

Como el Numa. De él nos cuenta Juan Benet que, en algún apartado lugar de *Región*, sigue atrapado por el encargo que algún día le transmitió más la memoria que la autoridad: custodiar y proteger de los extraños los linderos de una propiedad sin otros cercos que los que su hábito y su constancia han ido edificando. Al Numa ni le preocupa ni le desalienta, prosigue Benet, que con los años —que ya van siendo muchos— las intrusiones se hayan ido espaciando progresivamente hasta desdibujarse en retazos de recuerdo. Incluso se malicia que ello obedece a una estrategia urdida para que descuide poco a poco la vigilancia y se facilite así el asalto y la definitiva expropiación de la propiedad. Absurda tragedia la suya, la de defender un predio escarbado y hostil que pocas gentes ansían ocupar y por cuya defensa la sangre que se removió y vertió lo fue meramente, la mayoría de las veces, de extraviados viajeros<sup>2</sup>. Tragedia que no llegó a ser la de Wittgenstein. Ni es tampoco la de Yolanda Ruano, a través de Wittgenstein<sup>3</sup>.

Herederos de la modernidad crítica, Wittgenstein sufrió los términos de otra tragedia. Y le dio forma en el *Tractatus*. Esa que se resume en que a la razón, si no ha de perderse en denostadas derivas *oceánicas*, no le queda otra competencia que la enunciación científico-técnica del mundo. Dicho con otras palabras, que no conoce más eje de coordenadas que la verdad o falsedad de las proposiciones de las ciencias naturales y se desorienta y se extravía cuando se postula como discernidora del sentido. Una tragedia que, sin perjuicio de lo irreconciliable de muchas de las respuestas y actitudes que suscitó, le fue contemporánea a otros, según aciertan a recordarnos Yolanda Ruano e Isidoro Reguera: como el eclipse científico-técnico de la razón que le segó su vocación sustantiva y la transformó en un instrumento al servicio de otros, siempre de otros (Horkheimer). Como el auténtico sustrato de los beligerantes anhelos de *claridad* que dominaron el *milieu* intelectual de los círculos vieneses<sup>4</sup>. Conocidos los términos de la tragedia, entre otras cosas el *Tractatus* representa un intento de que la filosofía no olvide la sequedad del mundo desencantado por esa misma razón que se angosta en ciencia y en técnica. Como *phármakon* que es, la filosofía puede curar las enfermedades que embotan el espíritu, pero también es capaz de trastornarlo a base de ficciones e ilusiones. Y así lo hará mientras, en la estela de la metafísica tradicional, desborde los límites del lenguaje y se proponga enunciar con sentido sobre aquellas esferas que ya no le competen a la razón. Dicho así, la filosofía intoxicará el espíritu mientras no recuerde o quiera sobrevolar los términos que componen la tragedia de la modernidad crítica. Por el contrario, aún mantendrá su vigor crítico y se propagará su eficacia terapéutica si se consagra a esclarecer las condiciones de posibilidad de la enunciación con sentido y puede tanto diagnosticar como erradicar las pseudo-

proposiciones que acarrea consigo la vieja filosofía. O, de otro modo, debe desprenderse de las ilusiones que la emparentaron con la producción de conocimiento sustantivo para conformarse —si es que alguna vez a eso se le pudo denominar conformismo— con mostrar la estructura lógica del lenguaje y combatir los encantamientos que el mismo lenguaje propicia al fingir la apariencia de que las afirmaciones de la religión y de la moral, de la política como de la estética, son equiparables a los enunciados científico-técnicos y a la desnudez de su contenido proposicional. Aunque para ello, según subraya Ruano, se tenga que padecer la paradoja de que la actividad lógica de la filosofía se realice mediante proposiciones que no tienen las características exigibles a esos mismos enunciados científico-técnicos que se han convertido en paradigma excluyente del significado.

De manera que Wittgenstein se erigió en custodio de una filosofía que, en principio, creía haber «renunciado» a sus antiguas pretensiones *normativas* y las había sustituido por el esfuerzo crítico de discernir entre los enunciados significativos y aquellos que, careciendo de referencia denotativa alguna, más bien habría que tachar de los cuadernos para impedir que su ruido —como ruido son las palabras que no tienen sentido o que inventa un niño o que profiere un tarado— le ocultara a los modernos, contemporáneos suyos, la actitud que deberían adoptar ante esas esferas que no son ciencia ni son técnica. Sin embargo, para que pudiera *prescribir* que respecto de esas esferas en las que se amalgama la vida se adoptara la fría determinación del silencio, no menos sugerente que inviable<sup>5</sup>, Wittgenstein tuvo también que asumir la pertinencia de suposiciones metafísicas que no habrían de superar siquiera los criterios de su propia crítica. Esto es, tuvo que asumir un triple isomorfismo estructural entre lenguaje, pensamiento y mundo. Ni más ni menos, nos

dice Ruano, que hacer inmanente lo divino: que escribir renglones metafísicos, otra vez.

Pero por fortuna ello no le supuso que se perpetuara la obligación —incluso cuando definitivamente se desvaneció su «espíritu»— de *custodiar* la propiedad (ese reino de esencialidad siempre buscado) por el solo hecho de custodiarla, sin consideración de su fertilidad o siquiera de su interés. A Wittgenstein no le ocurrió lo que al Numa —a tantos que repiten la forma de su tragedia absurda—, y en las *Investigaciones* se deshizo de los supuestos metafísicos, realistas y representacionistas, sobre los que se irguió el puesto de vigilancia en el que se apostó el centinela de la filosofía. En lugar de encapsular el significado en las proposiciones científico-técnicas, lo amplió y lo extendió a otras muchas intervenciones discursivas. En lugar de relacionar la verdad de las proposiciones con una realidad inasible al propio lenguaje, la situó en el nexo social y pragmático que la une con otros enunciados. En lugar de rendirle al lenguaje la peor de las pleitesías, la que se deslumbra ante el fetiche de los grandes conceptos, suprahistóricos y *referenciados*, se limitó a analizar y describir las reglas de uso de lo que en último término no son —ni lo fueron nunca— más que palabras. Irrumpieron así tendencias filosóficas tan provechosas como el análisis del lenguaje ordinario, el neopragmatismo o la teoría de los paradigmas científicos. Pero, sobre todo, le dio a las palabras la consideración de herramientas eficaces al servicio de múltiples propósitos, refractarias a dejarse «coagular» en las definiciones esencialistas a las que son tan proclives los viejos

centinelas de la filosofía. Dicho del revés, concluyó que para las palabras, el análisis «filosófico» —la descripción de las reglas de su uso— debía partir de la asunción de que son instrumentos transitorios y mudables, artefactos sometidos al desgaste y a los cambios que les impone su propio uso discursivo. Y no por ello renunció la nueva «filosofía» a su antigua predisposición crítica, sólo que ahora esa crítica se debió dirigir contra aquellos que congelan el lenguaje y desobedecen las reglas de su uso ordinario.

Lo que no deja de tener implicaciones para la dimensión política de la vida pública. Al menos si los historiadores liberales de Cambridge (Pocock, Skinner o Dunn), que tanto le deben a Wittgenstein, están en lo cierto cuando aseguran que ese gusto por la elaboración de gélidas definiciones esenciales no hace sino anunciar el vínculo que relaciona a sus autores con las miserias totalitarias de todos los historicismos, renuentes siempre al enfrentamiento discursivo de esos instrumentos que son las palabras. Renuentes más allá del desprecio por los procedimientos dialógicos, estén o no institucionalizados en los diferentes ordenamientos jurídicos: renuentes en la medida en que encuentran su respaldo ideológico en la elaboración de lenguajes que no admiten la réplica discursiva. Si esto es así tal vez no esté de más recordar que en el retrato de Juan Benet el Numa siempre lleva la escopeta cargada. Que es mejor dejarle solo. No vaya a ser que nos mate, en defensa de su yermo territorio de palabras congeladas.

*Guillermo Escolar*  
*Universidad Complutense, Madrid*

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr., Isidoro Reguera, «Prólogo», en *Wittgenstein, 50 años después*, tomo I, pp. 9-13, *ed. cit.*.

<sup>2</sup> Juan Benet, «Numa», en *Una tumba. Numa*, Madrid, Alfaguara, 1987.

<sup>3</sup> Como sin duda lo demuestra en su contribución «Wittgenstein: la filosofía como "phármakon" del encantamiento del lenguaje», en *Wittgenstein, 50 años después*, tomo II, pp. 13-47, *ed. cit.*

<sup>4</sup> A describir los detalles y las paradojas de ese ambiente intelectual se ha dedicado Isidoro Reguera en su formidable artículo «Un marco espléndido de

divulgación asimilativa de la ciencia: la Viena de Wittgenstein», en *Wittgenstein, 50 años después*, tomo I, pp. 21-36, *ed. cit.*

<sup>5</sup> Es difícil resistirse a recordar aquí la narrativa de Javier Marías, concernida casi siempre por los laberintos en los que nos encierra el lenguaje. Pero aún más difícil es olvidar que en su penúltima novela, *Tu rostro mañana*, le dedica unas páginas formidables a esa misma imposibilidad de callar que anuncia el declive del *Tractatus. Tu rostro mañana. I. Fiebre y lanza*, Madrid, Alfaguara, 2002.

## A PROPÓSITO DEL CENTENARIO SARTREANO

MERCÈ RIUS: *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica, 2005, 308 pp.

Consejo habitualmente dado en las aulas: «Hay que meterse en la piel del autor». Pero, a juzgar por los resultados obtenidos, mejor sería cambiar de tópico, pues sólo raras veces una lectura o una interpretación llega a ser tan buena como para decir que, en efecto, uno se ha «metido en la piel del autor». Pero, cuando esto sucede, podemos advertir algo un tanto paradójico. Estas pocas interpretaciones privilegiadas —supongamos que todas ellas de igual calidad— se pueden repartir en dos grupos: el primero es el de las que verdaderamente facilitan el acceso al autor en cuestión sin banalizarlo; nos llevan de la mano por un camino llano y agradable. Las del segundo grupo son aquellas interpretaciones que resultan tan difíciles como el autor sobre las que versan; el camino al que nos invitan es agreste y exige esfuerzo. Pues bien, el libro de Mercè Rius sobre Sartre formaría parte más bien del segundo grupo. Pero, sin duda alguna, merece la pena realizar el esfuerzo. Trátase de un

excelente trabajo; sospecho que de los mejores que se han publicado sobre el autor de *L'Être et le néant* en el centenario de su nacimiento. Rius había ya traducido al catalán la obra central de Sartre (*L'Être et le néant*, Barcelona, Ed. 62, 1999), y semejante tarea seguro que habrá tenido mucho que ver con la actual agudeza de su mirada. Pero, además, me parece que Rius comparte con Sartre bastantes de las orientaciones existencialistas, y eso, naturalmente, también desempeña un papel importante. Más arriesgado sería aventurar similitudes de carácter. Lo que sí salta en seguida a la vista es el tono del texto: irónico, agrisado y un tanto descreído.

Las modas existencialistas, que estuvieron tan en boga por las décadas de los 60, 70 y 80 del pasado siglo, no contribuyeron a que se lograra un buen conocimiento de Sartre. Antes bien, repitiendo hasta la saciedad cuatro manidas tesis, provocaron una falsa pretensión de saber. Por eso, casi en cada capítulo de su libro, va denunciando Rius varias de esas malas lecturas, ya sean las que abundan en torno a la idea de «engagement», o sobre la equívoca identificación entre elegir y deci-



dir, o las que dan por supuesto que el giro decisivo de la filosofía de Sartre coincidió con su aproximación al marxismo, etc.

El trabajo de Rius se va desplazando desde la explicación de los temas más conocidos a la exploración de muy intrincados recovecos del alma sartreana. Así, por ejemplo, aborda el tema de la alteridad y de la mirada del otro. El otro es, sobre todo, el que me mira, y, por lo tanto, quien me convierte en objeto y ante el cual siento vergüenza, timidez... Este tomarme como objeto resulta un obstáculo e incluso un robo de mi libertad. La única manera de superar yo el ser objetivado por la mirada ajena consiste en, mirando a quien te mira, objetivarlo a él. Guerra, pues, de miradas, que persigue inequívocamente una sola cosa: convertir al otro en objeto y dominarlo. Luego hace Rius comprender que el deseo más radical no es el de la posesión de cosas, sino el de poseer al otro, y no precisamente de poseer su cuerpo, sino de poseer su conciencia. Pero con la posesión y el placer se inicia una dinámica un tanto contraproducente, pues el placer conlleva la muerte del deseo. (Dicho sea aquí de paso: El análisis de Rius es tan sugerente que uno mismo, por su cuenta, puede empezar a hacerse preguntas y a relacionar las tesis sartreanas con las de otros autores que se han ocupado del tema de la alteridad y la mirada. Ciertamente Sartre ha descrito muy bien uno de los rasgos de la relación interpersonal, ¿pero es eso todo?, ¿no hay una dimensión más fundamental que ésta?, ¿algo distinto de la mirada que intimida y objetiviza? ¿Y qué es de la mirada de que hablan Mounier o Lévinas? No es ésta una mirada que fija; es más bien una mirada que trastorna, que puede inquietarme, ponerme en cuestión, desnudarme de mí mismo, de mi egoísmo. Esta mirada no es mi enemiga, sino mi más preciosa aliada, pues me humaniza y me enriquece. La mirada del otro se convierte en ocasión para que yo manifieste mi propia autenti-

cidad; no a través de la voluptuosidad, sino a través de la interpelación y de la responsabilidad. A partir de este contraste es obligada la discusión con Sartre).

Los temas de la libertad y del discutido humanismo sartreano los trata muy bien Rius. En efecto, y tal como lo comenta ella, no es muy comprensible que el existencialismo sartreano puede ser tildado de antihumanismo cuando tiene por centro la libertad de conciencia. El individuo debe empuñar por sí mismo las riendas de su destino ocupando el lugar de Dios en su misión de dar un sentido a la existencia (p. 65). La libertad de conciencia procede del cristianismo. Pero Rius muestra detenidamente que no hay que confundir en Sartre la conciencia y la humanidad (y de ahí que las relaciones entre conciencias no son necesariamente «relaciones humanas»).

Solos (y, a pesar de ello, necesariamente con los demás) en la radical situación de la libertad: «La libertad es nuestra condena: a un perpetuo proyectar nuevas acciones en el mundo. No hay salida; o al menos no hay ninguna que mejore nuestra situación. Estar-ahí *sin fundamento*, ni para nacer ni para morir; en ello reside nuestra contingencia de existentes libres, y de ello brota nuestra angustia» (p. 112). ¿Cuántos de nosotros no estamos simplificando hoy en exceso el tema de la libertad? Sartre, en cambio, *pensó* la libertad. Se dio cuenta de que, hablando en propiedad, no somos libres, sino que existimos libremente, sumidos en la contingencia y la finitud; se dio cuenta de que el auténtico peligro para la libertad no es el determinismo sino la fatalidad; se dio cuenta de que el motor de la libertad es la imaginación: «...al imaginar, la conciencia ejercita máximamente su ser libre» (p. 127).

La percepción de la propia fragilidad y de nuestra finitud, va ligada a los sentimientos de angustia y de vértigo. La angustia remite al absurdo, a la contingencia, pero también a la libertad, a la grande-

za y la miseria de la libertad. El vértigo procede más bien del abismo, de la nada. Dado que ésta es nuestra condición, como muy bien explica Rius: «la pasión del pensar duele. Atenta a calmar su inquietud, la conciencia suele emplear refinadas excusas, simulando que reflexiona cuando sólo da rodeos para permanecer inactiva. En eso consiste la mala fe» (p. 15). ¿Se refugia —y digo refugio, no evasión— Sartre en la literatura? Rius termina su libro con una cita muy reveladora sobre este punto extraída de *Les mots*: «Es mi hábito y además es mi oficio. Durante largo tiempo tomé mi pluma por mi espada: ahora conozco nuestra impotencia. No importa: hago, haré libros; hacen falta; eso sirve después de todo. La cultura no salva nada

ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre: en ella se proyecta, se reconoce; *solo*, este espejo crítico le ofrece su imagen. Por lo demás, este viejo edificio ruinoso, mi impostura, es también mi carácter: uno se deshace de una neurosis, no se cura de sí mismo.»

*De vuelta a Sartre* es un libro bien escrito, y —quizá por contagio— con deslizamientos literarios, como los que ya se observan al leer los títulos de algunos de los capítulos: «Morir fuera de plazo», «La huida del instante», «La lenta agonía del agua». Un ensayo sobre Sartre escrito con maestría e ingenio.

Josep M. Esquirol  
Universitat de Barcelona

## EL LEGADO INTELECTUAL Y VITAL DE SACRISTÁN

JUAN RAMÓN CAPELLA: *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, 285 pp.

La Universidad de Barcelona ha sido sede, del 23 al 25 de noviembre de 2005, de un merecido y sentido homenaje al filósofo Manuel Sacristán Luzón (1925-1985) en el vigésimo aniversario de su muerte. Pero el mejor tributo que se puede rendir a un pensador es leer su obra y para ello el libro del que hablaremos a continuación constituye una magnífica introducción a la aportación de Sacristán en nuestro país dentro de los campos de la filosofía analítica, la crítica literaria, o el pensamiento emancipatorio.

Comprender hoy la importancia del legado intelectual y vital de Sacristán requiere un distanciamiento previo de los últimos veinte años de neoliberalismo cul-

tural y distorsión del sentido histórico del socialismo. Por ello, se ha de atribuir a Capella el mérito de haber reconstruido el pensamiento de Sacristán desde las circunstancias que lo hicieron posible, así como de descubrir la frescura que conservan sus ideas en un contexto distinto aunque igualmente necesitado de democratización real.

Escrito de forma accesible para cualquier lector, el libro ofrece, por lo menos, cuatro niveles de lectura: principalmente es una biografía política que toma como punto de vista explícito el quehacer filosófico-político de Sacristán, mostrándonos a un clásico importante del comunismo marxista que puso en nuestro país las bases fundamentales de lo que hoy llamamos «altermundismo». En segundo lugar, la obra es también una historia de la izquierda real española —en la que se insertó la

práctica de Sacristán— durante el franquismo, la llamada «transición» política y el período que alumbró los movimientos antimilitarista, ecologista y feminista. Lo cual permite, en tercer lugar, reconsiderar desde la perspectiva del presente la utilidad de algunos elementos de la experiencia política de la oposición al franquismo, empezando por la moralidad del resistente. Por último, el ensayo de J. R. Capella puede servir como una pequeña guía de lectura de los clásicos del pensamiento político emancipatorio a los que Sacristán se aproximó imaginativamente.

Quienes conocieron a Sacristán en su actividad en el PSUC, en su trabajo docente, o como catalizador de las revistas *Laye*, *Nous Horitzons* y *Mientras tanto* coinciden en destacar su rigor científico, político-moral y personal. Capella ha hecho suya esta premisa desde la misma concepción de esta hermosa edición, verdaderamente cuidada, que viene precedida por un prudente distanciamiento reflexivo de su maestro y amigo (aunque en este libro aflora el perfil humano del filósofo militante, en contraposición a la habitual imagen que algunos han dado de un Sacristán monolítico). La aproximación de Capella es respetuosa con los materiales analizados, que periodiza y hace legibles en el contexto que les es propio al tiempo que son sometidos a revisión desde los importantes cambios producidos en los últimos veinte años. Esta operación de puesta al día trata de ser coherente con la concreción y apertura características del filosofar de Sacristán.

El ensayo muestra cómo una atenta relectura de Sacristán puede ser útil para todas aquellas personas que siguen viendo en la comunidad la condición de la libertad personal. Muchas quizás sin saber que éste ha sido el sentido histórico del movimiento comunista del que ha dejado testi-

monio el modo de obrar de Sacristán o de su compañera Giulia Adinolfi. Frente al politicismo y la pobreza analítica de la dirección comunista española ante las importantes mutaciones de la civilización industrial en los años sesenta y setenta, Sacristán puso en pie prácticas culturales favorecedoras de formas de organización autónoma de las clases populares, buscando siempre en la educación y el conocimiento el fundamento de la ética y de la acción política. Contrariamente a cualquier ortodoxia, Sacristán introdujo en España una praxis marxista autocrítica y articuladora de líneas concretas de acción.

La obra de Manuel Sacristán y su renuncia a una brillante carrera profesional en los campos del pensamiento analítico o de la filosofía de la ciencia dan sentido a la posibilidad de una filosofía concebida como una forma de práctica político-social. Capella nos muestra cómo el haberse ocupado a fondo de personas tan diversas geográfica y culturalmente como Gramsci, el indio Gerónimo o U. Meinhoff, o su preocupación por todos los muertos anónimos del movimiento obrero, son expresiones de la opción de fondo de Sacristán por los peor parados del sistema social, entre los cuales nunca han figurado los pensadores de profesión.

Sacristán supo anticipar, en un contexto todavía no favorable a estas ideas, la potencia destructora que ha adquirido hoy el capitalismo transnacional y ofreció pautas innovadoras de actuación en los ámbitos ecológico, de la paz y antisexista, en consonancia con lo mejor de la tradición socialista y de democracia real. Haber sabido presentar a Sacristán en esta dimensión convierte a este libro en una lectura de referencia.

*Antonio Giménez Merino*  
*Universidad de Barcelona*