

CRÍTICA DE LIBROS

View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by  CORE
provided by Isegoría (E-Journal)

HACIA UNA JUSTICIA GENERAL ANAMNÉTICA

REYES MATE: *Tratado de la injusticia*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2011, 317 pp.

Reyes Mate explora desde hace tiempo ámbitos poco atendidos por las corrientes principales de la conversación filosófica. En los últimos años ha probado su capacidad para, desde esos ámbitos excéntricos, interpelar a dichas corrientes centrales, criticarlas e incluso presentar ante ellas posiciones alternativas. De modo que si su nombre sigue apareciendo asociado a la reivindicación de filosofías marginadas —de matriz judía, en particular—, se ha ido haciendo claro que esas indagaciones le preparaban para enfrentarse a problemas filosóficos en absoluto marginales. Antes que situarlo en Jerusalén frente a Atenas, cabe decir, utilizando una imagen benjaminiana, que el pensar de Reyes Mate se despliega en una elipse cuyos focos son Atenas y Jerusalén.

En su último libro nos lo encontramos ante una de esas palabras sobre cuya meditación ha crecido la filosofía desde los griegos: justicia. Se trata de *Tratado de la injusticia*, que, además de una revisión de los motivos fundamentales del pensamiento de su autor, constituye una aportación original al esclarecimiento de una noción central tanto para la ética como para la filosofía política. El *Tratado* comienza por una lectura a contrapelo de la historia del pensar la justicia. A contrapelo puesto que intenta medir el peso que ese pensar ha ido dando a las

experiencias de injusticia. Especialmente rico es el análisis que se propone de la antigua noción de justicia general, de raíz aristotélica y desarrollada por Tomás de Aquino. En la medida en que esa noción atribuye a cada miembro de la sociedad el deber y el derecho de contribuir al bien común, le son implícitas, según Mate, la exigencia de desarrollo de los talentos de cada uno de esos miembros y la consideración tanto de las injusticias estructurales como de las exigencias que plantean las injusticias pasadas. En este sentido, la justicia general se sustanciaría en responsabilidad frente a toda injusticia.

Reyes Mate da cuenta del progresivo arrinconamiento de tan exigente noción y de la mutación que la palabra «justicia» va sufriendo desde los antiguos —que nombran con ella una virtud del ser humano, al que conciben limitado por la naturaleza, y la ligan a la reparación material de un daño— hasta los modernos —que la vinculan a la autonomía del sujeto y la liberan de aquel carácter reparador—. Lo decisivo para Mate es cómo poco a poco —en un viaje que arranca al menos en Anselmo de Canterbury— la meditación sobre la justicia se va orientando del otro al nosotros: cada vez es menos importante la interpelación que nos hace el otro desde su experiencia de injusticia y lo es más la búsqueda de consenso sobre criterios para valorar la justicia de una acción. Estación fundamental de ese viaje es, por supuesto, el imperativo categórico kantiano, a la estela del

cual crecerán las éticas procedimentales, cuyo objetivo es el hallazgo de reglas racionalmente acordadas con que definir la acción justa. En Rawls y Habermas —cuyos modelos interpreta como intentos de hacer compatible, en un tiempo marcado por el politeísmo de los valores, la autonomía del sujeto con la exigencia de universalidad de la norma moral— señala Mate la culminación de una deriva desde un pensar la justicia atendiendo a contenidos hacia otro que atiende a procedimientos. Deriva, a su juicio, grave, en la medida en que las propuestas procedimentales acaben por ser experimentos meramente teóricos sostenidos sobre ficciones —«estados originarios», «situaciones simétricas», «observadores imparciales»...— que, antes que guiarnos por una realidad compleja, nos impermeabilicen frente a ella.

Mate cree que enseña más sobre la justicia una experiencia que nos hace gritar «¡No hay derecho!» que cualquier teoría especulativa. Un tratamiento filosófico de la justicia ha de ser, a su juicio, respuesta reflexiva a la interpelación que nos dirige, desde su sufrimiento, la víctima de una injusticia. No está solo en esa postura. Le acompañan Lyotard, Villoro, Metz e incluso Sen, entre otros pensadores citados en el *Tratado*. Y, desde luego, Cohen y Rosenzweig, según los cuales el sufrimiento del otro es clave en la constitución del yo como sujeto moral, y un Levinas para quien el hombre sólo se constituye en sujeto moral haciéndose responsable del otro. Y un gesto intelectual que vale para Mate más que cualquier especulación: el de Bartolomé de las Casas anteponiendo, en su controversia vallisoletana con Ginés de Sepúlveda, la evidencia de una injusticia —la sufrida por los indios en los territorios conquistados— a una construcción teórica por mucho que ésta viniese respaldada por Aristóteles. En el valor que concede Mate a ese gesto se revela la doble

convicción que constituye el eje de su propuesta: ninguna razón debe encubrir la injusticia y ésta es lo que da que pensar la justicia. A las especulaciones abstractas que dan a las víctimas una «muerte hermenéutica», invisibilizando sus historias de sufrimiento o convirtiéndolas en insignificantes, opone Mate la ocasión de impulso ético que pueden abrir esas historias. Él propone escuchar la «elocuencia de la injusticia» y reconocer a ésta una prioridad histórica y lógica a la hora de pensar la justicia.

Esa atención al sufrimiento causado por injusticia no admite prescripciones. El *Tratado* es a este respecto concluyente: una filosofía que se desentiende del pasado no puede ser justa; sólo una justicia que se hiciese cargo de todas las injusticias pasadas podría llamarse universal. La memoria, cree Mate, es necesaria a la justicia porque la injusticia se da en el tiempo. Él se toma en serio éste, como pedía Rosenzweig, y por eso sitúa la memoria en el centro de su propuesta epistémica. Al hacerlo reconoce su deuda hacia un filósofo que, empeñado en que nada se perdiese, quiso observar el mundo como palimpsesto en que había que leer, también y ante todo, aquello borrado sobre lo que se asienta lo hoy escrito: Walter Benjamin. Igual que éste, Reyes Mate cree que la memoria abre expedientes que la ciencia daba por clausurados y, al hacernos ver el sufrimiento de la víctima como negación de una dicha merecida, impulsa la reparación de lo reparable, mantiene viva la huella de lo irreparable y convierte el recuerdo de lo fallido en la más poderosa arma de crítica en el presente.

Reyes Mate toma así posición nítida en esta a veces confusa era de la memoria. El deber de memoria no consiste a su juicio, me parece, en establecer una relación sentimental con el pasado, sino en reconocer que el pasado da que pensar y en aceptar ese desafío. Como él mismo

explica, si para los antiguos el eje de la construcción ética era el concepto de virtud y para los modernos el de deber, el de nuestro tiempo es el de responsabilidad. Pero la responsabilidad, según Mate, ha de extenderse al pasado en forma de reconocimiento de deuda por herencias recibidas que proceden de actos injustos y como duelo por sufrimientos sobre los que se ha construido nuestro presente. Lo que, a su juicio, debería tener importantes consecuencias prácticas en una España cargada de historias de sufrimiento provocado por la violencia excluyente —el de los judíos y moriscos expulsados, el de los asesinados en la Guerra Civil a causa de sus ideas o su credo, el de las víctimas del terrorismo—.

Por la escucha de ese sufrimiento ha de comenzar, según Mate, la resistencia contra la dictadura del presente, que tiende a invisibilizar cualquier pasado que no le es útil. Tal dictadura no es debilitada, en cambio, por construcciones como la rawlsiana o la habermasiana, pretendidamente atemporales y en realidad, según Mate, entregadas a intereses actuales y, por último, interesadamente amnésicas. Esa amnesia les impide entender, piensa Mate, la desigualdad actual como injusticia histórica y reconocer que los seres humanos, por el mero hecho de heredar fortunas e infortunios, adquieren responsabilidades. Igualmente inaceptables le parecen aquellas políticas que sacrifican la memoria de las víctimas buscando apaciguar a los verdugos o a sus herederos. Para él, sólo la memoria del sufrimiento injusto puede abrir un proceso que culmine —y aquí reconocemos la antigua noción de justicia general, orientada al bien común— en una reconciliación que recupere para la sociedad a víctimas y a verdugos.

Por supuesto, en esa responsabilidad respecto del pasado nada puede tener tanto peso como Auschwitz, acontecimiento

singular en su barbarie y ejemplar en su capacidad de darnos a conocer los límites de nuestro conocimiento. Después de Auschwitz, pensar es pensar a partir de Auschwitz: es pensar los problemas de cada tiempo retrotrayéndose a ese punto de extrema negatividad. Auschwitz es lo impensable que ha tenido lugar y que, por tanto, da que pensar. Todo ha de ser repensado a partir de la experiencia del Lager; también la filosofía que no supo preverla, y una ética cuyas categorías estallan en la extrema tensión del campo. Así como cualquier proyecto de convivencia —cualquier proyecto europeo en particular— debería fundarse en la memoria de esa malvivencia que destapó lógicas perversas largo tiempo soterradas. El recuerdo del asesinato sistemático y racionalmente planificado de seis millones de judíos que sólo murieron por serlo constituye la mayor ocasión para una sociedad justa, en la medida en que puede hacernos menos insensibles frente a antiguas y nuevas formas de dominación del hombre por el hombre. Tal recuerdo se asienta, ante todo, en el testimonio del superviviente, que remite al silencio de quien ya no puede hablar. Ése que no habla nos hace, sin embargo, la pregunta que transmitió Primo Levi: ¿Es esto un hombre? Responder esa pregunta haciéndose cargo de la inhumanidad a que ha sido reducido el otro, atender a esa presencia interpelante, en tal cosa consistiría finalmente, si entiendo bien a Reyes Mate, el principio de una vida justa.

A la tensión entre dos modos de reflexionar sobre la justicia —una que comienza en la especulación abstracta, otra que surge de la experiencia concreta; una para la que la injusticia es campo de aplicación de la teoría, otra que parte de aquélla como lo que da que pensar— subyace, según Mate, una más amplia entre dos modos de hacer filosofía: uno cuya forma es la de la visión y otro que se

asemeja a la escucha. En el primero —cuyo hito mayor acaso sea el idealismo hegeliano, para el que la misión de la filosofía consiste en poner en conceptos los problemas de la época—, lo importante es la luz que, procedente del sujeto, hace visible el objeto: conocer, finalmente, es ver lo que el ojo proyecta. El segundo es materialista en la medida en que su pensar parte del acontecimiento que, inesperadamente, nos asalta. En el primero, la intención del sujeto produce el conocimiento de la cosa; en el segundo, la fuerza que viene de la cosa adviene como verdad. En el primero sólo es lo que puede ser pensado; el segundo parte de lo no pensado que, sin embargo, sucede. Conforme al primer modo, la injusticia no tiene más visibilidad que la que le otorgue el ojo que la ve; de acuerdo con el segundo, pensar la justicia es responder a la deshumanización del otro, que nos interpela quebrando nuestro ensimismamiento. El primero quiere asimilar al desigual; el segundo es sorprendido por una desigualdad que interroga. En el primero, la víctima tiene el valor que le da quien la observa; el segundo sabe que la víctima ve algo que sólo ella puede ver. El primero, que se quiere objetivo, desinteresado, atemporal, todo lo reduce al presente;

para el segundo, lo importante es lo ocultado por el presente y por la presencia. El primero busca en el pasado ecos de la propia voz; al segundo el pasado le habla.

Hay que saludar el *Tratado de la injusticia* de Reyes Mate por su ambición, profundidad y coherencia. Su propuesta de justicia anamnética recupera la antigua noción de justicia general, puesto que reconoce en cada ser humano el fragmento necesario de un todo, pero también la extiende al colocar en su centro la memoria de las víctimas como clave epistémica. Pide pensar la justicia partiendo de la escucha de historias de sufrimiento causado por injusticia. En particular, y ejemplarmente, parte de la memoria de Auschwitz. Se trata de una propuesta en extremo exigente e intranquilizante, que renuncia a la pretensión de una teoría cerrada de la justicia. Jamás completable en sistema, sólo se deja concebir como un proyecto infinito hacia una historia libre de violencia. Cada nueva experiencia de injusticia habrá de ser origen de un volver a pensar la justicia. Que, como la humanidad misma, no será un punto de partida sino de llegada.

Juan Mayorga

Instituto de Filosofía. CSIC

GENOCIDIOS: HACIA UN NUEVO PARADIGMA

DANIEL FEIERSTEIN: *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2007, 405 pp.

Resultaría difícil exagerar el impacto sobre la conciencia contemporánea de la barbarie perpetrada en la pasada centuria (y muy en particular los procesos genoci-

das, de los que Auschwitz se ha convertido en ineludible sinécdoque). Abrumada por la experiencia del horror, esa conciencia respondió inicialmente replegándose en un silencio sintomático, fruto, a la vez, de la intensidad del trauma y del designio reconstructivo imperante en la inmediata posguerra. Eso ocurrió en los tres lustros que siguieron a la derrota del

nazismo; con honrosas excepciones: la mayor de ellas fue, sin duda, el opus magnum de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Sin embargo, la década de los años 60 (el procesamiento de Eichmann en Israel fue más que probablemente su desencadenante circunstancial) trajo consigo una avalancha desde entonces ininterrumpida, y en creciente expansión, de discursos que tematizan y exploran la violencia genocida. Desde los más diversos ámbitos: al esfuerzo de las ciencias humanas (historiográfico, sociológico, psicológico...) se suman las aportaciones de la filosofía, pero también las de la reflexión teológica o la creación artística. En el ámbito universitario, los *Holocaust Studies* han alcanzado rango de especialidad académica.

Esa proliferación forma parte del paisaje intelectual de los últimos cincuenta años y todo apunta a que su impulso está lejos de haberse agotado. Las dimensiones del mal acontecido parecen seguir desbordando nuestra capacidad de pensarlo o representarlo. De ahí un persistente malestar: el de un discurso que, a pesar de la irrenunciable vocación de elucidar su referente, constata cómo éste una y otra vez se escabulle entre los orificios de las redes conceptuales que debieran atraparlo. Contamos, sí, con un vastísimo archivo de datos, con un rico espectro de metodologías y con un amplio repertorio de propuestas teóricas, pero no por ello dejamos de sentir que la cosa, su resistencia, acaba imponiéndose al afán de entenderla. Como si la luz del *logos* se extinguiese en la opacidad de su objeto.

No faltan quienes, ante esa perturbadora aporía, proclaman un imperativo de silencio incondicional, más o menos afin al que la teología negativa propone respecto al Absoluto. Pero la inquietud asedia igualmente a los reacios a cualquier forma epistémica de nihilismo. También ellos son autocríticamente conscientes

del déficit que lastra su empeño: la carencia de un paradigma teórico apto para vencer esa resistencia.

Llegados a ese punto, cabría conjeturar, en el origen de tanta perplejidad, cierta ilusión óptica. ¿De dónde proviene la opacidad, de la intrínseca naturaleza del objeto o del inadecuado enfoque de la mirada que pretende aprehenderlo? Sin por ello excluir la relevancia del primer factor (¿cómo negar, casi setenta años después, la aún viva conmoción de enfrentarse a la evidencia bruta de lo inexplicable?), acaso convenga examinar el alcance del segundo. Formulemos la hipótesis: la atención al exterminio genocida, acuciada por la magnitud del espanto concentracionario, se muestra proclive a absolutizarlo como acontecimiento, desdibujando su inserción en un contexto mayor; en términos de la psicología gestáltica, lo considera solo como *figura* desprendida de su *fondo*. La consecuencia es que lo mejor del esfuerzo reflexivo se encamina a explicar la posibilidad de lo acontecido recurriendo a sus antecedentes históricos (eso ocurre, de Arendt a Bauman, en las interpretaciones canónicas: la pregunta rectora es la de la posibilidad histórica de Auschwitz y la respuesta debe resultar del rastreo de sus condiciones de posibilidad en la modernidad europea) y a arrojar luz sobre la perversión del nexo intersubjetivo tramado en un espacio social clausurado, el de los campos, donde verdugos y víctimas son los únicos protagonistas (el resto de la población, no directamente implicada, jugaría un papel menor, entre la ignorancia, la indiferencia y la pasividad cómplice). ¿Y si ese doble presupuesto contribuyese, sin duda involuntariamente, a opacar aquello que precisamente procura esclarecer?

Esa sospecha trabaja la construcción teórica propuesta en *El genocidio como práctica social (Entre el nazismo y la ex-*

perencia argentina). Su autor, el sociólogo argentino Daniel Feierstein, es un experto en los procesos de genocidio (su producción anterior es considerable, incluyendo tanto libros publicados en solitario —*Cinco estudios sobre genocidio* y *Seis estudios sobre genocidio*, de 1997 y 2000— como la edición de obras colectivas —entre otras, *La administración de la muerte en la modernidad*, de 2005—) y dirige el Centro de Estudios sobre Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Toda esa labor académica, a la que habría que añadir su compromiso cívico con la defensa de los derechos humanos en Argentina, ha culminado, hasta el momento, en *El genocidio como práctica social*, volumen sin duda llamado a ocupar un lugar central en el ya ingente corpus sobre las formas modernas de exterminio. Su mérito mayor reside precisamente en contribuir a la gestación de un nuevo paradigma que ponga en entredicho los dos axiomas implícitamente operantes en la literatura canónica: la clave histórica no solo reside en el *antes* (pasado histórico como instancia posible), sino también, e incluso ante todo, en el *después*, pues la praxis victimaria altera hondamente las relaciones sociales pos-genocidas; por otro lado, esa ampliación del horizonte visual también tiene consecuencias sobre la determinación de los sujetos sociales protagónicos, en modo alguno restringibles a verdugos y víctimas.

Animado por esa doble convicción, Feierstein diseña una ambiciosa construcción que se despliega en tres momentos. La primera parte del libro («Algunas cuestiones teóricas», pp. 31-139) establece las bases teóricas del proyecto: delimitación conceptual de la noción de genocidio, taxonomía de sus modalidades principales y trasfondo histórico de una modernidad ambivalente. Propone, a continuación, un análisis en paralelo de

dos procesos de exterminio, el nazi («Hacia un sustento histórico: el genocidio nazi», pp. 143-250) y el argentino («Hacia un sustento histórico: las prácticas sociales genocidas en la Argentina», pp. 253-388). Esa lectura cruzada pone a prueba el modelo elaborado en la primera parte, al tiempo que lo enriquece en virtud de la iluminación recíproca resultante de la doble mirada histórica.

Si bien la aniquilación de grupos humanos constituye —nos dice Feierstein— una constante trágica en la historia de la especie, el genocidio moderno como dispositivo estatal (su plasmación temprana nos retrotraería al Renacimiento hispano: creación de un Estado-nación en un marco social presidido por tres acontecimientos, a saber, la expulsión de judíos y musulmanes, la colonización americana y la persecución inquisitorial) posee una especificidad irreductible, que solo alcanza su pleno significado en los siglos XIX y, sobre todo, XX. De hecho, el concepto contemporáneo de «genocidio» se gesta (no exclusivamente como noción científico-social, sino también como figura del derecho internacional) ante el desafío inaugurado por el exterminio de los armenios y llevado a su clímax por la *Endlösung* nazi. Feierstein formula un principio heurístico medular en su propuesta: «la lógica concentracionaria no se dirige tan solo a la población internada en los campos, sino al conjunto social» (p. 27).

Desde tales premisas, se elabora una cuádruple clasificación del genocidio moderno: *constituyente* (aniquila aquellos grupos sociales excluidos del pacto político fundante del cuerpo estatal, garantizando así la homogeneidad de la población); *colonialista* (exterminio de la población indígena con vistas a apropiarse de los recursos naturales y/o asegurar el dominio sobre los autóctonos supervivientes); *poscolonial* (represión de movi-

mientos de emancipación colonial); *reorganizador* (la lógica de la matanza obedece al designio de redefinir, en un sentido anti-emancipatorio, las relaciones sociales vigentes en una comunidad estatal). En las cuatro modalidades, la implicación de la institución estatal se revela elemento definitorio, tanto desde una perspectiva interna (el genocidio *constituyente* cumple un cometido fundacional del Estado, mientras que el *reorganizador* lleva a cabo un reordenamiento de las relaciones sociales vigentes en su territorio, una re-fundación, cabría decir, del hecho estatal) como externa (genocidios *colonialista* y *poscolonial*). De esas cuatro figuras, *El genocidio como práctica social* privilegia la última (sería la operante tanto en el caso nazi como en el argentino), estimando que a su despliegue le es inherente la «lógica concentracionaria»; tan es así que Feierstein considera que también cabría denominarlo «genocidio concentracionario» (p. 100).

Tesis fundamental del libro: la praxis genocida no constituye un fenómeno excepcional de la sociedad moderna, una anomalía o disfunción (evitable, aunque trágicamente acontecida), sino que su lógica perversa arraiga en el centro mismo de la dinámica civilizatoria. En ese enfoque alienta una inspiración foucaultiana: modernidad como sistema de tecnologías de poder destinadas a destruir-reconstruir el tejido social. Con todo, Feierstein no se instala unilateralmente en el catastrofismo del pesimismo civilizatorio; perfila, más bien, una lectura de lo moderno atravesada por la ambivalencia o el claroscuro: si la burguesía temprana emprendió su plan emancipatorio invocando tres ideales positivos (igualdad, libertad y autonomía), su potencial subversivo hizo que, una vez consolidada la hegemonía de clase, procediese a reconsiderar drásticamente la vigencia de aquéllos. De esa patología de lo moderno nacerían las for-

mas tardías de genocidio y su coartada racista. Dicho en otros términos, la modernidad vive en la escisión de dos lógicas, coexistentes pero incompatibles, que la abocan al «permanente conflicto nunca resuelto entre democracia y capitalismo, que generó desde soluciones fascistas o corporativistas hasta democracias restringidas, sistemas dictatoriales diversos o caudillismos paternalistas» (p. 125).

A partir de tales supuestos teóricos emprende Feierstein un minucioso análisis en paralelo del genocidio nazi y el argentino. La riqueza y prolijidad de sus desarrollos impiden hacerles justicia en un resumen de urgencia. Limitémonos a destacar la idea rectora: el universo concentracionario no solo se ensaña con los cuerpos de sus víctimas directas, sino que actúa sobre la conciencia de todo el cuerpo social, ahogando todo anhelo de cambio y —efecto aún más radical— destruyendo el tejido moral de la intersubjetividad. Desde esa perspectiva, *El genocidio como práctica social* examina con rigor las consecuencias perversas de una lógica de la delación que se expande, pandémicamente, por todo el espacio social, promoviendo formas de subjetivación definidas por la desconfianza generalizada hacia el prójimo y la sumisión a la autoridad: «El par pasa a ser el enemigo y el poder institucional el aliado» (p. 133).

Entre los logros de este libro se cuenta el cotejo que establece entre dos formas históricas de barbarie. Consciente de la heterogeneidad de ambos casos, alemán y argentino, Feierstein apuesta por sacar a la luz una dinámica compartida, cuyo elemento nuclear reside en la funcionalidad sociológica del proceso genocida: nazis y *milicos* coincidieron en el proyecto de refundar un orden autoritario y de clase amenazado por la vocación emancipatoria (democrática e igualitaria) de ciertos colectivos sociales; respecto a esa finalidad, el genocidio fue el instru-

mento más eficaz. Con todo, sería de interés entablar una discusión con el autor sobre el paralelismo germano-argentino: la noción de genocidio reorganizador encuentra, sin duda, un campo privilegiado de aplicación en el caso argentino, pero en relación al mundo concentracionario nazi (sobre todo en su fase más brutal y tardía: la de la máquina de exterminio) la pertinencia global del modelo se nos antoja menos clara. Al primarse la funcionalidad social del genocidio, el elemento ideológico inherente al racismo nazi pasa a segundo plano, con el consiguiente riesgo de infravalorar el papel decisivo que el antisemitismo tuvo en el exterminio de la judería europea.

En cualquier caso, la labor reflexiva de este magnífico libro (del que pronto aparecerá una traducción francesa, y se proyectan versiones inglesa y alemana) no solo pone en pie una hipótesis teórica

poderosa, sino que apela asimismo a nuestra conciencia política: «Revertir las consecuencias «reorganizadoras» de un genocidio es un hecho eminentemente político. Impedir y confrontar con las condiciones que lo hacen posible, también» (p. 403). Sin olvidar que a una política digna de ese nombre jamás le cabe renunciar a sus raíces éticas. No sorprenderá, por ello, que un estudio de matriz histórico-sociológica concluya invocando la ética de la alteridad de Lévinas: «En cualquier situación en que otro ser humano sea negativizado, hostigado, denigrado, aislado, estigmatizado, secuestrado, torturado, aniquilado, nuestra responsabilidad moral es total y absoluta con respecto a su destino» (p. 404).

Alberto Sucasas
Universidade da Coruña

EL DOLOR Y LA JUSTICIA: BUSCANDO LAS RAÍCES DEL DERECHO Y LA POLÍTICA

ANTONIO MADRID: *La política y la justicia del sufrimiento*, Madrid, Trotta, 2010.

En su *Dialéctica Negativa* Th. W. Adorno se hace eco de la afirmación de Georg Simmel sobre lo poco que se le nota a la historia de la filosofía los sufrimientos de la humanidad, lo cual no impediría seguramente hacer una lectura a contrapelo de esa historia que permitiese reconocer en la problemática del sufrimiento una especie de guía oculta —cosa que por cierto nadie hizo con tanta maestría como el propio Adorno. Como nos ha mostrado de manera irreversible el psicoanálisis, los más imponentes esfuerzos de raciona-

lización no hacen sino revelar *ex negativo* la profundidad de la herida sobre la que se levantan y a la que con limitado éxito intentan tapar. Algo de este trabajo de traer a la superficie de lo reconocible aquello que en lo profundo mueve la construcción de lo social, de la política y del derecho es lo que hace A. Madrid en su libro, guiado por una idea sorprendente e impactante: «El sufrimiento se halla en las raíces de la política y del derecho» (p. 194). El autor es consciente de que dicha afirmación exige asumir una perspectiva inhabitual sobre dichas construcciones sociales, que acostumbramos a mirar más bien desde la perspectiva de la co-

munidad que las produce, y es producida al mismo tiempo por ellas, y, por tanto, desde su necesidad de cohesión o de regulación del conflicto; esa mirada está presidida a partir de la modernidad por la idea regulativa del contrato social y todos los componentes que lo determinan (génesis, legitimidad, garantías, extensión, etc.). Pero a lo que nos invita el autor es a mirar cualquiera de los modelos políticos y jurídicos que examinemos a partir de los criterios que ofrecen para afrontar una cuestión decisiva —qué hacer con el sufrimiento— y de la manera como se imponen dichos criterios.

A veces nos relacionamos con determinadas praxis sociales sin reparar en los supuestos que les sirven de fundamento y con frecuencia tampoco reflexionamos sobre las consecuencias que se derivan de ellos. Naturalizamos determinados usos del dolor o cierta utilización del sufrimiento como medida que puede aplicar el Estado sirviéndose del marco jurídico, el aparato judicial y las fuerzas de seguridad. Por otro lado, también existen sufrimientos y daños calificados socialmente de injustos y, en cierta medida, reparables o compensables. La misma construcción del Estado de Derecho puede ser vista como proceso de limitación del daño y el sufrimiento en la misma medida en que éstos iban siendo considerados como injustos, no debidos, evitables. Y un paso más allá, el Estado Social Derecho avanzó por ese camino no sólo penalizando y prohibiendo la producción de determinados sufrimientos, sino poniendo medidas para evitarlos, repararlos o compensarlos.

La imbricación de derecho y violencia, de la que dio buena cuenta W. Benjamin, tiene su reverso en el sufrimiento que la acompaña. «El derecho hace uso del dolor ya sea incluyéndolo en la amenaza que es la sanción prevista, ya sea materializándolo en la sanción aplicada»

(p. 130). Sin el poder de hacer daño, no existiría el derecho. Constatar esto no resulta novedoso, pero generalmente, una vez que se constata ese vínculo, se suele dirigir la mirada hacia los principios sociales que hacen aceptable ese poder —la cuestión de su legitimidad, provenga ésta de los procedimientos para establecer dichos principios o de los fines que el poder persigue con el daño— y no hacia el efecto de normalización jurídica del sufrimiento y del orden social del que forma parte. Otro tanto podríamos decir de la movilización del derecho contra las fuentes de padecimiento de la población. Que una enfermedad sobrevenida deje o no desprovisto al sujeto no sólo de protección sanitaria, sino también de protección económica, que la pérdida del empleo haga o no peligrar la subsistencia del desempleado y los que dependen de él, que la extracción social condene a una existencia precaria y mísera o no,... todo eso tiene que ver con el derecho y con los derechos reconocidos dentro de un marco legal. De modo que todo el aparato de Estado, su régimen jurídico, sus instituciones y administraciones, sus cuerpos policiales y todos sus órganos están involucrados en lo que una sociedad hace con el sufrimiento y pueden ser analizados desde ese punto de vista (p. 135). Y bien sabemos que ni todos los sufrimientos ni todas personas que los padecen son reconocidos de la misma manera y en la misma medida. El derecho es un mecanismo fundamental de reconocimiento del dolor y, al contrario, de su invisibilización o pérdida de relevancia social. Esto genera innumerables paradojas y perplejidades, frente a la que A. Madrid nos sitúa en la última parte de su libro. Como, por ejemplo, la de poner precio al dolor (pp. 152ss.). ¿Bajo qué criterios se pueden diferenciar los sufrimientos admisibles y los inadmisibles? Es evidente que en la acción de diferenciar se revelan el

modelo socio-político sobre el que se basa la diferenciación y, a través suyo, las estructuras de dominación imperantes. Pero, independientemente de cuáles sean los criterios de diferenciación, ¿cómo atribuir efectos económicos a la compensación del sufrimiento inadmisibles? El autor nos muestra de qué manera se intenta hacer commensurable lo incommensurable y cómo en esa operación se convierte al aparato judicial por medio de la figura del juez en portavoz y ejecutor de un «sentimiento social» tan impreciso como problemático.

De otro lado, si nos fijamos en el uso punitivo del dolor, no disminuyen las paradojas y las perplejidades. Pese a todos los esfuerzos recientes por atribuir a las condenas un carácter de reinsertión, en dicho uso siguen perviviendo representaciones vinculadas a las tradiciones religiosas y metafísicas, sin las que difícilmente sería explicable que un dolor compense y repare otro dolor o que un sufrimiento expie y libere de la culpa a quien se ha hecho merecedor de condena. A. Madrid hace un recorrido histórico sumamente interesante por los conceptos y las prácticas no sólo judiciales que sustentan el uso punitivo del dolor y que responden a una visión del sufrimiento «como forma de pago, al tiempo que como medio de curación, redención y expiación» (p. 173). De este modo, pese a todos los esfuerzos por humanizar las penas, se hacen patentes las sombras que acompañan al proceso de modernización del sistema penal. Dichas sombras adquieren unas veces un perfil más técnico-racional o económico, del que intenta hacerse cargo el concepto de bio-política, y otras veces esas sombras se vuelven tremendamente tenebrosas en formas de un horror desmedido y desbordado, como se revela en las dictaduras y los regímenes totalitarios. Pero incluso los modelos más actuales de aseguramiento de los

riesgos poseen su reverso en la extensión de dichos riesgos y su autorización, es decir, en admisión del daño y su reparación como coste necesario del sistema económico, cuya lógica de despliegue y cuyos efectos quedan naturalizados.

Para entender esto tenemos que movernos hacia atrás por las páginas del libro, hacia a aquéllas en las que se analiza la relación entre política y dolor, pues sin ese análisis es imposible comprender la «normalización» jurídica del sufrimiento que hemos expuesto hasta aquí. La tesis de A. Madrid es la siguiente: «El funcionamiento de los modelos políticos y de las decisiones políticas incide en el sufrimiento de la gente, puede imponerlo e intensificarlo, pero también puede prevenirlo y aliviarlo. Ésta es precisamente una de las cuestiones más relevantes de la política» (p. 74s.). Para sostener esta tesis A. Madrid pone sobre el tapete el carácter fundante del sufrimiento, es decir, su papel en la génesis y en el sostenimiento de los vínculos de la comunidad política, lo que permite situarlo en los fundamentos simbólicos de un orden político. La relación entre génesis y sostenimiento de los vínculos viene avalada por la capacidad de los sacrificios pasados para activar la estructura obligacional, es decir, la necesidad actual de asumir los sacrificios que impone el orden social. Que los sufrimientos pasados fueran sufrimientos vicarios sirve de fundamento a la perpetuación del carácter vicario del sufrimiento en el presente. Pero esto exige practicar una selección y una discriminación entre los sufrimientos que son significativos y los que son despreciables o indiferentes para el orden político instituido. La política administra esta discriminación entre el sufrimiento de los nuestros y el de los otros, entre el sufrimiento de que hay que proteger o que se puede exigir como sacrificio y el que se puede imponer a los otros o frente al que no se asume ninguna respon-

sabilidad. Sacar a la luz esta «gestión» de los sufrimientos supone revelar y cuestionar al mismo tiempo las relaciones de poder entre vencedores y vencidos, las relaciones sociales de dominación. La política, entre otras cosas, es gestión del sufrimiento, que empieza por determinar qué sufrimientos poseen una significación central y cuáles son desplazados a los márgenes de la organización política. Esto concede a la memoria del sufrimiento un carácter eminentemente político y una enorme capacidad de cuestionar al poder.

La paradoja a la que se enfrenta esta caracterización del sufrimiento es que si bien el sufrimiento podría servir de fundamento a una comunidad política universal, convertirse en centro de solidaridad a partir de su reconocimiento —como postula Richard Rorty—, esto exige, como acierta a precisar A. Madrid, no escamotear el análisis de las causas del sufrimiento y, por tanto, partir de que las «personas se hallan en situación de desigualdad, en posiciones asimétricas, lo que obliga a incluir en la dimensión política de la solidaridad la realidad de las desigualdades existentes, el desigual sufrimiento derivado de las condiciones de vida a las que se ven sometidas las personas. Por ello, la perspectiva desde la que construir un concepto político de solidaridad debería incluir preferentemente la causa de los excluidos y no la referencia de los privilegiados» (p. 84). La universalidad no se alcanza, pues, convirtiendo al sufrimiento en una especie de experiencia igualadora y, por ello, en soporte de reconocimiento mutuo, sino a través de la denuncia y la eliminación de las desigualdades existentes en relación al sufrimiento.

Esto pasa a su vez por desentrañar la gramática social y cultural de sufrimiento. Pues sólo de esa manera es posible identificar los códigos comunicativos e identificativos que sirven a la normalización del sufrimiento, por más que éste

siempre termine desbordando todos los intentos de normalización ya sean jurídico-políticos, científico-técnicos, económicos, éticos o religiosos. No cabe duda de que en el control social juega un papel primordial la gestión del sufrimiento humano. Pero, por esa razón, «desmontar aquellas normalizaciones que forman parte de las estructuras de explotación y dominación ha sido y es una tarea política de primera magnitud. El movimiento obrero, el movimiento feminista, el movimiento pacifista o el movimiento ecologista han realizado aportaciones importantísimas en este sentido. Cualquiera de estos movimientos ha elaborado reinterpretaciones del sufrimiento y de sus causas que han alentado prácticas transformadoras» (p. 104).

A este desmonte con consecuencias políticas evidentes se aplica A. Madrid tomando varios botones de muestra de lo que podríamos llamar modernas codificaciones normalizadoras del sufrimiento. Desde la corriente francesa del *Dolorisme*, que propugnaba en el período de entreguerras una suerte de plenificación humanizadora a través del sufrimiento, al sometimiento científico-técnico del dolor que lo convierte en mero accidente sin trascendencia, pasando por la visión heroica del dolor que en el nazismo justificaba el sacrificio por la comunidad étnica y ensalzaba la grandeza de soportar el sufrimiento ajeno. El autor señala con acierto el carácter político de estos discursos normalizadores y apunta en una dirección que puede ser premonitoria. Con la reducción del sufrimiento a un problema tratable desde el punto de vista científico-técnico y desvinculado de la cuestión del sentido, con la pérdida de la capacidad de duelo, con la privatización e individualización del sufrimiento, con la creciente inmunización frente al dolor, etc. se está imponiendo un modelo aséptico «que aspira a conseguir espacios sociales preservados, espacios

higienizados», libres de contaminación con la pobreza, la enfermedad, la delincuencia, el sufrimiento y la muerte. Y lo que es más grave, el sufrimiento es identificado cada vez más con quienes lo padecen, que pasan a ser los objetos de alejamiento, marginación o aniquilación.

Las reflexiones jurídicas y políticas sobre el sufrimiento que contienen la tercera y segunda parte respectivamente de la obra que comentamos van precedidas de un capítulo no menos interesante sobre la construcción social del sufrimiento. En él se analiza su inscripción en el lenguaje, en las elaboraciones culturales, en el quehacer social y en la desigual organización de la vida en común. El autor acierta a poner en relación todos estos elementos que configuran y determinan la experiencia del sufrimiento, así como las respuestas que se articulan frente a él. Basta pensar en lo que se esconde detrás de la calificación de la muerte de un trabajador o una trabajadora por causas relacionadas con las condiciones de su trabajo como «accidente laboral», por no hablar de la codificación sacrificial del sufrimiento tan arraigada en nuestras sociedades y de su poder disciplinador. Lo que queda manifiestamente claro a lo largo de la primera parte es que la política y el derecho son dos mecanismos, entre

otros muchos, de institucionalización del sufrimiento, cuyo ser social se constituye a partir de múltiples procesos y dispositivos institucionalizadores.

Hemos hecho un recorrido inverso por el libro, que nos atrevemos a creer ha sido el recorrido que autor ha realizado en su investigación. Pensamos que ha sido un proceso cuyo origen se encuentra en la aparente ausencia de vinculación que los estudiantes de derecho y los profesionales del gremio perciben entre su trabajo presente o futuro y el dolor. Romper con esa falsa apariencia ha dado como fruto un trabajo más que interesante. Quizás sea oportuno reforzar este planteamiento del autor con las palabras de Th. W. Adorno en la *Dialéctica Negativa*: «El sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; aquello que él experimenta como lo más subjetivo, como la expresión de sí mismo, está mediado objetivamente.» Por eso la experiencia del sufrimiento puede convertirse en una fuente de desnaturalización de la injusticia producida por la objetividad social. Dar expresión al sufrimiento posee un potencial crítico inagotable. El libro de Antonio Madrid es una buena muestra de ello.

José A. Zamora

Instituto de Filosofía. CSIC

LA GUERRA CIVIL VISTA POR LOS OTROS: SOBRE LA LEGIÓN CÓNDOR

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM: *Krieg und Fliegen. Die Legion Condor im Spanischen Bürgerkrieg*, Paderborn et al., Shöningh, 2010, 369 pp.

La articulación política de la memoria no puede renunciar a una historiografía críti-

ca diferenciada. En un momento en que la instrumentalización del pasado amenaza con convertir a los historiadores en funcionarios de una u otra corte, sólo una historiografía consciente de su carácter constructivo-narrativo puede disolver las simplificaciones que anidan en la con-

ciencia cotidiana y hacer frente a una literatura pseudo-historiográfica que aspira a legitimar la capitalización política del pasado. En este contexto, el libro de Stefanie Schüler-Springorum sobre la Legión Cóndor en la Guerra Civil española, *Krieg und Fliegen*, publicado en Alemania en 2010, ofrece un valioso ejemplo de historiografía crítica. Se trata de un estudio fundamental para comprender el cruce de intereses alemanes y españoles en un momento decisivo del pasado siglo; pero en él se adopta también una perspectiva inusual en la discusión española, que se propone desentrañar las experiencias de los soldados alemanes que se trasladaron a España para intervenir en la guerra. El resultado es un texto magníficamente escrito que permite ver los entresijos de la historia española con otros ojos.

Para el ejército alemán, la intervención en la guerra española fue ante todo una ocasión para poner a prueba sus tropas y materiales bélicos, especialmente su fuerza aérea, con vistas a optimizar su rendimiento de cara a una gran guerra europea. Sin embargo el estudio de Schüler-Springorum evita el error de la historiografía bélica tradicional que, al reducir la intervención alemana en España a mero «antecedente» de la Segunda Guerra Mundial y subsumirla retrospectivamente en el encadenamiento de sucesos en Europa, pierde de vista la especificidad de los acontecimientos. No pocos historiadores se han limitado a analizar si el aprendizaje de la aviación alemana en la guerra española fue productivo o contraproducente para el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo el nombre de Gernika, que ha quedado en la memoria como signo de la brutalidad con la que la Legión Cóndor arrasó ciudades y población civil desde el aire, impide pasar por alto las dimensiones del horror causado. Y al mismo tiempo, como la autora pone de manifiesto, una historiografía

crítica tampoco puede considerar Gernika como «caso único» —olvidando Bujalance o Barcelona— ni permitirse un juicio sobre la Legión Cóndor al margen de la *Luftwaffe* alemana; en consecuencia, en el presente estudio España aparece como primera víctima de la «guerra relámpago» nacional-socialista, que en ningún momento tuvo problemas para asumir la masacre de población civil. De hecho el trabajo muestra cómo el ejército nacional se benefició de su capacidad para destruir desde el aire las posiciones de defensa de las ciudades y quebrantar la voluntad de resistencia de la población; también la retirada de las tropas y la huida de población civil se vio acompañada de constantes ataques aéreos. El resultado fue una guerra de exterminio que generó un terror sin precedentes en el territorio español.

El estudio de Schüler-Springorum se apoya en una diversidad de métodos y en una amplísima base de fuentes que permiten un análisis de la contienda bélica sin perder de vista su entrelazamiento con factores históricos y culturales: mentalidad y carácter de los implicados, modelos de relación y praxis social codificadas en términos culturales y de género y, en este caso, también el encuentro de los soldados alemanes con una realidad «exótica» —la española—, percibida como antítesis a la racionalidad y la modernidad centroeuropea. Algunos de sus análisis puntuales —por ejemplo de la carga sexual de las fotografías de masacres de guerra difundidas por la propaganda de ambos bandos y del tipo de reacciones que suscitaban en sus espectadores (pp. 85ss.)— ponen de manifiesto el enorme potencial explicativo de su acercamiento. En definitiva, el estudio se inserta en la «nueva historiografía militar» que ha ido cobrando relevancia en Alemania en los últimos años; su propósito es «sondear el campo de tensión en-

tre las expectativas, las vivencias comunicadas y las posteriores formas de descripción» de los soldados alemanes (p. 19). La capacidad del trabajo para desentrañar estas tensiones se debe a su análisis del rol que la guerra y el ejército desempeñaron en la socialización de los jóvenes soldados —en este caso especialmente a través de la figura del aviador, nueva encarnación de heroísmo y masculinidad en una guerra masificada y tecnificada—. El resultado es un libro que permite al lector acercarse al modo en que los soldados alemanes vivieron, actuaron y se enfrentaron a sus impresiones contradictorias en una guerra en la que arrasaron ciudades y sembraron el terror entre una población civil contra la que no estaban en guerra; pero su interés se centra también en comprender los patrones con los que estos soldados construirían más tarde sus recuerdos, sobre todo porque el triunfo militar en España sería el único al que los alemanes podrían volver la vista después de 1945.

Sin duda la intervención de la Legión Cóndor sería decisiva para la victoria de los generales golpistas contra el gobierno de la Segunda República. En el momento de mayor esplendor del nacionalsocialismo, una serie de soldados alemanes fueron seleccionados y enviados a España en una misión secreta que acabó realizando ataques masivos desde el aire a una población civil contra la que no estaban en guerra y apoyando el alzamiento militar contra un gobierno que no constituía una amenaza. Por supuesto, los intereses económicos y estratégicos de Alemania desempeñaron un papel importante en la decisión de apoyar a los golpistas, pero el interés del estudio se centra en el análisis del modo en que los soldados alemanes asimilaban su propia implicación en esta empresa bélica. Tal y como revela Schüler-Springorum, la justificación de la

guerra española como parte de la lucha nacional-socialista contra «el enemigo mundial» no parece haber sido el único factor determinante en este sentido. Los integrantes de la Legión Cóndor eran jóvenes que habían llegado a la edad adulta en los años de mayor éxito del nacional-socialismo, y en la mayoría de los casos acogieron con entusiasmo un reclutamiento que les ofrecía la posibilidad de vivir, por fin, una guerra. De hecho muchos vivieron su estancia en España «como una mezcla específica de romanticismo y aventura» (p. 260). La estilización del aviador como prototipo de heroísmo y masculinidad, capaz de unificar el poder sugestivo de la técnica y la pertenencia a una élite de elegidos, encajaba bien con este idilio. Y es que la fascinación por la figura del piloto como encarnación moderna del guerrero caballeresco había ido ganando terreno durante la República de Weimar para más tarde ser hábilmente funcionalizada por la propaganda nacional-socialista, impregnando la socialización de esta generación. Por ello el retrato de las circunstancias que marcaron a esta generación y su horizonte de expectativas, llevado a cabo en el segundo capítulo, es fundamental para comprender lo que está en juego en el libro: «Para muchos hombres jóvenes entrar en la *Luftwaffe* significaba hacer realidad el “sueño de volar”, para otros era la posibilidad de ascenso social y para un tercer grupo el modo más efectivo de servir a las fuerzas armadas del Reich o al partido. Lo que todos tenían en común era la experiencia de la gran crisis y del resurgimiento entusiasta de 1933» (pp. 59s.).

Sin embargo al llegar a España los jóvenes soldados se encontraron con una realidad que no necesariamente correspondía a sus expectativas. En primer lugar, la diplomacia exigía mantener en secreto la intervención alemana en un golpe

militar y, si bien el viaje a España camuflados como civiles podía reforzar la sensación de aventura, las medidas de secreto eran estrictas y afectaban también a su correspondencia y al reconocimiento de sus acciones de guerra; sólo después de la guerra la maquinaria de propaganda nacional-socialista se volcó en la propagación de los triunfos de la «primera victoria alemana del siglo» (p. 241). Pese a todo en España las tropas alemanas eran fácilmente reconocibles, y su presencia no escapó a corresponsales de prensa y escritores extranjeros, con lo que pronto la opinión pública europea que quería saber estaba al corriente. Por otra parte, los frecuentes periodos de inactividad y aburrimiento permitieron que las dudas y miedos de la guerra cobraran peso y favorecieron el consumo de grandes dosis de alcohol.

Pero Schüler-Springorum tampoco pierde la ocasión de analizar la percepción del otro en un ejército que unía a los soldados alemanes con españoles, árabes e italianos en lucha contra el gobierno de la República, dando lugar a «un amplio campo para malentendidos culturales, patrones de percepción racista y fuertes conflictos de todo tipo» (p. 144). En este sentido, el estudio presenta un cuadro enormemente revelador de las ambivalencias y clichés que filtran la imagen del «extraño» y del «enemigo» por parte de unos soldados socializados en el nacional-socialismo. Especialmente interesante es el modo en que se pone de relevancia la ambivalencia de los alemanes respecto a su propia posición en una guerra que no se dejaba reducir a la simple contraposición de «blancos» y «rojos», llevando en ocasiones a posiciones inesperadas: mientras que los legionarios alemanes percibían que los «rojos» luchaban por una idea, a menudo no acaban de tener claro por qué luchaban realmente los nacionales, «si por

la iglesia y las grandes propiedades de órdenes religiosas, por la monarquía y la restauración de las viejas circunstancias o quizá por la Falange» (cit., p. 157). Por ello, ante una guerra que les deparaba pocas satisfacciones y les puso en el punto de mira de la prensa internacional, el estudio pone también de relevancia las «ganancias secundarias» con las que los soldados intentaban compensar estas vivencias, que aparecían separadas de la cruda realidad de la guerra como momentos de «tiempo libre»: mujeres, aventuras, hermosos paisajes y una vida relativamente lujosa en un país en guerra.

Sin duda las discrepancias entre las manifestaciones públicas de los soldados —que se atienen a los ideales de valor y agresividad que impregnaban la imagen masculina en el nacional-socialismo— y sus reflexiones privadas en anotaciones y diarios constituyen el material más revelador desde el punto de vista de la historia cultural. Desde la nostalgia del hogar hasta las dudas sobre el sentido de su participación en la guerra, el libro ofrece un mapa sumamente interesante del reverso de las historias de heroísmo y masculinidad que marcaban la figura de los pilotos alemanes —y que recorren también sus posteriores memorias—. Interesante es ante todo el modo en que Schüler-Springorum analiza cómo los legionarios alemanes asimilaban su participación en las vertientes más inhumanas: la cotidianeidad del matar y el temor a ser matado. De este modo se ponen de manifiesto las estrategias psicológicas de racionalización para soportar lo difícilmente soportable; la lucha aérea de los pilotos de caza era a menudo estilizada como una «competición deportiva» y la actividad de los bombarderos, causante de verdaderas masacres de población civil, era racionalizada como «cumplimiento del deber»

por parte de unos pilotos que sobrevolaban de lejos a los destinatarios de sus cargas. Por otra parte el lúcido análisis de la autora pone de manifiesto que la toma de contacto con la muerte, la destrucción y la brutal represión franquista en forma de tortura y asesinatos sólo resultaba tolerable en nombre de las «atrocidades de los rojos», que poblaban tanto la propaganda nacional como las fantasías de los combatientes. De este modo se muestra el fatal círculo vicioso de miedo, odio y terror, apreciable también en las masacres de presos franquistas que seguían a los estragos de los bombardeos desde el aire.

Por su parte, la reacción de la población española a la presencia alemana es tratada sólo de soslayo, y pese a todo las páginas del libro ofrecen una perspectiva enormemente reveladora. El entusiasmo despertado por las tropas alemanas en ciudades clerical-conservadoras era enorme, y no en vano algunas de las mejores familias se ocupaban de ofrecerles alojamiento y manutención. En Salamanca los alemanes se convirtieron en huéspedes de excepción, y de hecho el cumpleaños del *Führer* o el día de acción de gracias no tardaron en celebrarse como nuevas fiestas populares. Por lo demás, los pilotos y oficiales alemanes permanecían al margen de la cotidianidad, y eran observados con una mezcla de extrañeza y diversión; sin embargo a menudo su arrogancia, unida a el interés alemán en la explotación de recursos y materias primas españolas, provocaba también fricciones, desconfianza e indignación —y desde luego en zona republicana los brutales bombardeos granjearon a los alemanes tanto temor como odio y desprecio—.

Sin embargo, y pese a que los objetivos de la intervención alemana no fueron totalmente cumplidos, Schüler-Springorum evidencia hasta qué punto

el nacional-socialismo logró calar en la vida social y cultural del franquismo temprano —desde la sección femenina de la Falange hasta la prensa y la propia aviación pasando por la economía—. En este sentido lo más inquietante del estudio es el modo en que se expone la continuidad de estas relaciones entre España y Alemania después de 1945. Ésta no sólo se dejó notar en la activa ayuda española para la huida y el asilo de antiguos nazis pese a las presiones de los gobiernos occidentales, sino también en la permanencia de estrechos vínculos a nivel personal y privado, pero incluso con las élites políticas de la «desnazificada» República Federal Alemana (por ejemplo entre la CEDI y las cúpulas católicas y los grandes partidos CDU y CSU). La influencia alemana en la vida económica y cultural española, así como la «abierta inclinación española por todo lo que es alemán», sentó las bases de unas relaciones de conveniencia que llevaron a la República Federal a favorecer la aceptación internacional del régimen de Franco a nivel económico y cultural y, poco a poco, en virtud de la causa común del anticomunismo —nuevamente popular en la Guerra Fría— también a nivel político. «De este modo Alemania fue corresponsable, no sólo de la instalación exitosa del régimen de Franco, sino también de su supervivencia diplomática en los años cincuenta y sesenta» (p. 264).

En definitiva, el libro de Stefanie Schüler-Springorum ofrece un contundente análisis de la implicación alemana en la Guerra Civil española y sus consecuencias tras 1945, pero también una perspectiva de historias cruzadas que resulta enormemente actual. Se trata de un ejercicio ejemplar de historiografía crítica que permite comprender las circunstancias subjetivas y objetivas que hicieron posible la brutal intervención alemana en la guerra española. El resultado es

un cuadro claro, enormemente rico y resistente a toda tentativa de simplificación; en ello consiste sin duda la mejor contribución de la historiografía

para una articulación política de la memoria.

Jordi Maiso
Freie Universität Berlin

¿ESPAÑA *MAGISTRA VITAE*?

RICARD VINYES (ed.): *El Estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*, Barcelona, RBA Libros, 2009, 637 pp.

Desde que Cicerón acuñara la idea de que la historia es maestra de vida, la cultura occidental no ha dejado de concebir el pasado como un repositorio de experiencias virtuosas que repetir o de experiencias descaminadas que evitar. A partir de esta peculiar interpretación del tiempo histórico, la gestión española de nuestro pasado reciente, jalonado de traumas ocasionados por la Guerra Civil y la sangrienta represión del régimen franquista, ha quedado clasificada como patrón virtuoso con el que guiar procesos incruentos de cambio político hacia la democracia. Es indudable que la experiencia española de cambio político ha influido en algunas transiciones emprendidas a ambos lados del Atlántico; sin embargo, también es verdad que dicha experiencia se ha incrustado en la memoria pública de propios y ajenos a partir de un relato —la Guerra Civil como momento de enloquecimiento colectivo superado por la inevitable reconciliación entre las víctimas de ambos bandos del conflicto y por el deber del olvido de sus respectivas culpas— que mistifica el proceso de cambio, incurriendo además en la representación hagiográfica de sus protagonistas.

El libro armado por Ricard Vinyes con la colaboración de 21 autores de dis-

tintas disciplinas es paradójicamente una obra indisciplinada que llama a la desestabilización del relato mítico de la Transición y que pone en cuestión el supuesto abordaje virtuoso del pasado traumático que hicimos los españoles a partir de 1975. Y lo hace por dos vías distintas: en primer lugar, empleando experiencias foráneas de conocimiento y tratamiento del pasado reciente que, cuanto menos, son susceptibles de «sacar los colores» a quienes han construido por defecto o por exceso la historia postfranquista de la superación del trauma colectivo y han creado entre los españoles una memoria hegemónica que nos impide leer algunas de las páginas de nuestro pasado reciente antes de pasarlas. La segunda vía para poner en jaque la memoria pública doméstica es mucho más directa y se desarrolla a partir de los trabajos dedicados a investigar los límites políticos y éticos de la gestión del pasado durante la transición y la democracia españolas: una ley de amnistía que opera en la práctica como ley de «punto final»; la privatización de las memorias díscolas debido a la no judicialización de la represión franquista; la ausencia de un debate profundo sobre el estatus epistemológico de los relatos basados en la memoria frente a los contruídos a partir de la investigación histórica; y la recurrente dejación del Estado de sus obligaciones para garantizar el derecho de los ciudadanos no sólo a construir colectivamente el sentido del

pasado, sino también a lograr que la justicia humanitaria se aplique de manera sistemática en los numerosos casos de represión de ciudadanos durante la dictadura.

Como desvela *El Estado y la memoria*, en comparación con las experiencias de Argentina o Chile, la gestión del pasado reciente español por parte del Estado democrático no resiste en embate y pone de manifiesto que el buen manejo del trauma no depende de la distancia temporal con respecto a los acontecimientos dramáticos, sino de la emergencia de una cultura historiográfica que aúne a expertos y no expertos en el conocimiento reflexivo del pasado. Otras experiencias plasmadas en el libro, como las que actualmente están teniendo lugar en Francia, Alemania o Italia guardan mayor semejanza con el caso español y nos alertan sobre la propensión del revisionismo condescendiente, cuando no defensor, de los distintos regímenes dictatoriales que tuvieron lugar en la Europa de entreguerras. Y es que, aunque partamos de la premisa de que la memoria es un campo de batalla donde concurren distintos relatos sobre los mismos hechos históricos, no todas las narrativas son compatibles con una sociedad construida a partir de sus tradiciones y valores democráticos. De manera que, como han hecho otras culturas políticas de nuestro entorno, los españoles deberíamos ser capaces de establecer un consenso de mínimos sobre el descrédito de los relatos que siguen justificando la absolutamente ilegal represión franquista a partir de la condición revolucionaria o violenta de las víctimas; o sobre las memorias que insisten en equiparar, al amparo del giro humanitario, a todas las víctimas de una sociedad fracturada sin considerar las condiciones socio-políticas de cada una de tales víctimas y sus vínculos con la democracia en vigor en un contexto determinado.

Contemplado desde esta perspectiva, el libro compilado por Vinyes es un trabajo que va a contracorriente de la tónica española dominante, al denunciar la mistificada memoria de la Transición como responsable de que muchos ciudadanos hayamos convivido con el dolor de la represión moral y física de quienes lo guardaban en el desván personal o familiar. De que numerosos españoles no hayamos querido saber que pisamos un suelo jalonado de fosas comunes donde yacen asesinadas miles de personas, algunas de las cuales encarnan nuestro más valioso patrimonio democrático. De que algunos ciudadanos, ensimismados con el relato modernizador cuyo primer esbozo procede del desarrollismo de los años 60, no sientan la menor necesidad moral de condenar la memoria franquista por antidemocrática. Y de que muchos ciudadanos sigamos dejando en manos de quienes desde la historiografía, las ciencias sociales y las artes han respaldado el mito transicional y no han sabido —o querido—, lo que es todavía más escandaloso—, afrontarlo desde el pensamiento crítico.

Dada la vergonzante experiencia de la publicación del *Diccionario Biográfico Español*, obra cuyo proyecto —lleno de hagiografías postfranquistas— fue aprobado por el Partido Popular y fue puesto en marcha por la Real Academia de la Historia con el aval del Partido Socialista, los ciudadanos no deberíamos dejar exclusivamente en manos de los expertos nuestro patrimonio democrático. La dejación fue uno más entre los numerosos excesos de la transición española, comprensible en un contexto histórico donde era acuciante dismantelar las grandes mentiras del franquismo, pero anacrónico para una cultura que se pretenda realmente cívica, esto es, para la cual todos deberíamos tener el derecho civil de poder discutir, no sólo sobre el presente y el futuro, sino también sobre

nuestro pasado. Parece que ha llegado el momento de aprender de las experiencias ajenas, experiencias que abundan en el libro editado por Vinyes. Estamos en un momento clave para discutir sobre la relación entre la memoria, el Estado y la ciudadanía sin caer en los excesos que se han producido en algunos países debido a la eclosión de la memoria. Podemos evitar caer en la victimización extrema que a menudo impide el buen trabajo de duelo al no permitir crear la suficiente distancia analítica para que la evocación incontrolada se transforme en recuerdo manejable. Y podemos estar en condiciones de no dejarnos arrastrar por la vorágine de la subjetividad memorial que convierte el dolor en sinónimo de verdad y otorga un cheque en blanco a las víctimas para gestionar nuestra vida pública.

Ante el abrumador peso del canon de la memoria de la Transición, parece necesario crear una cultura política que afronte críticamente nuestro patrimonio democrático y evite caer en una nueva mistificación que, en vez de afincarse en 1978, retroceda hasta 1931. Para ello es necesaria la intervención de un Estado que fomente el pensamiento crítico y la colaboración entre expertos y no expertos en la gestión del conocimiento histórico y la memoria del pasado reciente. Si no es así, el Estado democrático español ni siquiera habrá estado a la altura del régimen franquista y de la gestión que desarrolló a favor de sus muertos y su memoria.

Jesús Izquierdo Martín
Universidad Autónoma de Madrid

LA TRANSICIÓN. DE LAS DOS ESPAÑAS A LAS DOS MEMORIAS.

PALOMA AGUILAR: *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 2.ª edición, 2008.

Este excelente trabajo de investigación, que analiza en profundidad diversos archivos y fuentes documentales, reflexiona sobre el *discurso político acerca de la guerra civil, de la transmisión de su recuerdo*, en un intento de esclarecer el concepto de memoria *sometida a cambios constantes y flujos permanentes no siempre controlables de forma consciente*, según palabras de la autora. En primer lugar debemos tener en cuenta, para un análisis desde el presente (máxime al tratarse del tema que nos ocupa) que la edición del trabajo es de 1996. Atendiendo

al título de la obra, las primeras cuestiones a resolver serían: ¿A qué se denomina Memoria y olvido de la Guerra Civil? ¿Tienen el mismo sentido esos conceptos para nosotros hoy día, después de un proceso de *Recuperación de la Memoria Histórica* que dura ya diez años?

En su aproximación al término memoria, que confiesa complejo y escurridizo, la autora realiza una catalogación. *Memoria dominante*, pública y articulada desde los medios de comunicación; y por otro lado, la *Memoria Social*. No se debe confundir, dice Aguilar, la *Memoria Social* con la *personal* en beneficio de la paz social, como si la primera estuviera amenazada por segunda. ¿*Personal* de quienes, nos preguntamos? Por último,

define «una Memoria histórica conflictiva sobre cuyos cimientos es casi imposible construir un futuro común» (p. 34).

El concepto de olvido, «tan importante como la memoria para cimentar la convivencia pacífica», (p.43) y todavía más complejo que ésta, lo vincula directamente con los términos de reconciliación y perdón. «Hay reconciliaciones que se vuelven imposibles sin el recurso del olvido, de forma que la amnesia puede cumplir una función equivalente al perdón (amnistía y amnesia tienen la misma raíz» (p. 47).

Después de definir su marco teórico, comienza el análisis sobre *las políticas de la memoria* durante el franquismo y la transición.

Uno de los hitos legitimadores más importantes para el régimen fueron las múltiples celebraciones de los *25 años de paz*, donde se intenta por parte de las elites *olvidar* la guerra civil. Literalmente, el término cuasi desaparece a nivel público. Es decir, la estrategia es ir poco a poco imponiendo un olvido, a pesar de que las ejecuciones se suceden hasta poco antes de la muerte del dictador. En una exposición de carteles que recorrió nuestro país en ocasión de la efeméride, uno de los letreros rezaba: «La reconciliación de los Españoles, primera de nuestras empresas espirituales, quedo en muchos lugares resuelta, gracias a este sentido creador del nuevo Estado» (p. 170). Recordemos que Grimau había sido ejecutado solo un año antes.

Una de las tesis principales del estudio (repetida en varias ocasiones) es la que pone de manifiesto el miedo del régimen franquista a perder un poder sustentado sobre la victoria en un conflicto armado que duraría tres años: «incluso cuando la paz emergió como el principal elemento de la legitimidad, no se pudo prescindir de la guerra» (p. 82). Es llamativo también la ausencia en el texto del

termino Golpe de Estado cuando se habla del inicio de la contienda.

Según las elites Franquistas, el enfrentamiento entre españoles había sido necesario para *pacificar* España. En los primeros años del régimen, como señala la autora, la propaganda se había encargado de deslegitimar la II República. Pero ello, añadimos nosotros al análisis, no quiere decir que los vencedores habían olvidado aquel período ni lo que supuso para los vencidos aquella contienda. Muy al contrario, se trató «de inculcar el miedo a la guerra, más concretamente a su repetición, que puede sobrevivir» (p. 174), por lo que «al menos durante las dos primeras décadas del franquismo se elabora un discurso rencoroso destinado a perpetuar (...) el recuerdo de la guerra mediante la instrumentalización del miedo» (p. 189). Habría que añadir, que el miedo tampoco desaparece durante el período de transición, lo que problematiza seriamente, a nuestro juicio, la idea de una transición modélica y de consenso *sobresaliente* referida en el análisis.

En ese sentido, se articula desde 1975 una *memoria hegemónica* de los vencedores que sirve para airear de nuevo el miedo a un nuevo conflicto cada vez que las decisiones de las elites lo ven necesario. Es *La doctrina del shock*, ahora tan de moda, aplicada ya en los años setenta. No en vano, un episodio clave y sorprendentemente omitido en el texto es el golpe de Estado de 1981 con aquel mensaje claro y conciso: ¡*Quieto todo el mundo!* Aquel anuncio deja muda y muerta de miedo, otra vez, a toda una generación que ha perdido la guerra. El hecho de que las fosas comunes de republicanos no *irrumpan* en nuestro presente como una *memoria pública* y democrática hasta el año 2000 (con todo lo que ello supone), nos hace pensar que ese miedo instrumentalizado funcionó en la Transición y en buena parte del período demo-

crático. En parte porque el poder de aquellas elites franquistas era aún muy notable. Un dato que confirma dicha hegemonía en aquellos primeros años es la memoria del propio dictador: «O ya no se recuerda el día del Caudillo, o bien no se quiere recordar por lo difícil que resulta enjuiciar la figura de Franco en estos primeros años de la transición» (p. 291). Cabría preguntarse hoy, *a la luz* del dolor que las fosas abiertas han transportado a la esfera pública, ¿difícil para quienes?

Por todo ello parece quedar claro tanto el triunfo de aquella *memoria hegemónica* de los vencedores en la transición como la sospecha de si aquel proceso fue modélico. En palabras del historiador Enzo Traverso: «España hizo la elección de una transición amnésica, con el resultado de prolongar la represión oficial durante más de una generación.»¹

Después del análisis anterior, nos preguntamos ¿Dónde palpita *la otra* memoria social, *la memoria del dolor*? ¿Dónde se visibiliza en el texto a los desaparecidos? Llama de nuevo la atención la falta total de referencias explícitas a las fosas comunes de republicanos. Sólo en una ocasión se habla del monumento erigido en «los pozos de Caudé» (Teruel), pozos donde yacen aún hoy miles de republicanos fusilados, en estos términos: «echaron a centenares de muertos del bando republicano que, al parecer, habían sido fusilados» (p. 136). La autora habla de los desaparecidos como *al parecer fusilados*. El término utilizado no es, sin duda, un tema menor. Aunque en varias ocasiones Aguilar pone en evidencia el trato desigual a vencedores y vencidos, la autora se mantiene *al margen* de la situación de estos últimos. Ese *apego* estricto

a los datos confunde, en ocasiones, la opinión de los propios actores con la de Aguilar. Es decir, se echa en falta de una manera acuciante un *alejamiento* de las certezas científicas para adentrarse en el problema humano y social (y sobre todo, un análisis de las implicaciones que tiene ese olvido para las políticas de antes y de ahora) que supuso la derrota para millones de españoles, como si ello no tuviera nada que ver con la actual democracia: «parece como si a la sociedad no le preocupara tanto analizar detalladamente si la existencia de circunstancias muy distintas de las del período republicano traería, o no, necesariamente, resultados distintos» (p. 226). Pero lo cierto es que sí hubo un sector en la sociedad que abogó por otro modelo de transición.

Alabando el extraordinario trabajo de investigación plasmado en el libro, se advierte la *falta de sensibilidad* hacia los vencidos, invisibilizados (más allá de algunos datos puntuales) también en el texto, como ocurrió durante décadas en la sociedad española. Es decir, la atención a una Memoria oral, no contenida en los miles de documentos consultados, pero imprescindible para el análisis en profundidad de nuestro pasado. Todo ello con objeto de poder entender nuestro presente político y social.

Si es verdad que *la historia la escriben los vencedores*, en el caso de España y a la vista de los hechos, también *la historia de la transición*. «Y es preciso, que no caigamos en creer que existe el olvido: existe el silencio; pero el olvido no: el olvido nunca.»²

Carlos Agüero Iglesia
Instituto de Filosofía. CSIC

NOTAS

¹ Traverso, Enzo, *El pasado, Instrucciones de uso (Historia, memoria, política)*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 46.

² Chacón, Dulce, «La mujer y la construcción del olvido», en *La memoria de los olvidados (un debate*

sobre el silencio de la represión franquista), Ámbito, Valladolid, 2003, p. 78.

CONTRA EL DOGMATISMO ÉTICO DE LAS RELIGIONES

GUSTAVO ZAGREBELSKY: *Contra la ética de la verdad*, trad. de Álvaro Núñez Vaquero, Madrid, Trotta, 2010, 144 pp.

«Éste es un tiempo triste para quienes no poseen la verdad y creen en el diálogo y en la libertad» (p. 43). Esta sentencia refleja con suficiente fidelidad el tono empleado por Gustavo Zagrebelsky a lo largo de los escritos reunidos bajo el título de *Contra la ética de la verdad*. No fueron redactados desde la fría distancia académica como si versaran sobre asuntos que al autor no le incumbiesen. Sin embargo, esta involucración personal no impide que en ellos se tracen elaborados argumentos con destacada precisión y contundencia. La citada frase, además de sugerir el contenido central del libro, nos ofrece un brillante diagnóstico de la época. Cuentan —Marguerite Yourcenar nos lo repitió en más de una ocasión— que hubo un momento en la historia, cuando los antiguos dioses habían muerto y los nuevos aún estaban por llegar, en el que, durante un corto lapso de tiempo, los hombres fueron libres. A ese mundo emancipado es al que nos traslada también la hermosa metáfora de Heinrich Heine, *Los dioses en el exilio*, que da título a una de sus obras más celebradas. Pues bien, en nuestros días parece que ni los dioses estén muertos ni que se encuentren exiliados o, al menos, y eso se torna evidente tras la lectura de este libro,

ni una cosa ni la otra ha sucedido con quienes se consideran sus legítimos intérpretes en esta tierra, cuyo protagonismo no deja de crecer en unas sociedades que, como las occidentales, han sido ya etiquetadas como *postseculares*.

Gustavo Zagrebelsky es un viejo conocido para cualquier estudioso del constitucionalismo contemporáneo. Es no sólo un prestigioso profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Turín, sino que ha sido también magistrado e incluso presidente del Tribunal Constitucional italiano. Sus libros sobre su especialidad son obras de referencia, sin dejar por ello de ser objeto de controversia, como es el caso de sus múltiples veces reeditado *El derecho dúctil* (Trotta, Madrid, 1995⁹). Quien no haya seguido otras derivas de este jurista —sus otras afinidades electivas, diríamos en palabras de Goethe, también cultivadas por él con no menos ahínco— se sorprenderá quizás de que ahora aborde materias de contenido filosófico e incluso religioso o, mejor dicho, de política religiosa y teología política. Lo cierto es que en ellas ya se había adentrado anteriormente, por ejemplo, en el admirable librito titulado *La exigencia de justicia*, escrito en abierto diálogo con el cardenal jesuita Carlo Maria Martini (Trotta, Madrid, 2006). Ahora da un paso más y con estos escritos, publicados la mayor parte en la prensa italiana (preferentemente en *La Repubblica*), toma par-

tido en uno de los debates públicos más relevantes del momento. Ciertamente que nunca ha rehusado los temas controvertidos, pero siempre que ha expuesto en público su punto de vista lo ha hecho sin renunciar al trato de las grandes ideas, acreditando así su condición de auténtico *intelectuel engagé*.

Los diversos escritos de Zagrebelsky compilados en este pequeño volumen (diecinueve breves ensayos, más un prefacio y un epílogo) representan una contribución significativa a una controversia en curso que ha captado la atención de renombrados filósofos morales y políticos. ¿A qué debate se está haciendo referencia aquí? A aquel que versa sobre el lugar de la religión en el espacio público y que partiendo de las posiciones de John Rawls y Jürgen Habermas sobre la cuestión ha hallado —y sigue hallando— un amplio eco en los medios académicos de uno y otro lado del Atlántico, al menos si tenemos en cuenta la ingente literatura que ha generado. De la altura del debate da cumplido testimonio, por ejemplo, el volumen colectivo de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West titulado *El poder de la religión en la esfera pública* (Trotta, Madrid, 2011). Visto desde una perspectiva sociológica, el debate trataría de dar cuenta de ese hasta cierto punto «inesperado» fenómeno de la revitalización y politización de las comunidades creyentes y tradiciones religiosas del que somos testigos hoy día. Inesperado, si es el caso, para quienes habían asumido el racionalismo y el cientificismo, así como la concepción postmetafísica subyacente (en la que Dios, como según parece le dijo Laplace a Napoleón, no pasaría de ser una mera hipótesis completamente prescindible), como horizonte ineludible del pensar humano. Inesperado también sería para quienes habían aceptado como premisa fundacional del mundo contemporáneo la creciente irre-

levancia de la religión como cemento de la convivencia política.

El referido debate tiene lugar, pues, en un mundo en el que, contra las predicciones lanzadas acerca de la irreversibilidad del proceso de secularización, se observa la persistencia de lo religioso en un entorno persistentemente secularizado. Y esa tenacidad obliga, sin duda, a repensar la relación entre teoría de la modernidad y teoría de la secularización e incluso a plantear su mutuo desacoplamiento. En esa apasionante discusión, la perspectiva introducida por Zagrebelsky es digna de consideración, entre otros motivos, porque procede de un país donde la relación entre el poder secular y el poder eclesial sigue constituyendo un asunto central de la política cotidiana. Es precisamente en Italia donde, por ejemplo, las últimas tesis de Habermas han sido acogidas (por el sector no clerical, claro está) con un mayor grado de desconfianza y descalificadas como concesiones inadmisibles para una conciencia laica.

En el actual contexto socio-cultural, de configuración marcadamente pluralista, Zagrebelsky contempla como expresión de normalidad que en cuestiones moral y existencialmente relevantes —pensemos, por ejemplo, en la eutanasia o en el uso de la tecnología genética— los ciudadanos, creyentes y no creyentes, se expresen y choquen entre sí con sus convicciones impregnadas de visiones contrapuestas del mundo, el hombre y la historia. Hasta ahí todo está dentro de lo normal, e incluso de lo exigible, pero lo que ya no es tan comprensible en una sociedad plural es que una de las partes se arroge para sí el monopolio de la verdad y de su interpretación y que se permita además impartir patentes de moralidad. Por esta pendiente se deslizan con bastante frecuencia las religiones monoteístas y, en particular, la Iglesia católica (el constitucionalista italiano no cae empero

en el común error de señalar a esta Iglesia particular como paradigma del absolutismo dogmático, pues ese honor se lo disputan también —como bien insiste— otras confesiones cristianas y el Islam). En el caso particular de Italia (aunque el diagnóstico podría extenderse a otros países, entre ellos España), es notorio que la Iglesia católica no sólo interviene públicamente en cuestiones que conciernen a las creencias dogmáticas o las prácticas religiosas, sino que además «reivindica el derecho a formular un juicio ético absoluto sobre los acontecimientos políticos y sociales del siglo» (p. 23). Éste es un modelo posible de actuación de la Iglesia frente al Estado que menudeó en tiempos pretéritos y que, tras un breve tregua, ha cobrado ahora nueva fuerza.

Y si en una sociedad plural ya es impropio que una parte pretenda imponer unilateralmente su visión sobre los más variados asuntos, resulta aún más inoportuno en el seno de una sociedad democrática, a cuya praxis cotidiana es consustancial la deliberación pública con participación en igualdad de derechos de todos los afectados. Es ahí donde adquiere todo sentido plantearse la siguiente cuestión: «Quien aplica a la política la categoría de la verdad, ¿puede aceptar la democracia?» (p. 137). Esta pregunta no es ni capciosa ni impropia, sino que incluso es obligada. Puede mejorarse, eso sí, su formulación, pues no es «la fe en cuanto tal sino la servidumbre al dogma religioso —que es degeneración de la fe— la que crea la problemas a la democracia» (p. 130). Puestas así las cosas, nuestro autor no duda en fijar posición: «la fe es compatible con la democracia bajo una condición: que no sea heterodirigida por un poder dogmático» (p. 78). Como por desgracia esta condición no siempre se satisface, las democracias han tenido que articular instrumentos para tratar de «neutralizar la fuerza antidemo-

crática de la verdad, a la que está expuesta toda religión, más todavía si es monoteísta» (p. 138).

La lógica religiosa y la democrática son contrapuestas y la aceptación del principio de las mayorías se convierte en un desafío para quien profesa fe en una verdad absoluta. Quien se considera depositario en exclusiva de la verdad difícilmente puede aceptar la democracia como la forma óptima de gobernar los asuntos humanos: «Democracia y verdad absoluta, democracia y dogma, son incompatibles. La verdad absoluta y el dogma valen en sociedades autocráticas, no en sociedades democráticas» (p. 104). De hecho, a lo largo de toda la historia del catolicismo se detecta una marcada inclinación hacia formas autocráticas de gobierno. Y si proverbiales fueron sus renuencias para asumir el humanismo, la ilustración y el liberalismo político, no menos notoria fue, pese a la interesada desmemoria que hoy algunos ejercen, «la dificultad secular de la Iglesia Católica frente a la democracia» (p. 28).

«La verdad os hará libres». Este aserto evangélico fue empleado tradicionalmente y de manera sin duda paradójica por los máximos jefes católicos para imponer la verdad, su verdad. Como ha sucedido más de una vez en la historia, la pretensión de verdad, inherente a la fe monoteísta, se transforma en intolerancia política. Desde el edicto de Constantino la Iglesia ha mostrado, siempre que las circunstancias se lo han permitido, «una natural propensión a quererse imponer mediante el ordenamiento jurídico civil» (p. 86). En la actualidad, y dado que no puede implantar «la» verdad sin más, da lecciones, formula condenas e «incluso algunas veces pretende tener la última palabra, al menos en el sentido negativo: para impedir y prohibir cuando no consigue imponer» (p. 21). Lo cierto es que no ha abandonado la aspiración de monopo-

lizar la interpretación y de organizar todos los aspectos de la vida. La tolerancia sólo tiene cabida como concesión unilateral: como el derecho que la verdad reconoce al error y la virtud al vicio. Estas credenciales, que puntualmente nos actualiza nuestro autor, bien podrían poner en alerta a quienes alegremente celebran el retorno de la perspectiva religiosa, incluso su protagonismo, en los debates públicos.

En la actualidad, ante cualquier vacilación en el juicio, la jerarquía católica esgrime el peso de la supuesta «naturaleza de las cosas», de la «justicia natural», de la «ley natural» (o de valores «radicados en la naturaleza del ser humano», p. 24). Sin inhibición, ha desempolvado aquella vieja doctrina del derecho natural que declara la absoluta primacía de una presunta ley objetiva e inalterable de la naturaleza, incluso sobre las leyes que cuentan con expreso refrendo de la soberanía popular (pp. 89-94). Ése es el terreno en el que prefiere jugar, no en el de la deliberación intersubjetiva sobre lo que en cada momento es preciso decidir. A diferencia del proceder democrático, tampoco está dispuesta a conceder un lugar a la duda ni a admitir el carácter reversible de las decisiones, pues las hace depender, por principio, de verdades eternas. La institución eclesiástica se sirve del mencionado iusnaturalismo para oponerse a todas las propuestas con contenido moral que no concuerden con sus particulares enseñanzas. Investida con tales galas se permite presentarse «como gran garante que dispensa certezas éticas en un mundo —afirman— moralmente deshilachado por el tristemente célebre “relativismo”» (p. 90), en un mundo, como dicen, sometido al «despotismo del relativismo». Zagrebelsky destaca certeramente que el derecho natural dista mucho de ser un terreno de consenso, sino más bien un territorio de confrontación. El bagaje que

arrastra esta doctrina no es trigo limpio. La interpretación de lo natural o de la naturaleza ha conducido históricamente a la justificación, por ejemplo, de la esclavitud o de la selección natural durante el nazismo. Una concepción tan volátil y contradictoria no puede presentarse como bote salvavidas, si no es de manera interesada o con torcidas intenciones. Esas viejas visiones de la naturaleza que ahora la Iglesia vuelve a proponer «efectivamente liberan de la responsabilidad, pero acentúan el poder en perjuicio de la libertad» (p. 94).

En tiempos más recientes, la Iglesia ha propuesto (si entre las acepciones de este verbo se incluye también la de ejercer presiones por encima y por debajo de la mesa) la conveniencia de redescubrir las «raíces cristianas» de Europa y lo ha hecho como si se hubiera dado con una fórmula mágica para solventar los profundos y variados problemas que aquejan a las sociedades occidentales. Numerosos serían ciertamente los «ateos clericales» que encuentran en la Iglesia «la actual depositaria de valores identitarios útiles para su batalla» (p. 14). Esta bandera de enganche ha sido izada, por unos y por otros, para proceder «al rearme moral» y recuperar la hegemonía cultural perdida desde la época de las luces y de las revoluciones (p. 11). Zagrebelsky considera que de este modo se está haciendo un uso espurio de la religión, pues es «el cristianismo como “religión civil” sería una confusión literalmente anticristiana» (p. 67). En este punto, y teniendo como escenario la realidad migratoria de las sociedades europeas, el autor italiano nos avisa del potencial letal que conlleva el uso de la noción de identidad, y más aún cuando ésta se tiñe de religión: «La identidad en peligro es el argumento principal de quienes —católicos y no católicos— propugnan una política de defensa agresiva frente al Islam. [...] Apelar a la identi-

dad equivale a dar un puñetazo encima de la mesa contra los extranjeros que aparecen o están entre nosotros» (pp. 64-65). La insistencia en una única singularidad de la multifacética identidad humana no sólo nos empequeñece, sino que también hace que el mundo sea más inflamable.

El libro de Zagrebelsky puede leerse, por una parte, como una lúcida vindicación de la estatura moral del pensamiento laico y, por otra, como una enmienda a la totalidad de una tesis del actual jefe supremo de la Iglesia Católica, quien, siguiendo en esto muy de cerca a su predecesor, reitera una y otra vez que la raíz profunda de los males contemporáneos se halla en el *relativismo* moral que nos ha legado la modernidad. Esta palabra «ha asumido en el lenguaje de los dos últimos papas la valencia de un anatema» (pp. 77-78). Es esgrimida como sinónimo de desprecio por la moral y como un vicio que sin más es imputado a la mentalidad democrática y, en particular, al pensamiento laico. La democracia, sin embargo, «no presupone en absoluto aquel relativismo ético que el magisterio de la Iglesia justamente condena» (p. 61). Tampoco laicismo y relativismo moral son doctrinas equiparables. Zagrebelsky se rebela con indisimulada vehemencia ante la imputación gratuita de que el pensamiento laico implica la asunción del famoso *dictum* de Dostoievski «si Dios no existe, todo está permitido». No existe prueba alguna de que la moral de un laico sea más acomodaticia y casuística que la profesada por un creyente, ni tampoco que no tenga certezas ni que su grado

de firmeza sea menor. El argumento además, como señala nuestro autor (pp. 73-75), puede ser invertido: si se cree en Dios, uno puede pensar que Él está de su lado y de este modo colocarse y obrar más allá del bien y del mal. Incluso puede sentirse liberado de tener que justificar ante los demás sus actos. El no creyente carecería de esta red y se vería siempre forzado a responder ante los demás. En cualquier caso, ni la moral precisa de remisiones al más allá ni la estatura moral del ciudadano se mide por la intensidad de sus convicciones religiosas.

Escritos con gran esmero y sobresaliente perspicacia, los diferentes ensayos de Zagrebelsky rezuman una enorme coherencia en la defensa de posiciones constitucionales básicas: autonomía e independencia recíprocas de las esferas política y religiosa, neutralidad del Estado, pluralismo y tolerancia. En todos ellos se percibe además, y ello merece ser subrayado, un profundo convencimiento de que es preciso construir una plataforma compartida de entendimiento entre laicos y creyentes que les permita hablar sobre lo divino y lo humano sin cortapisas, pero reconociendo las condiciones no negociables que hacen posible la comunicación. «El diálogo, necesario para preservar los fundamentos, es, sin embargo, tan necesario como difícil. Benemérito quien, de uno y otro lado, actúa para mantenerlo vivo» (p. 63).

Juan Carlos Velasco
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

EL ROSTRO COMO CATEGORÍA ÉTICA

BELÉN ALTUNA: *Una historia moral del rostro*, Valencia, Pre-Textos, 2010, 297 pp.

Muy pocas veces he experimentado un placer como el que me ha producido la lectura de este libro, de escritura cristalina, en la que se funden la claridad y la transparencia con la solidez de una trama argumental bien estructurada. Su autora, Belén Altuna Lizaso, es Profesora de Filosofía Moral en la Universidad del País Vasco, interesada en la ética y su amplio alcance, teórico (de orientación preferentemente histórica) y práctico o aplicado. Sin pretensión de ser exhaustivo mencionaré, entre los temas por los que se ha interesado, la ideología política en el País Vasco y su pretendida pureza moral y religiosa, la utopía en la actualidad, la bioética y sus problemas como el sufrimiento y los cuidados paliativos, la ética y la estética del «bello sexo» y la ética de Emmanuel Levinas que parece jugar cierto papel vertebrador en su pensamiento tan radicalmente autónomo.

Lo ejemplifica el libro que nos ocupa cuyo núcleo significativo es, precisamente, el *rostro*, una categoría central en la ética de Levinas, tan novedosa filosóficamente como compleja en su significación. Belén Altuna riza el rizo al añadir a la versión levinasiana, originariamente ética y austera, una presencia más empírica, orgánica y cultural, rica, variada e intrigante: literaria, científica, pseudocientífica, filosófica e icónica, que la autora visibiliza, disecciona y estiliza según las exigencias del relato. Hasta el punto de que el libro que ha escrito puede ser visto, en su sabia combinación de unidad narrativa y pluralidad temática, como una alegoría de su tema, la unicidad de un rostro que se despliega en una expresivi-

dad y una significación múltiples, diversificadas e ilimitadas: «el rostro no termina nunca de desvelar su secreto»¹.

Por todo ello comparto plenamente las palabras de la autora cuando se refiere a la perspectiva de *Una historia moral del rostro* como «novedosa y atípica»². Aunque dentro del género «historia», lo novedoso está en convertir al rostro en el protagonista de una historia moral (a no confundir con una historia de la ética), y voy a servirme del adjetivo *moral* como hilo conductor de estas impresiones primeras y rápidas. Desde el primer capítulo queda claro que el argumento histórico, narrativo, que vertebra el libro, no sólo aparece entreverado de teorías, conceptos, visiones o perspectivas sobre el rostro, sus representaciones, sus imaginarios culturales y sus enfoques disciplinares. También queda enmarcado en un argumento teórico o conceptual cuyo núcleo es, precisamente, el significado del adjetivo *moral*. Lo que ocurre es que, mientras que el argumento narrativo se despliega de forma explícita, capítulo a capítulo, el teórico está, la mayor parte del espacio y el tiempo textual, implícito o encubierto y sólo se hace visible ocasionalmente, según la oportunidad narrativa. Lo suficiente, sin embargo, como para exhibir su potencial significativo en la configuración del mensaje. Al menos para un lector como el que suscribe.

Si bien, en realidad, debería hablar de *los significados* (del término «moral») ya que, en mi opinión, hay *dos* en liza, ambos vinculados al rostro y, por lo tanto, entrelazados uno con el otro hasta el punto de que quizá pudieran y debieran ser vistos como uno solo. Insisto, no obstante, en identificarlos y diferenciarlos separadamente, con independencia del juicio que pueda merecer, porque creo

que la tensión entre ambos es parte de la frescura del libro. El primero de esos dos significados es el tradicional, está vinculado al organismo individual y su movimiento vital: el instinto de supervivencia, las emociones, los afectos, los sentimientos, la razón y su autonomía y la condensación de todo ellos en la subjetividad consciente y libre, capaz de elegir y decidir, todo ello vinculado al concepto del *persona*³. Mientras que el segundo, menos frecuente, está vinculado, aunque no sólo, al ya mencionado Levinas, judío-lituano-francés (tres veces «otro» para nosotros), y se inscribe en la exterioridad social de la relación cara-a-cara o relación con el otro⁴.

Un análisis rápido del primero lo asocia a la idea sencilla y, a la vez, compleja, muy arraigada en la cultura popular, de que «*la cara es el espejo del alma*» y que una persona «pueda *revelarse* mediante signos corporales y especialmente faciales», de modo que «el interior y el exterior terminan asimilándose hasta el punto de que el segundo resulta el perfecto reflejo del primero»⁵. Esta idea, que la autora considera metafísica, confiere al rostro, en el que se condensa o densifica, un primer significado «moral» que parece el originario o básico y, de hecho, el libro le dedica los tres primeros capítulos de los cuatro que lo integran. La significación moral estaría arraigada, originariamente, en la expresión viva y viviente del rostro, en el cruce del movimiento interior (emocional, afectivo o sentimental) con la forma o figura en la que ese movimiento se exterioriza y manifiesta.

En este cruce interioridad/exterioridad está la clave de significados morales como la sinceridad o la hipocresía, la culpa y la vergüenza, la compasión, la agresividad, etc., explorados por discursos diversos en los que el rostro ha ido adquiriendo relevancia cultural a lo largo de la historia. A eso responde el recuento de

los diversos tipos de imágenes del rostro como los espejos, los retratos, los autorretratos, las máscaras, etc., en el capítulo I. O el relato de las indagaciones sobre la fisionomía del rostro y su incidencia en el mundo jurídico mediante la exploración de estados psicopatológicos como claves de los caracteres delictivos, doblada de la descripción y la explicación psicológicas de la confluencia, en el rostro, del interior y el exterior, que se lleva a cabo en el capítulo II como explicación del carácter⁶. O, finalmente, en el capítulo III y parte del IV, la confluencia en el rostro de la significación axiológica o valorativa, cuya exploración confiere a este libro su climax teórico.

Estos cuidadosos y finos análisis muestran diversas «capas» o estratos que configuran el rostro: la biológica, la fisionómica, la psicológica o subjetiva y la cultural o semiótica, que son el soporte de toda su potencial expresivo y significativo. Podría hablarse de una dimensión significante, la material o visible, y otra significada, la no visible, que convierten al rostro en el más complejo de los signos⁷, sobre todo cuando condensa o refunde lo estético con lo ético —la libertad, la bondad y la maldad, la belleza y la fealdad y, en fin, la humanidad y la inhumanidad. Y todo en la frontera de lo político, como cuando habla de la desfiguración y la borrada del rostro como una forma de deshumanizar⁸. O de lo ontológico, como cuando se abre la cuestión de si los muertos, los animales o Dios tienen rostro, lo cual sugiere que el rostro es *el* signo o símbolo que significa, por excelencia, la diferencia humana⁹. Y no, por ejemplo, el alma o el espíritu separados del cuerpo que, coherentemente, no han encontrado sitio en este libro, salvo reflejada en el rostro, lo cual es una forma de desespiritualarla.

El segundo significado de moral se aborda, sobre todo, en el capítulo IV

cuando se toma el rostro no sólo como la expresión exterior de un movimiento interior con todo su potencial significativo analizado hasta aquí, sino como *el rostro del otro* que aparece frente a uno *mismo*, un *yo*, dando lugar a la relación «cara-a-cara» o, si se prefiere, «rostro-a-rostro», una relación originariamente comunicativa y, por lo tanto, *social*. En esta relación el rostro no es algo «en sí mismo» o «para sí mismo», sino que: «nuestro rostro está expuesto *para* los otros, es *para* los otros, como el rostro de los otros es *para* nosotros... en el cara a cara el rostro del otro se nos presenta como una “conmoción”, nos despierta *moralmente* —a nuestro pesar, pues nos incomoda, nos saca de nuestra plácida *mismidad*»¹⁰.

La clave está, entonces, en esta *conmoción* de la mismidad por parte de la alteridad u otredad. Que afecta, originariamente, a la identidad subjetiva viva de quien es interpelado por el rostro del otro en la red de las relaciones intercomunicativas pero, además, también produce su efecto, teórico en este caso, en la entraña misma del primer significado del término moral: la idea misma de una «mismidad subjetiva individual». Belén Altuna es consciente de esta conmoción o confrontación cuando, al exponer la ética de Levinas, comienza refiriéndose a su diferencia en «la forma de concebir la subjetividad y la alteridad»¹¹. Pero como ella

está narrando una historia y no explorando una problemática teórica se limita a mencionarla como parte de su relato. Lo que pretendo sugerir es que los significados y sentimientos morales, tan presentes en el libro —la compasión, la agresividad, el amor y el odio, la bondad, la maldad, la sinceridad y la hipocresía, etc.— son lo que son y significan lo que significan *en la relación con otro* (el compadecido, el agredido, el respetado, el engañado, etc.). Si bien arraigados en una psique y un cerebro con su trama neuronal orgánica e individual, estos sentimientos se forman y configuran en relación social de su portador, el yo, con el otro o los otros. Son, de suyo, sentimientos *sociales*, efectos de la conmoción provocada en el yo por el rostro del otro. Y no, o no sólo ni prioritariamente, psicológicos.

Una conclusión precaria de la argumentación impresionista anterior podría ser que *Una historia moral del rostro* constituye una encrucijada crítica para la ética tradicional de orientación mayoritariamente psicologista e individualista. Y también para una corriente emergente como la neuroética¹² que, salvando las diferencias que se quiera, se acomoda al paradigma naturalista, individualista y psicologista de siempre.

Gabriel Bello Reguera
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ B. Altuna, o.c., p. 279.

² O.c., p. 14.

³ Ver, por ejemplo, las pp. 38 y adyacentes.

⁴ Véase todo el cap. IV.

⁵ O.c., pp. 14 y 13.

⁶ Por ejemplo en las pp. 134-135.

⁷ Siendo justo es preciso reconocer que en este libro el rostro no aparece en el marco semiótico del signo, en su acepción general, sino en el más restringido de la imagen, el signo icónico, diferenciado del signo

lingüístico. Sirva esta precisión para atribuir al signo-imagen, lo que digo aquí del signo sin más aclaraciones.

⁸ Véanse, por ejemplo, las pp. 228 y ss.

⁹ Véanse las pp. 217 y ss., y 268.

¹⁰ O.c., pp. 254 y 279.

¹¹ O.c., p. 251.

¹² Presente en las pp. 245-246, en la referencia a las «neuronas espejo» como inductoras «naturales» de la socialidad.

LA PERSISTENCIA DE LA CRÍTICA

JOSÉ MANUEL ROMERO: *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010, 238 pp.

José Manuel Romero escribe, con su habitual proceder riguroso, este libro, uno de cuyos principales valores es la sugerencia de creativas líneas de trabajo para avanzar en la fundamentación de un pensamiento verdaderamente comprometido con su tiempo. Producto de su impresionante conocimiento del tema, tras muchos años de paciente estudio, apunta en esta obra al propósito de repensar la teoría crítica a la luz de una relectura de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, junto con la aportación de otros autores de los que destaca su confluencia con los frankfurtianos, como por ejemplo y de manera destacable podemos señalar a Ignacio Ellacuría. Para perfilar su visión, como es lógico, Romero discute también con los autores de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas y Honneth) la posibilidad de un retorno a la teoría crítica propia de los primeros frankfurtianos. Acusa tanto a Habermas como a Honneth de consagrar lo específico de la historia europea occidental como fuente de una normatividad que se pretende universal. El problema es que sus planteamientos (la moderna diferenciación de distintas esferas de normatividad y racionalidad autónomas en Habermas, con la casi inevitable colonización del mundo de la vida por parte de la economía capitalista y la administración estatal, pero que termina aceptando como *progreso*) y la normatividad a partir del reconocimiento en Honneth (que prioriza fuerzas y dinámicas que antepone a la economía y a la división en clases

y grupos de intereses) no cimentan adecuadamente la posibilidad de una crítica que trascienda el modelo social dado (sociedad capitalista). Ambos admiten una historicidad de la normatividad moral que surge a partir del mundo de la vida, en la que puede sustentarse la crítica a ciertas desviaciones o retrocesos sociales, pero no acaban de reconocer con claridad una apertura en la configuración histórica actual que favorezca su cambio estructural. Es decir, se mantiene lo presente, implícitamente y a pesar de la posibilidad de ejercer algunas críticas parciales, como eterno en su configuración actual. Así, estos autores acaban desarrollando modelos de teoría crítica insuficientes para abordar dinámicas de injusticia que enraízan y tienen su origen en la propia estructura y configuración de las actuales sociedades capitalistas.

Como es sabido, Adorno o Horkheimer estaban hondamente insatisfechos con la configuración que habían adquirido las sociedades del mundo capitalista a las que identifican como lugares de dominio patológicos y deshumanizadores. Habermas intentó cuestionar a sus maestros diagnosticando una modernidad del sujeto no superada en sus maestros, que les condujo a las aporías e impotencia final de la Teoría Crítica. La solución habermasiana ha sido la sustitución del sujeto moderno por el paradigma inter-subjetivo de su *Teoría de la Acción Comunicativa*. Sin embargo, Romero ve que otros elementos habermasianos seducidos por las teorías de sistemas de Parsons o Luhmann acaban deshistorizando el presente y el futuro en una consagración del formalismo omniabarcante propio de una racionalidad ligada a la administración burocrática estatal y a la economía

capitalista, que no se juzgan totalmente malas. Se debe soportar como un mal menor que la administración estatal y la economía de mercado tiendan a invadir la esfera del mundo de la vida donde se da la acción comunicativa.

Las deficiencias de Habermas y Honneth conducen a Romero a repensar la propuesta de la primera generación de la Escuela de Frankfurt e intentar completarla con otros planteamientos que intentan ese difícil trascender lo inmanente desde lo inmanente y dentro de los límites de lo inmanente, o sea, elevar un trascendental contingente para la historia que, paradójicamente, participe de la contingencia de ésta. La clave para ello residiría en situarse en el lugar epistemológicamente adecuado para dicha tarea, que es el de la perspectiva de las víctimas, las mayorías pobres y el tercer mundo. En este intento Romero señala las enormes posibilidades del pensamiento de Ignacio Ellacuría, que caracteriza como una teoría crítica desde América Latina que debe entenderse no en términos localistas, sino como hecha a partir del lugar donde surge lo universal crítico.

Así pues, el planteamiento crítico sería propio también de la filosofía de Ignacio Ellacuría. Tal como el filósofo vasco salvadoreño lo desarrolla, se trata de un pensar crítico que intenta trascender de manera inmanente lo presente en la historia, es decir, un pensar lo real en sus posibilidades de mayor realidad a partir de lo real, tal como lo entiende Ellacuría a partir de la filosofía de su maestro Zubiri. El riesgo es, desde luego, que si universalizamos lo normativo que existe en algún lugar de la historia en su configuración fáctica actual, podemos estar generalizando normas y criterios morales particulares no universalizables (precisamente de esto es acusado Habermas). Se trata del peligro de gene-

ralizar y proponer como universal lo que en realidad es un producto específicamente europeo. Esto sería en el fondo una dinámica irracional que por falta de la reflexión (intercultural) adecuada se nos cuela en nuestros razonamientos morales. En este sentido, también se podría asumir como normativo un discurso moral procedente de la racionalidad económica. Todo esto puede evitarse con el ejercicio de una reflexión consciente de sus condicionamientos, como lo es el modelo filosófico propugnado por Ignacio Ellacuría.

En el caso de nuestro mundo actual, no resulta inocente que el pensar se desenvuelva en un mundo profundamente marcado por la injusticia estructural (desigualdades en relación con las oportunidades y con el disfrute de la tecnología). El remedio aportado por Ellacuría para contrarrestar este sesgo epistemológico sería ubicarse en el lugar donde mejor se manifiesta la verdad acerca de la estructura histórica y política que determinan el pensamiento. La materialidad de lo humano, de corte histórico y político, es la que pone los límites pero también las posibilidades, a un pensamiento crítico, que ha de hacerse partiendo de dicha materialidad, frente al modo más abstracto de pensar la realidad. La autonomía plena en el pensamiento sería, de hecho, una ilusión basada en el encubrimiento de su naturaleza histórico-política. Por eso, no hay nada superior o externo a la historia que pueda determinar trascendentalmente su curso. Sólo se pueden explicitar las posibilidades de liberación y mejoras para el hombre dirigiendo la mirada a la propia historia, que es donde pueden hallarse dichas posibilidades. El criterio normativo de la crítica es así radicalmente intrahistórico, por lo que el de Ellacuría es un modo no teleológico, a diferencia de Hegel o Marx, de entender la marcha de la historia. Hay una contingencia y

fragilidad esencial en la historia, más allá de Hegel o Marx, que Romero subraya como lo propio del punto de partida de un pensamiento como el de Adorno o Horkheimer y de Ellacuría; es decir, el punto de vista de lo concreto y de lo periférico y marginal en el curso de la historia, que impugna dicho curso y que tiñe de contingencia e incertidumbre, por tanto, al devenir histórico.

De otros autores y temas que aborda relacionados con esta problemática central en su libro, deseamos referirnos en especial al sugerente Apéndice «Sobre hermenéutica y teoría crítica», donde José Manuel Romero apunta brevemente varias ideas muy dignas de tener en cuenta para el objetivo colateral de relacionar la tradición fenomenológica posthusserliana y Heidegger, en sus consideraciones sobre la facticidad del mundo de la vida que determina un sentido en la captación (no representativa) de la realidad, y algunos neomarxismos como el frankfurtiano de Adorno y Horkheimer o Lukács. Este programa lo perfila Romero, como digo, en estas pocas páginas finales de su libro. Para ello acude al Heidegger de algunos textos anteriores a *Ser y tiempo* de cuya analítica del *Dasein* anticipan algunos aspectos. Se trata de unas lecciones magistrales impartidas por Heidegger en Friburgo entre 1919 y 1923. En ellas el maestro germano aborda una hermenéutica de la facticidad que interpreta e intenta hacer inteligible la vida fáctica o existencia humana como raíz o dimensión originaria desde la que se constituye el sentido de las cosas y de nuestra relación con ellas. Heidegger pretende en estos escritos tempranos una aproximación a la facticidad no teórica (no representativa ni objetivante). El modo teórico sería el de una factualidad positivista de los hechos tal como aparecen a la mirada contemplativa del sujeto cartesiano de la modernidad. Esto significa una formal-

ización y abstracción de lo que procede de la praxis y que se pretende que también abarque lo subjetivo de un modo objetivante (psicología). «La actitud teórica se sostendría en un desconectar las relaciones significativas que el sujeto de conocimiento guarda con el asunto que aspira a conocer, abriendo respecto a él una cesura que garantizaría una presunta actitud contemplativa, no implicada en el tema a investigar» (p. 232). La relación del sujeto del conocimiento o existente con el mundo es de un modo distanciado que traiciona y falsea a la vida fáctica que no puede aparecer en su sentido propio. El modo de aproximación no objetivante a la facticidad será la hermenéutica, «la cual no adopta una actitud contemplativa respecto a su asunto, sino que se sabe implicada en él, pues la hermenéutica no sería más que la prolongación reflexiva de la tendencia a interpretarse a sí misma que es constitutiva de la vida fáctica» (p. 232). Frente a la actitud contemplativa y externa, la hermenéutica ensaya la interpretación «interna», que se sabe a sí misma ingrediente de la facticidad o parte de aquello que es interpretado. Esto obedece a un afán crítico de aniquilar los modos de autopercepción distorsionada por los que la facticidad adquiriría una falsa consistencia cosista, como realidad del mundo que está meramente ahí. Esto fue sustituido en *Ser y tiempo*, en su carácter crítico, por la angustia ante la muerte que nos presenta la existencia como un acaecer indisponible, irreflexivo y no-racional.

Romero señala un paralelismo entre el primer Heidegger de la hermenéutica (crítica) de la facticidad y el Horkheimer de la primera teoría crítica, al que tan solo apunta. Se trata de la sugerente idea de una cierta convergencia en sus distintas «teorías críticas», al modo señalado, entre el primer Heidegger y el Horkheimer de los años treinta. «También en este

caso [el de la teoría crítica de Horkheimer] aquello que constituye el objeto de confrontación es lo que Horkheimer denomina teoría tradicional, caracterizada por esa actitud objetivante, formalista y contemplativa denunciada por el primer Heidegger. Su contrapropuesta será una forma de teoría no-objetivante (no-teórica, como diría Heidegger), es decir, una teoría crítica que se sabe implicada, parte interesada, en aquello que adopta como asunto problemático: la vida histórica de la formación social vigente» (p. 233). En el caso de la teoría crítica de lo que se trata es de disolver el falso aparecer sustantivo, como objetividad, de las formaciones de la sociedad capitalista que se imponen como una segunda naturaleza con fatalismo. El teórico crítico se sabe parte, eso sí, de dicha formación, de aquello que critica. «Ahora bien, esa realidad de la que forma parte no es, como en Heidegger, una vida fáctica que, en tanto que ser del ente que es el ser humano como tal, es decir, en tanto que define su carácter ontológico, deja fuera sus dimensiones meramente ónticas y aparece por ello como falto de concreción (y puede calificarse, en definitiva, de abstracta). Para Horkheimer, en cambio, tal realidad es la sociedad capitalista desarrollada, lo cual implica una comunidad fracturada, rota por antagonismos entre posiciones sociales enfrentadas» (p. 234). El teórico crítico se sabe parte de esta misma comunidad fracturada y «su pretensión crítica va de la mano de la asunción de su fac-

ticidad político-moral, que funda como explícitamente interesada su aproximación teórico-crítica a su problemática» (p. 234).

Con los matices mencionados, la relativa convergencia entre pensadores en principio tan dispares como Heidegger y Horkheimer puede explicarse, apunta Romero, tal vez por la posición mediadora del primer Marcuse o de la figura del Lukács de *Historia y consciencia de clase*. El trasfondo en el que esto puede aproximarse al proyecto hermenéutico del primer Heidegger, salvando las distancias, es en el realce de la historicidad en cuya asunción se juega las bases normativas de una investigación no objetivante del mundo sociocultural de las sociedades actuales que problematice las falsas apariencias y sustancialidades de la sociedad capitalista para sacar a la luz nuevas posibilidades de lo real. Así, la clave se hallaría, siguiendo la conclusión del libro de José Manuel Romero, en asumir la historicidad de todo lo humano, incluida la normatividad desde la que se erigen las impugnaciones críticas a lo dado; en saberse inmersos en una facticidad desde la que emergería su propia superación al disolverse las falsas sustantividades que cristalizan en apariencia de cosas en la conciencia ideológica.

Marcos Santos Gómez
Universidad de Granada

MODERNIDAD SIN FONDO

VICENTE SERRANO MARÍN: *Soñando monstruos. Terror y delirio en la modernidad*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010, 267 pp.

Primer principio de la modernidad. La conciencia. Socavadas antiguas certezas, hastiados los espíritus ante un mundo que se presenta múltiple y contradictorio, donde nada parece ser lo que es y donde las verdades cambian con el viento, desde Descartes el único criterio de verdad sólo puede venir de un punto firme que permanece sea cual sea el contenido de la conciencia: la conciencia misma. Sólo desde ella puede llegarse a la verdad. Esta será la idea que aliente los esfuerzos del filósofo por encontrar un método que le lleve a alcanzar conocimientos claros y distintos, habiendo, eso sí, desbrozado previamente el terreno sobre el que ha de edificar su propia y revolucionaria propuesta: es la razón humana la que permite en su propia autocomprensión comprenderse a sí misma, al mundo y a Dios. De ahí que «[...] la modernidad [...] no sitú[e] principio explicativo alguno más allá del sujeto, ni la idea, ni la sustancia, ni Dios» (p. 22). Si todo pensamiento —dirá Descartes— implica una conciencia que piensa (el sujeto) y algo que es pensado (el objeto) y de este último no podemos estar seguros porque aparece como algo ajeno, «exterior» a la conciencia misma y por tanto fuera de nuestro control (DM, III, 595-596)¹, entonces sólo desde el interior del yo, es decir, desde la conciencia del sujeto, puede iniciarse *el camino seguro de la ciencia*. La exigencia de certeza será tal que Descartes dudará no sólo de todo aquello que venga de los sentidos (lo externo), sino también del propio mundo del pensamiento (lo interno), puesto que vigilia y sueño hacen

que lo verdadero parezca falso y lo falso, verdadero. La duda da lugar al cuestionamiento (valga decir, a la crítica) y éste, a la certeza. Por eso será preciso, dirá Descartes: «ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer» (DM, II, 584). Tras el desmoronamiento de toda antigua creencia, al filósofo le quedará sólo la pura y nuda conciencia, aquella que se cuestiona todo, aquella que piensa, aquella que al menos existe como sede de objetos y pensamientos, verdaderos o falsos. Se introduce así el primer principio verdaderamente sólido y fundador del sistema cartesiano: *Cogito, ergo sum*. Pero con ese gesto Descartes hace algo más: lo que se introduce como fundamento de su *arquitectura racional* no es sólo una verdad clara y distinta, sino dos: no sólo sabe que es, sino también qué es. El yo «es», puesto que piensa, pero entendido siempre como sujeto activo, que piensa, imagina, quiere, siente e incluso razona, pero nunca —salvo una vez, y como hipótesis— como objeto de una acción, como objeto pensado, imaginado o querido. Esta única vez marcará sin embargo toda la modernidad, y sus desarrollos, nuestro propio tiempo. Primera grieta. El genio maligno.

Desde este gesto, todo cuanto percibe, siente o imagina este *yo activo*, cuya esencia es, dicho con Fichte, «actividad», constituyen modos de pensar que residen en la conciencia (MM, III, 430). El sujeto se mira a sí mismo y sólo desde su interior puede hallar los principios que sustentan *su* realidad. Pero no un sujeto general y abstracto, no el hombre en general ni la humanidad en su conjunto, sino el sujeto Descartes: «Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar

mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si, habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite» (DM, II, 582). En soledad pues se entrega el yo cartesiano —el yo moderno por extensión— a la tarea de fundamentar un mundo, *su* mundo, con la sola razón. Segundo principio de la modernidad. Racionalidad. Paso a paso y mediante una deducción que podemos denominar incoativamente trascendental, el yo racional, va estableciendo sus sólidas e inmutables certezas, seguro de no equivocarse ni ser engañado por el camino. Éste era el origen por lo demás de las inquietudes de Descartes al establecer un método: «Siempre sentía yo un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso [...] y *andar seguro por esta vida*» (DM, I, 577. Cursiva nuestra). Si hacemos caso a esta afirmación, podría decirse que las reflexiones de Descartes no comienzan con la duda, sino con el miedo a equivocarse porque es la posibilidad de *errar*, la incertidumbre, la inseguridad de saber distinguir lo verdadero de lo falso, lo que la genera. Así dice, entre otros lugares, en el libro VI del *Discurso del Método*: «como me conozco como muy expuesto a errar...» (DM, VI, 640). La duda se convierte de este modo en método para el uso adecuado de la razón, y éste, en criterio de certeza. No puede interpretarse de otra manera la condición que subyace tras el discurso cartesiano: evitar el error, proceder con máxima cautela, preferir una verdad «distinta y clara» —la del yo— frente al abanico de conjeturas que surgen cuando el sujeto mira al mundo. Sin embargo si es el miedo a equivocarse el que origina las reflexiones de Descartes y genera la duda, convertida ahora en método, ésta puede haber sido solventada no ante la luz de la verdad, sino ante los focos de

una ficción cuyo objetivo fue, desde el principio, *andar seguro por esta vida*. «imitando en esto a los caminantes extraviados que [...] deben [...] caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones» (DM, III, 595). Segunda grieta. La ficción.

El gesto moderno que, mediante el binomio conciencia-racionalidad, parecía aunar inicialmente ilustración y progreso, razón y emancipación, esconde mucho más de lo que muestra porque en realidad, como hace ver Vicente Serrano, no es más que el artificioso movimiento por el que se funda ocultando. *Soñando monstruos* parte de la hipótesis de que aquella única vez a la que hacíamos referencia más arriba, la irrupción de la figura del genio maligno, condiciona decisivamente el desarrollo de la modernidad «[...] Hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo» (MM, II, 415). El filósofo —recuerda Vicente Serrano— recurre al argumento ontológico para borrar a tan engorrosa figura de su mundo racional (p. 120) para de este modo edificar —en los dos sentidos del término— el perfecto mecanismo cartesiano sin miedo al error y libre del temor de confundir verdad y ficción: «El fundamento de la modernidad que nos ofrece [Descartes], lo que luego se ha querido identificar con la modernidad, es supuestamente la conciencia: tengo conciencia de que soy engañado, luego existo, luego existe la conciencia como sede del engaño. [...] Pero es evidente que esa conciencia del engaño no anula la existencia del engañador, cuya estructura desconocemos, excepto por el hecho de que nos engaña» (p. 29). El gesto moder-

no fundacional por tanto no elimina el genio maligno, sino que lo desplaza, lo oculta allí donde no puede verlo. Y hace de una ficción, la realidad del yo. El método cartesiano se convertiría de este modo en un artificio fundado en un ocultamiento por el cual el yo «racional» se deshace del genio maligno sin conseguirlo. Y ello porque lo que hemos denominado la primera grieta horada el primer principio de la modernidad: la conciencia se haya unida, a través de este gesto, a otra conciencia, la del genio; y porque la segunda grieta hace del método que ha de conducir al camino seguro de la ciencia, un medio para alcanzar la seguridad de una ficción. Y así las grietas que desde el inicio hienden interiormente al sujeto cartesiano corroen hasta el desfondamiento a la modernidad. *Modernidad sin fondo* (p. 198). «El sujeto moderno tiene los rasgos de la demencia y el desequilibrio, y en su seno contiene un conflicto fundamental que configura en gran modo los desarrollos posteriores de los conflictos propios de la época» (p. 26). El autor da que pensar. «Engañeme quien pueda —afirmará Descartes en la tercera meditación— que no conseguirá hacer que yo no sea nada» (MM, III, 432). Más certero en esto que Descartes, San Agustín situará siempre el origen de la equivocación «originaria» en el hombre mismo: *Si fallor; sum*. «Pues quien no es no podrá equivocarse. Luego *si me equivoco, soy*. Y puesto que soy al equivocarme, ¿cómo podré equivocarme en cuanto al hecho de que soy, si es cierto que soy cuando me equivoco? Y puesto que el yo que se ha equivocado es, aun cuando me equivoco, sin duda no me equivoco en saber que soy. En consecuencia, tampoco me equivoco en saber que sé. Si yo sé que soy, sé también que sé» (*De civ. Dei*, XI, 26). Si el hombre se equivoca, pensará San Agustín, es por su propia causa. Nadie más hay en la soledad de su momento

contemplativo. Él y Dios. Lo interesante del gesto de Descartes es que introduce un siniestro tercer elemento en la ecuación. Poco después de haber afirmado su existencia partiendo del hecho de que si piensa, ha de existir como «cosa que piensa», en las *Meditaciones* reforzará esta idea casi inmediatamente con un pensamiento originado por el miedo a que *otro* le engañe. Sólo, absolutamente solo, en la oscuridad de su pensamiento y en la clausura de su propia interioridad, donde «no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos» (MM, III, 415), donde está en definitiva solo ante sí mismo, el yo es consciente de sí a través de lo *otro* de la propia subjetividad. La alteridad en el seno de la identidad. ¿Qué es ese *otro*? ¿Qué hacer con *ello* una vez que ha entrado en escena? Vicente Serrano responde «Esa pregunta parece ser una de las claves de la evolución de la filosofía de los siglos XIX y XX. Bajo esa pregunta se puede leer a Heidegger y a su pregunta por el ser del ente. Esa pregunta parece ineludible al leer a Nietzsche o permite leer a Nietzsche frente a Hegel, pero también con Hegel. ¿Qué es si no la voluntad de voluntad, el eterno retorno, sino el sujeto que se busca a sí mismo como objeto, que regresa una y otra vez y hace de sus excrementos su propio alimento? Desde esta pregunta se puede entender el programa de *vuelta a las cosas* de Husserl. Desde ahí se comprende también el Wittgenstein del *Tractatus* [...]» (p. 27). De Descartes a Rorty, pasando por la filosofía de Hegel o Schopenhauer, de Fichte y Schelling, por Marx, por Sartre y por Heidegger, para quien, al analizar la voluntad de poder nietzscheana, ésta se mostraría como «una voluntad que vuelve sobre sí misma interminablemente, con la estructura de la autoconciencia, pero que es voluntad a la vez y antes que conciencia» (p. 57), y con especial atención a la polémica entre

Foucault y Derrida en torno al problema de la exclusión de la locura en la fundamentación cartesiana de la razón, se muestran las múltiples caras y efectos de esta ocultación fundamental (pp. 231 y ss). Pero *Soñando monstruos* no es una historia de la filosofía, sino una historia, un relato que muestra las múltiples caras de un personaje principal; es también un ejercicio de filosofía, un desarrollo de argumentaciones que invitan al lector a su propia reflexión. Las múltiples caras del verdadero personaje principal son, dicho con Hegel, las figuras de la *otra* conciencia, «figuras que va dejando como restos de su ausentarse» (p. 59), no una conciencia exterior a la del sujeto moderno, sino una conciencia que habita en el fondo de su conciencia; tampoco un subconsciente, sino su *otro*. No en vano el propio Vicente afirmará que «Cualquier lector de la *Fenomenología* sabe desde las primeras páginas que la conciencia, cuyas múltiples figuras va a atravesando, depende de una estructura que es la pura voluntad que las genera, en esa sucesión a partir de sí que es el *espíritu*» (p. 106). Terror, Melancolía y Delirio, las tres últimas partes que constituyen este ensayo, no serían sino formas de manifestación de aquel desajuste en la medida en que la conciencia «racional», condenada a fracasar en su intento, reacciona ante ella. Y así aquellas grietas iniciales, convertidas ahora en abismos, han horadado de tal manera la modernidad que, desfondada, no deja de dar muestras de un desequilibrio interno por el cual si en realidad «la modernidad tiene los rasgos del genio maligno [...] el relato que la representa prescinde de éste para centrarse en el yo-sujeto, en Dios y en el mundo» (p. 71). Espantado el fantasma del genio maligno, el fallo de Descartes fue considerar que éste sólo le engañaba en lo concerniente al contenido de su conciencia pero no se preguntó por la veracidad del

pensamiento por el que fundamentaba su propia conciencia: «si el engaño es condición de la existencia, ¿quién nos dice que el engaño no llega tan lejos como para que nos creamos existentes cuando en realidad somos una ficción del propio engañador, un pliegue, un bucle suyo?» (p. 44). La ficción de Descartes, que da lugar a su «máquina racional», consiste en haber creído que era él quien soñaba y no lo soñado, que era él el sujeto y no el objeto de esa otra conciencia, que él era la conciencia la fundante (p. 311). Desde entonces diferentes reformulaciones de esta idea han sacudido como sospecha no sólo las conciencias de los filósofos, sino también el desarrollo mismo de la cultura en sus diferentes formas. Cerebros en una cubeta (Hilary Putnam) o realidades virtuales mentales (como en *Matrix* de los hermanos Wachowski), la idea abre las puertas a otra inquietante posibilidad: lo monstruoso que antes se situaba fuera de nosotros mismos y que, con Descartes, es considerado una ficción, no sólo es real, sino que también está vinculado a nuestra propia identidad desde su interior. Algo de esa «realidad» ya puede entreverse en el propio Descartes puesto que, aun admitiendo que el genio no exista, salvo como contenido de mi conciencia, algo de ello ha de ser verdad puesto que: «la razón [...] nos dice que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad» (DM, IV, 613). Lo terrible no es que el yo devenga objeto de la conciencia del genio, sino que la conciencia del yo y la del genio coinciden, aunque *con el resto* de una continua retracción. Si hay objeto, éste ya no ocupa lo exterior al sujeto, sino su propio interior. Si hay desfondamiento es en y desde la propia conciencia. Pero ¿qué conciencia? Así puede ser leído Deleuze o Lacan. La modernidad no es lo que viene después del sujeto cartesiano, sino lo que subyace a *ese* sujeto (p. 212).

Desde su interior. El entramado filológico presentado por el autor, fantásticamente articulado, recibe a través de la literatura la materialidad suficiente para tomar relieve y mostrar hasta qué punto los efectos del gesto ocultador han permeado en nuestra cultura. La emergencia del racional sujeto moderno coincide, como hace ver Vicente Serrano, con un desplazamiento bien significativo: el objeto de terror viene en la modernidad o bien desde el interior mismo del hombre o desde el interior de su esfera íntima o familiar. *Das Umheimliche*: lo familiar que se torna extraño (cf. Freud, S.: *Lo siniestro*). «La mayor parte de los monstruos de la modernidad tienen como característica fundamental su proximidad asfixiante, bien por su emergencia del propio interior del individuo o de la casa, o bien por ser parte o creación de quien los padece y de aquéllos a quienes atemorizan. Todos ellos acechan como una sombra tras lo más familiar o subyacen como sustrato de uno mismo» (p. 81). Será muy simbólicamente una grieta la metáfora que domine el cuento de Poe, *El hundimiento de la casa Usher*, y mediante la cual se representa la emergencia de lo siniestro desde los cimientos mismos de lo más íntimo: el hogar (p. 85). Tampoco será casual que relatos como el *Frankenstein* de Mary W. Shelley, *El vampiro* de Polidori, surgidos del mismo encuentro en una noche de verano de 1816, describan diferentes manifestaciones de un mismo sentimiento: un ansia interior que lleva a querer crear vida o a poseer la identidad y la subjetividad del otro (pp. 82-83). También en Stevenson, en *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mister Hyde*, lo monstruoso, puro deseo incontrolable, surge del interior del doctor Jekyll haciendo ver que bajo la apariencia de normalidad racional (el yo cartesiano) late otra identidad (el genio) vinculada de forma inseparable a la primera (p. 88). Esquizofrenia. El terror, en su transcurso, deviene

angustia y ésta, como bien vio Deleuze, esquizofrenia, delirio. Algo de esto ya se apunta en el propio Poe en su *William Wilson* o, incluso antes, en Hoffmann: «Mi propio “yo” era objeto cruel de un destino caprichoso [...] ¡Yo mismo me desconocía! [...] Soy lo que parezco, y no parezco lo que soy: ¡para mí mismo soy un enigma indescifrable, y mi yo escindido!» pero sobre todo especial relevancia tiene la aparición del doble que surge desde el interior del yo «Mi doble estaba ante mis ojos... ¡No era el ilusorio y horrible diablo de la locura quien me perseguía, quien como un monstruo brotaba de mi interior desgarrado y saltaba sobre mis hombros» (Los elixires del diablo). El yo descubre bajo su identidad, otra identidad informe y perversa (p. 115). Juego de espejos. Juego de identidades: «no un yo, ni dos, sino una sucesión de identidades o una comunidad de identidades posibles. La pregunta es: ¿quién las genera y desde dónde?» (p. 88). Esta es sin duda, el gran valor del trabajo de Vicente Serrano: hacer que el lector, movido y removido por sus reflexiones, recorra por sí mismo un camino que le lleva a interrogarse por el fundamento de la propia conciencia. Si alguien o algo genera esa sucesión de identidades, el mundo puede ser entendido como un teatro (Hume), teatrillo (Goethe) o imágenes de lo mismo (Jacobi), en el que lo siniestro y la realidad coinciden apuntando al corazón de la modernidad. Así podrá leerse *El Proceso* de Kafka o *El corazón de las tinieblas* de Conrad: en el que el capitán Willard verá a Kurtz como una creación y reflejo del propio mando, un reflejo que, como el retrato que persigue a Dorian Gray, sólo puede ser visto con rechazo. Huir de sí mismo *soñando* o despertar para encarar a los *monstruos*.

Ana Carrasco Conde
Universidad Carlos III

NOTA

¹ Las citas pertenecientes a las obras de Descartes corresponden a la edición de F. Alquié: *Descartes. œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1999. El *Discurso del método* (en vol. I) será citado como DM, se-

guido de la parte correspondiente y número de página. Las *Meditaciones metafísicas*, en adelante MM, (el vol. II) irán seguidas del número de meditación y la página.

NEUROÉTICA RELIGIOSA VS. NEUROÉTICA LAICA

ENRIQUE BONETE: *Neuroética práctica*, Desclée de Brouwer, 2011, 192 pp.; JOSÉ MANUEL GIMÉNEZ AMAYA y SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN: *De la Neurociencia a la Neuroética*, Navarra, EUNSA 2010, 192 pp.; KATHINKA EVERS: *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Argentina-España, Katz, 2011, 208 pp.

El término *neuroética* fue acuñado por William Safire (presidente de la Dana Foundation y columnista del *New York Times*) para definir «el campo de la filosofía que trata sobre los aciertos y equivocaciones del tratamiento o mejora del cerebro humano». En 2002 se celebró en San Francisco (California) el primer coloquio de la nueva disciplina (*Neuroethics: Mapping the Field*) en el que participaron filósofos como Patricia Churchland, neurocientíficos como Gazzaniga y Damasio, además de psiquiatras, bioéticos y juristas. A partir de entonces, se suceden sin cesar publicaciones sobre el tema, desarrollando muchos de los aspectos allí apuntados y explorando otros nuevos.

En nuestro país, el primer gran ensayo de divulgación sobre el tema fue probablemente *El cerebro ético* de Michael Gazzaniga (Paidós, 2006), un libro que recorre los tópicos más importantes del campo: mejora cerebral, envejecimiento, libre albedrío, creación de una moral natural... Adela Cortina fue pionera entre

nuestros filósofos morales al abordar la cuestión de la neuroética en las conferencias dictadas en 2009 en la Fundación Juan March. Y ahora ven la luz en España tres volúmenes que probablemente sirvan de introducción a cientos de estudiantes y curiosos. Es importante discutir qué nos ofrecen.

Enrique Bonete, Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca es el autor de *Neuroética práctica*. En el primer capítulo, Bonete nos ofrece un breve recorrido por las ramas fundamentales de la Bioética: ética clínica, gen-ética, tanato-ética, eco-ética... como paso previo a la definición de la neuroética para que se puedan apreciar sus semejanzas y diferencias. A continuación, en el segundo capítulo nos presenta las que son, según su criterio, las tres propuestas fundamentales sobre la nueva disciplina llamada Neuroética: la *culturalista* de Michael Gazzaniga que supone una redefinición del ser humano a la luz de los descubrimientos de la neurociencia. Es decir, la neuroética ha de servir de cimiento a una nueva antropología filosófica puesto que su objetivo debe ser el de elaborar una filosofía de vida basada en el cerebro. En segundo lugar, la propuesta *bioeticista* de Walter Glannon, para quien la neuroética es una rama de la bioética que trata sobre las consecuencias éticas de la investigación y los tratamientos que se efectúan en el cerebro. Por últi-

mo, la alternativa *filosófica* de Neil Levy quien señala que el mayor interés de la neuroética radica en cómo los nuevos avances sobre la comprensión de nuestro cerebro modularán problemas clásicos de la antropología filosófica, la teoría de la mente o la propia filosofía moral. La redefinición de conceptos como la racionalidad, la libertad o la conciencia son sólo algunos ejemplos.

En los capítulos tercero y cuarto Bonete revisita la tanato-ética, a la que dedicó ya dos libros anteriores. Cuestiones como la muerte cerebral pueden abordarse ahora a partir de la evidencia neurocientífica sobre cómo funciona la conciencia en estados no vegetativos. Se puede replantear así el debate sobre cuándo retirar el tratamiento a estos pacientes y clarificar si se trata o no de eutanasia. Una posición de referencia aquí es la de Neil Levy, para quien *el tipo de conciencia que un sujeto tiene define su estatus moral*. Si hay grados de conciencia que definen a un sujeto como *paciente* o *agente*, también determinan diferentes posiciones morales definiéndole como *paciente moral* o como *agente moral*. Según Levy, la *autoconsciencia* es el nivel exigido para definir a un sujeto como portador de un derecho a la vida: debe poder orientar, planificar y proyectar las propias acciones y deseos a lo largo del tiempo.

La aportación original de Bonete a esta discusión es la de proponer la reinterpretación de estos debates desde los cuatro principios bioéticos clásicos. Así, en el llamado *estado de mínima consciencia*, la *autonomía* del paciente nos llevaría a intentar establecer un diálogo con el paciente en el que se pueda captar su respuesta a la pregunta de si desea o no seguir viviendo (recogida gracias a las técnicas de neuroimagen). Desde el principio de beneficencia deberíamos ofrecerles el mejor trato posible para aliviar

el dolor que sabemos que sienten. Desde el de no maleficencia, podemos percibir ahora nuestro cuidado como ensañamiento terapéutico y, en consecuencia, retirarlo, puesto que son pacientes que pueden padecer sufrimiento. Por último, el principio de justicia nos inclinaría a defender la posición contraria y a mantenerlos con vida puesto que muchos de ellos pueden tener algún grado de recuperación, siempre que no implique un gasto que lleve a desatender a otros enfermos.

Pero, como sabemos, los principios bioéticos ofrecen soluciones diferentes, y en algunos casos contradictorias, así que ¿cómo decidir si seguir o no con el tratamiento? ¿Por qué optar por el principio de no maleficencia o qué razones ofrecer para elegir el de justicia? Bonete no explica en qué sentido su análisis ayuda a aclarar el caso o a tomar decisiones éticas más fundadas. Cuando se refiere al problema de la muerte cerebral no es mucho más esclarecedor. Bonete propone resolver el debate en torno a la donación de órganos de un paciente cerebralmente muerto redefiniendo la idea de persona desde supuestos no dualistas en los que cuerpo y cerebro formen un todo antropológico, una visión unitaria del ser humano, que sirva para orientar estos debates éticos). Una propuesta, sin duda, laudable, pero sabemos que no hay una sola teoría monista (no dualista), así que ¿desde dónde definir qué es ser *persona*?

El segundo libro que aquí comentamos es el de José Manuel Giménez Amaya y Sergio Sánchez-Migallón, directores del *Instituto de Antropología y Ética* y Centro de Investigación *Ciencia, Razón y Fe* de la Facultad eclesiástica de Filosofía de Navarra, respectivamente. Su libro *De la Neurociencia a la Neuroética* se divide en tres partes. En la primera, se nos ofrece breve recorrido por la neurociencia y sus debates más relevantes referidos a las diferentes partes de la ciencia del cere-

bro: neuroimagen, psicofarmacología, neuropsiquiatría..., así como una presentación histórica del nacimiento de la neuroética como disciplina. En la segunda parte, introducen algunos de los especialistas más relevantes de la neuroética, junto con una breve exposición de alguno de los trabajos que Giménez Amaya y Sánchez-Migallón consideran más importantes. Entre los principales nos encontramos con los de Adina Roskies, filósofa de la ciencia (Dartmouth College), Judy Illes, neurocientífica y directora del *National Core for Neuroethics* (University of British Columbia), Martha Farah profesora de neurociencia cognitiva y directora del *Center for Neurosciences and Society* y Jonathan Moreno profesor de Ética médica e Historia y sociología de la ciencia, editor de la revista *Science and Progress*. *Last but not least*, Michael Gazzaniga a quien ya hemos mencionado anteriormente.

La tercera y última parte se corresponde con la sección propiamente original del libro. En ella se presenta un análisis de lo que ha sido la relación entre ciencia y filosofía desde la Modernidad, un recorrido por la historia de la filosofía de la ciencia de los últimos siglos, interpretada desde la fenomenología de Edmund Husserl, la aristotélico-tomista de Alasdair MacIntyre y, en un sentido más fundamental, la obra del teólogo ya fallecido, Mariano Artigas, promotor del grupo de investigación *Ciencia, Razón y Fe*. La tesis básica de esta última parte, acorde con la enseñanza de Artigas, es que la ciencia experimental no puede probar ni negar la existencia de Dios pero ofrece datos que sirven a la convergencia entre filosofía y fe, o como dicen los autores, entre ciencia, filosofía y teología. La neuroética supone y persigue un diálogo interdisciplinar en el que las ciencias humanas aportan su grano de arena a los descubrimientos de las cien-

cias experimentales, mostrando la imposible autosuficiencia de estas últimas. Y es que, en última instancia, lo que aquí se redefine, como dicen los autores, es la función de la filosofía puesto que en la Modernidad: «De “libre sirvienta de la fe”, la Filosofía pasó a ser, a grandes pasos, usurpadora de la fe, pero al mismo tiempo *ancilla scientiarum*» (p. 133, cursiva nuestra).

Según los autores, el sujeto, la persona y conceptos que se aplican a él como libertad o dignidad, trascienden el análisis de la ciencia. La antropología teológica sugerida en el libro se interesa por la neuroética en tanto esta, siempre según la interpretación de los autores, «acepta como uno de sus puntos de partida el reconocimiento de la individualidad irrepetible, de la subjetividad o intimidad personales, del entero mundo de la libertad interior y de las emociones. Admite todo aquello de lo que tenemos una experiencia absolutamente intransferible y que consideramos tan valioso y personal, que lo llamamos dignidad humana» (p. 167).

La cuestión de fondo es, por lo tanto, hacer ver que además de las verdades científicas hay alguna otra verdad, algo que no puede ser negado puesto que, según los autores, la vida humana no se explica exclusivamente desde las ciencias. Así, señalan que la fundamentación de los Derechos Humanos y, por lo tanto, de la dignidad de la persona, presupone ciertos supuestos ontológicos que le dan sentido y que son principio y no resultado de la teorización: el estudio de la naturaleza humana no puede desvincularse de nuestra condición de seres creados por Dios (p. 154).

Muy distinta es la argumentación que podemos encontrar en el libro *Neuroética* que propone Kathinka Evers, profesora de filosofía y miembro del *Centre for Research Ethics & Bioethics* de la Universidad de Uppsala. El subtítulo no

deja de ser revelador: *Cuando la materia se despierta*.

En el primer capítulo, Evers propone un marco teórico para la neuroética que permita comprender nuestra predisposición natural a construir sistemas normativos (morales, sociales, jurídicos) y establecer juicios morales. Deudora de la tesis del neurocientífico francés Jean-Pierre Changeux, Evers defiende un *materialismo ilustrado*, frente a buena parte de las posiciones estándar en filosofía. Así, argumenta contra dualistas, reduccionistas (la conciencia no es más que un producto del cerebro que puede ser medido objetivamente) y cognitivistas ingenuos (que no toman en cuenta el papel fundamental de las emociones en la actividad cerebral).

El materialismo ilustrado supone en primer lugar aceptar que la conciencia es parte irreducible de la realidad biológica y, por lo tanto, *sujeta al mismo proceso evolutivo*. No obstante, la experiencia subjetiva (autorreflexiva) debe complementarse con la información objetiva obtenida de medidas anatómicas y fisiológicas puesto que *el cerebro es un órgano plástico* resultante de una codeterminación entre lo sociocultural y lo biológico. Dicha plasticidad depende, a su vez, de que existan emociones. Por lo que *la emoción es la marca distintiva de la conciencia y de su evolución*. La razón es que sólo una conciencia que implica la emoción en sus procesos inconscientes (la evaluación rápida de los estímulos es la base de la supervivencia) es evolutivamente adaptativa. Las emociones permiten la intencionalidad, constituyen el fundamento de su volición y motivación «lo que aumenta su capacidad para ejercer un control de sí en interacción con su entorno que algunos motivos lo llevan a querer explorar de forma activa» (p. 63). Las emociones permiten la aparición de la conciencia y ésta sustenta el aprendizaje

selectivo y la memoria, lo que permite un aprendizaje más intensivo. *Las emociones permitieron que la materia se despierte*: según la autora, «La capacidad para efectuar selecciones evaluativas emocionalmente motivadas es lo que distingue a los organismos conscientes de máquinas que funcionan de manera automática. Y aquí es donde reside el germen de la moralidad» (pp. 69-70).

La idea de persona que surge de la aplicación de este marco a los datos de las neurociencias se describe en los capítulos siguientes. En el capítulo segundo se nos dice que toda persona es *titular del libre albedrío*, por cuanto, una acción puede ser libre, en tanto voluntaria o no obligada, aunque esté determinada causalmente por procesos neuronales no conscientes (aunque no haya intencionalidad). La libertad, según Evers y contra lo que opinan filósofos como Patricia Churchland o Daniel Dennett, no es una ilusión sino una construcción fundamental del cerebro humano del mismo nivel que el tiempo y el espacio. Ejercer una influencia voluntaria sobre uno mismo y el entorno forma parte de nuestra constitución biológica. Y esta influencia voluntaria no se circunscribe al ámbito consciente, sino al mismo inconsciente, lo que hace posible, según Evers, la responsabilidad. Podemos ser responsables de comportamientos que resultan de influencias no conscientes.

Asimismo, como nos señala en el tercer capítulo toda persona es *evaluativa de modo innato, egoísta* (se preocupa de sí mismo), *desear el control y la seguridad*, evita lo desagradable o amenazador y, por último, posee *empatía*, una capacidad de la que toda persona sana se sirve para construir tanto la simpatía como la antipatía (relación nosotros/ellos). Tras un recorrido por la neuroética fundamental o filosófica, el libro se cierra con algunas páginas dedicadas a la neuroética prácti-

ca o aplicada en las que Evers repasa los debates fundamentales: el uso de drogas en cerebros normales, el uso militar de la investigación neurocientífica, la neuroimagen aplicada a la lectura de la mente o el reconocimiento de cerebros violentos... Efectivamente, puede darse un mal uso de cualquier ciencia pero, como dice Evers, también pueden usarse sus resultados para fomentar la mejora social a través de la educación.

Estamos, por tanto, ante tres libros bien diferentes tanto en sus propuestas como en su elaboración. Si los profesores de Navarra ven en la neuroética rescucios en los que acomodar la teología moral o la idea de persona de la ética cristiana, la propuesta de Evers-Changoux implica la falsedad de las tesis espiritualistas y teológicas, puesto que sitúan en el cerebro (en su desarrollo evolutivo y psicológico) como única fuente

de la actividad libre, volitiva o emocional del ser humano. Los presupuestos de la fe y los datos de la ciencia son los límites respectivos de estas posiciones filosóficas.

No obstante, en lo que coinciden los tres textos reseñados es en la necesidad de que la filosofía preste atención a la redefinición que las neurociencias están planteando sobre asuntos que la han ocupado y definido durante siglos: libertad, determinismo, emociones, racionalidad, conciencia... Sería poco prudente para los filósofos seguir trabajando de espaldas a las neurociencia. Al fin y al cabo, puede que no nos muestren el camino a seguir, pero sí nos indican con bastante claridad cuáles son los callejones sin salida que sería aconsejable evitar.

Marta García-Alonso
UNED, Madrid

FALACIAS DISCURSIVAS EN POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ROGER SCRUTON: *The Uses of Pessimism. And the Danger of False Hope*, Oxford University Press, 2010, 232 pp. (Trad. al

español de Gonzalo Torné de la Guardia, *Los usos del pesimismo. El peligro de la falsa esperanza*, Ariel Filosofía, 2010).

«Con esperanza, sin esperanza, y aún contra toda esperanza, la razón es nuestro único asidero»

Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Plaza y Valdés, 2009, 3.^a edición

La tesis que propone el filósofo británico Roger Scruton (1944) en *The Uses of Pessimism* parece sencilla: la falsa esperanza junto al optimismo infundado y sin escrúpulos son la causa de los conflictos más

dañinos de nuestro tiempo. Conflictos políticos, crisis institucionales y financieras, concepciones pedagógicas injustificadas, planificaciones urbanísticas no consensuadas, etcétera, son algunos de los temas

que el autor analiza presentando para ello ejemplos históricos concretos.

Antes de referirme a algunos de esos temas describiré el esquema de razonamiento utilizado por Scruton para articular esta obra.

The Uses of Pessimism se divide en doce capítulos, siete de los cuales están dedicados a analizar diferentes falacias. El autor presenta en esta obra argumentos que considera falaces. Este hecho es importante ya que los capítulos del libro enumeran explícitamente todas las falacias a las que se refiere Scruton: *The First-Person Future* (La primera persona futura); *The Best Case Fallacy* (La falacia del mejor caso posible); *The Born Free Fallacy* (La falacia del «nacidos en libertad»); *The Utopian Fallacy* (La falacia de la utopía); *The Zuro Sum Fallacy* (La falacia de suma cero); *The Panning Fallacy* (La falacia de planificación); *The Moving Spirit Fallacy* (La falacia del movimiento del espíritu) y *The Aggregation Fallacy* (La falacia de la agregación).

Es importante destacar que Scruton no se refiere a estos argumentos como paralogismos, tampoco como sofismas. Tal y como nos recuerda Luis Vega, en el plano proposicional una falacia corresponde a una opinión falsa y extendida que frecuentemente puede ir acompañada de un argumento inválido que se suele presentar como si fuera correcto. Las diferencias entre una falacia, un paralogismo y un sofisma pueden ser de grado; pero, aun así, conviene recordarlas para entender por qué Scruton prefiere utilizar el término «falaz» para describir determinadas proposiciones compartidas por una gran cantidad de personas cuyos efectos políticos, económicos, educativos y culturales se analizan en este libro.

A diferencia de una opinión y/o un argumento falaz, un paralogismo es un argumento incorrecto que en ocasiones damos por válido por la sencilla razón de

que se asemeja a otra forma válida de inferencia. Un «paralogismo» es un fallo cometido sin una mala intención, y únicamente evidencia una falta de competencia en términos inferenciales o argumentativos. El término «sofisma» sin embargo se utiliza para describir una estrategia con la que se busca probar algo pero con la intención de producir engaño o confusión si fuera necesario.

A pesar de estas diferencias relacionadas con la buena o mala intención del argumentador, el término falacia puede usarse de manera genérica para describir todas las variantes de paralogismos y de sofismas.

The Uses of Pessimism es un libro innovador desde el punto de vista del estudio de las falacias porque presenta y analiza asertos falaces muy extendidos que, sin embargo, no suelen encontrarse entre las falacias habitualmente enumeradas.

Desde las *Refutaciones sofisticas* de Aristóteles un argumento falaz es aquél que parece válido o correcto pero no lo es. Los siete argumentos falaces que analiza Scruton corresponden en mi opinión a lo que la tradición en filosofía del lenguaje ha denominado «falacia informal».

Existen falacias formales y falacias informales. Una falacia formal suele corresponder con un argumento deductivo cuya conclusión no se sigue lógicamente de las premisas aunque lo parezca a primera vista porque, en cierto modo, evoca un patrón de deducción lógica concluyente. Con el término «falacia informal» describimos sin embargo discursos en los que existe algún tipo de defecto en su construcción argumentativa. Estas últimas falacias, las informales, han interesado mucho desde el siglo pasado, y se caracterizan bien por hacer un uso ilegítimo de alguna regla de interacción argumentativa, bien por emplear de manera abusiva recursos discursivos.

Las siete falacias que aquí se presentan son informales, y con su análisis el autor ofrece una detallada radiografía de la vida política de nuestro tiempo la cual puede afrontarse desde dos posiciones o actitudes esencialmente contrapuestas: la actitud del yo y la actitud del nosotros.

Existe una relación de reciprocidad entre, por una parte, estas dos actitudes vitales, intelectuales y emocionales y, por otra, la tendencia a confiar y hacer uso de las falacias informales a las que se refiere el autor. La relación antedicha resulta esencial para contemplar adecuadamente la fuerza argumentativa del libro cuya estructura discursiva radica en establecer una armonía entre estos dos objetivos: de una parte el análisis de los discursos falaces y, de la otra, el análisis de las dimensiones emocionales, culturales e incluso políticas que hacen que algunas personas caigan inevitablemente en el uso de estas falacias.

Estas dos actitudes (*we attitude* y *I attitude*) gobiernan la vida pública y están radicadas en lo más profundo de cada uno de nosotros si bien sus efectos se terminan manifestando en el desarrollo de la vida colectiva.

Robert Scruton piensa que «la actitud del nosotros reconoce límites y restricciones, límites que no podemos transgredir y que crean el marco que dota de sentido a nuestra esperanza (...) está preparada para renunciar a sus propósitos, por preciosos que sean, a cambio de los beneficios que ofrecen, a largo plazo, el amor y la amistad. Se necesita una postura abierta a la negociación con el otro y que no busque compartir los objetivos, sino las limitaciones. Es una actitud finita en ambición, fácil de reorientar, y está preparada para negociar incrementos de poder y de la influencia a cambio de los bienes más gratificantes de los bienes sociales» (p. 22 trad. español y pp. 16-17 original inglés; en adelante: 22/16).

Por el contrario «esta actitud favorable a nuestro yo está implantada en estratos muy profundos de la mente. El yo se lanza hacia el futuro y reafirma sus prerrogativas. Es infinito en ambición y no reconoce límites, sólo obstáculos. En caso de emergencia el yo toma el mando, y requisa todo lo que puede aumentar su poder o ampliar su influencia (pp. 20-21/ p. 15).

El autor insiste en lo siguiente: «Aunque la libertad del yo, solo toma cuerpo a través de nosotros; lo que no puede esperarse es que la gente sea libre y asuma su responsabilidad en un mundo donde el nosotros es sólo imaginario y donde ya no existan vínculos personales» (p. 19/p. 14).

Las falacias informales exploradas en *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope* ponen de manifiesto que «la disputa entre los optimistas sin escrúpulos y los distópicos no desaparecerá, pero se renovará incesantemente, cada vez que a unos se les ocurran nuevos futuros y los otros sientan la llamada a detenerse para renovar el pasado» (p. 23/ p. 18).

La falacia del mejor caso posible describe la actitud mental del jugador. La razón por la cual los jugadores «han evaluado el caso más favorable, en el que su fortuna está asegurada por su magistral tirada de dados, un desenlace al que tienden inexorablemente (p. 28/p. 23) es porque «los jugadores no son después de todo personas que asuman riesgos, entran en la partida con la única expectativa de ganar, arrastrados por sus ilusiones, regodeándose en una irreal sensación de seguridad» (p. 28/p. 23).

El autor considera que los efectos de la falacia del mejor caso posible se advirtieron en el *Community Reinvestment Act* aprobado como ley en 1977 por el entonces presidente de los EE UU de América, Jimmy Carter. Esta ley obligó

a los bancos a ofrecer hipotecas a las personas con un salario bajo con el objetivo de que pudieran adquirir un hogar dejando a un lado los procedimientos habituales a la hora de ofrecer un préstamo. Este fue un ejemplo de optimismo que atiende a la mejor opción posible: el sueño americano obligaba a hacer propietario de una casa a los grupos más desfavorecidos. El resultado final fue una escala creciente de deudas acumuladas que condujo a la crisis hipotecaria de 2008.

En mi opinión, es tal vez más adecuado clasificar la falacia del mejor caso posible como falacia metodológica en lugar de como falacia informal. Las falacias metodológicas están relacionadas con las interpretaciones que se efectúan en torno a estimaciones estadísticas e incluso probalísticas acerca del mundo político y social. Están por lo tanto vinculadas con los sesgos cognitivos, por esa razón se pueden ver reforzadas por numerosos factores. En cierto modo, la propia falacia metodológica actúa como desencadenante de otros sesgos cognitivos por lo que representa, en sí misma, un sesgo en la cognición.

La línea que separa a las falacias informales de las falacias metodológicas es muy delgada, ya que ambas tienen que ver con la construcción de discursos. La falacia del «nacidos en libertad» se pone de manifiesto en escenarios teóricos como los descritos por Rousseau en *El Contrato Social* según el cual «la libertad es lo que queda cuando retiramos todas las instituciones, restricciones, leyes y jerarquías» (p. 45/p. 42), o en doctrinas como la defendida en el informe *Plowden*, uno de los fundamentos de la política educativa del Reino Unido, según el cual «ninguna parte del proceso educativo (ni un alumno ni un padre ni un profesor) puede ser culpable de un fracaso» (p. 55/p. 53).

En definitiva Roger Scruton piensa que la falacia del «nacidos en libertad» consiste en pensar que los seres humanos pueden y deben nacer libres, desechando la idea de que «la libertad es algo que obtenemos» (p. 52/p. 50).

La falacia de la utopía es quizás una de las falacias metodológicas que más ha dominado en el pensamiento del siglo pasado hasta el punto de que para autores como Aurel Kolnai «la mente utópica es el misterio central de nuestros tiempos» (p. 63/p. 63). La utopía sea cual sea la versión es falaz porque «se concibe como una unidad del ser, en la cual los conflictos no existen porque las condiciones que los crean ya no tienen razón de ser» (p. 66/p. 66).

Este elemental aspecto discursivo presente en toda utopía tiene dos consecuencias. La primera es que ninguna utopía sea de facto realizable. La segunda es que toda utopía falaz conduce primero a la división de los seres humanos y después a la destrucción de la esperanza de aquellas personas consideradas enemigas de dicha utopía.

Aunque no se dice explícitamente, la falacia de suma cero es una de las más importantes en este libro. Esta falacia ha estado muy presente en las relaciones entre el llamado mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo. «Cuando los optimistas comprometidos se ven obligados a encarar un fracaso (...) se pone en marcha un mecanismo de compensación, diseñado para salvaguardar el proyecto, y que consiste en encontrar a la persona, la clase social o la entidad que lo ha frustrado. Y a esta persona, clase o entidad se la señala y se la condena basándose en los signos externos de su éxito. Si yo he fracasado es porque alguien ha tenido éxito en mi lugar» (p. 79/p. 80).

Según Scruton, esta falacia dirige los planteamientos de los países que él denomina «países tercermundistas», de acuerdo a los cuales «los países que habían sido co-

lonias dependientes de los poderes europeos sólo necesitan ser liberados de las relaciones poscoloniales de dependencia, y proveídos de una fuerte inyección de capital, como compensación a todos los sufrimientos padecidos durante la dominación colonial, para *despegar*» (p. 82/p. 83).

Este falaz planteamiento de política internacional tiene como consecuencia un gran número de agravios y resentimientos transferibles como parte de una idea totalmente distinta de justicia «que tiene poco o nada que ver con el derecho, la retribución o la recompensa, y que está efectivamente desprendida de las acciones y responsabilidades de los individuos» (p. 92/p. 94).

La falacia de la planificación consiste en creer que podemos avanzar colectivamente hacia nuestros objetivos adoptando un plan común. Por esta razón puede decirse que «esta falacia consiste en creer que las sociedades pueden organizarse, como los ejércitos, según un sistema de órdenes *top-down* (donde la autoridad mana de arriba hacia abajo), y de responsabilidades *botton-up* (que mana de abajo hacia arriba) con el propósito de asegurarse que son muchos los que trabajan de manera coordinada según el plan dispuesto por unos pocos» (p. 98). Scruton presenta esta falacia utilizando los argumentos de los economistas Ludwig von Mises y Friedrich Hayek en su respuesta a las propuestas socialistas de centralización de la economía planificada. Pero también analiza dicha falacia en su relación con las legislaciones promovidas por la EU para los estados miembros.

Tal vez podría entenderse la falacia del movimiento del espíritu como un caso específico de falacia de planificación. El autor declara su admiración hacia Hegel cuando este concibe la libertad no como un don natural sino como un artefacto que construimos a través de nuestra membresía social compartida.

Sin embargo, Scruton atribuye a Hegel una de las más profundas influencias «sobre los incautos entusiasmos que han torcido nuestro mundo en el último siglo» (p. 125/p. 128) porque Hegel piensa que la historia presenta un desarrollo continuo hacia la plena conciencia de sí y que cada período sucesivo de la historia muestra una etapa en el desarrollo espiritual de la humanidad.

Esta falacia se hace patente porque resulta ser un método para dar sentido al pasado con el presente y el futuro, y se ve agravada por el mito del progreso. Scruton discute sus perniciosos efectos sobre teorías estéticas y, en particular, en relación con la arquitectura y el urbanismo, temas sobre los que ha escrito abundantemente.

Un ejemplo de falacia de agregación podría ser la consigna revolucionaria *Liberté, égalité, fraternité*. La falacia metodológica que presenta Scruton bajo esta denominación consiste en que el deseo de cosas buenas puede llegar a cancelar «cualquier intento de comprender las relaciones existentes entre ellas» (p. 148/ p. 154).

The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope señala con rigor falacias que impiden la emergencia en la sociedad civil de una clase de racionalidad colectiva que no es la del líder y sus planes de turno, sino la racionalidad del nosotros dentro de una comunidad de negociación y consenso. Abiertamente conservador, Scruton es en la actualidad *Resident Fellow* en la *American Enterprise Institute* y profesor visitante de filosofía en la Universidad de Oxford. Cuenta en su haber con más de una treintena de libros que tratan temas tan diversos como el pensamiento de Spinoza, la globalización, la sexualidad, los derechos de los animales o el urbanismo, la arquitectura y la caza.

María G. Navarro

Faculty of Humanities-University of Amsterdam

EL SEMINARIO INTERNACIONAL DE JÓVENES INVESTIGADORES (SIJI)

VV.AA.: *Claves actuales de pensamiento* —María G. Navarro, Betty Estévez y Antolín Sánchez Cuervo (eds.)— Madrid, CSIC/Plaza y Valdés, 2010, 600 pp.

Claves actuales de pensamiento es el resultado de años de tarea investigadora en el seno del Instituto de Filosofía del CSIC. Que el Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI) reúne a magníficos expertos en ciencias sociales y humanas es algo que no pasa desapercibido para nadie. Que sus impulsores, coordinadores y ponentes han conseguido colocar la labor de nuestros jóvenes investigadores en la primera línea de la vanguardia internacional es igualmente conocido.

No satisfechos del todo con este fructífero trabajo, los organizadores del SIJI dan un paso más en el camino de excelencia emprendido por este foro de investigación en los primeros años de nuestro presente siglo, al publicar una primera entrega de los materiales generados por dicho seminario en el marco de la prestigiosa colección *Theoria cum Praxi*, coeditada por el CSIC y la editorial hispano-mexicana Plaza y Valdés. Como resalta Concha Roldán en su *Prólogo*, el volumen es una apuesta audaz y arriesgada, se atreve a plantear los problemas más espinosos de la actualidad y aborda la diversidad de interpretaciones y planteamientos desplegados en torno a aquellos. La directora del Instituto de Filosofía del CSIC subraya además una virtud añadida a las ya hechas explícitas: sus autores «buscan aproximarse a las doctrinas clásicas de manera crítica y novedosa», desde luego, tarea nada desdeñable en una época, la nuestra, ávida de ideas que

se sustraigan a los viejos e inefectivos tópicos.

Lo cierto es que estos escritos compaginan con pericia el respeto por las fuentes clásicas con la innovación y la búsqueda de perspectivas originales, cualidades ambas difíciles de encontrar en un mismo trabajo, y sólo al alcance de quienes en su labor diaria han entendido que las «claves» de un pensamiento eficaz y transformador han de buscarse en los debates de más actualidad y efervescencia política, económica y social.

El volumen *Claves actuales de pensamiento* recoge algunas de las contribuciones más significativas de quienes han pasado por el SIJI desde sus inicios. Como señalan los editores, se trata de una selección de textos de alta calidad, lo cual se aprecia en la profundidad con la que se tratan las diferentes temáticas. Sin embargo, ello no es óbice para que sus autores lleven a cabo su exposición en un estilo claro, ameno y asequible. Quienes asistieron a las charlas como ponentes u oyentes poseen ya las investigaciones sobre el papel. Quienes están interesados en conocer el SIJI y pretenden asistir o formar parte de futuras ediciones pueden ver aquí un reflejo fidedigno de su más profundo espíritu. Y por último, aquéllos que están interesados en los temas más actuales de la filosofía, la epistemología, la fenomenología, la teoría política, los estudios de género, la arqueología, la antropología o la historia, pueden acercarse a estas áreas de pensamiento leyendo los ensayos aquí recogidos, con la seguridad de que sus expectativas no se verán defraudadas.

Varias circunstancias se alían en esta excelencia. Por un lado, es preciso desta-

car la vocación interdisciplinar de los estudios contenidos. Por otro lado, debemos subrayar la labor crítica, y no sólo de erudición, desarrollada por los autores. Y, por último, no es menos relevante el trabajo de equipo desarrollado por este grupo de investigación «siempre cambiante y diverso» como se señala en el *Prólogo*. *Claves actuales* no es sino un intento muy satisfactorio de representar lo que ha ocurrido en el SIJI desde los inicios de su andadura. Podemos afirmar sobre seguro que la dinámica seguida por el grupo, presidida por el diálogo y la contraposición de ideas, ya ha dado más que significativos frutos, y este volumen constituye la prueba fehaciente de que esa vocación dialógica del SIJI funciona. Lo que presentan aquí los autores, no son opiniones parciales, sino sometidas a la criba, a la corrección y al perfeccionamiento al que obliga la argumentación pública.

La elección de las temáticas es altamente positiva, si consideramos el amplio abanico de problemas abordados. Su tratamiento es concienzudo y pormenorizado y sus autores hábiles en el uso de los conceptos y rigurosos en la exposición de las ideas. Por ende, no descuidan en absoluto el terreno de las aplicaciones o consecuencias prácticas y la explicación de la influencia de las mismas en nuestros modos de pensar, de actuar, de ver el mundo y también en nuestras políticas y ordenamientos sociales, económicos y jurídicos.

El primer bloque del volumen reúne estudios en torno a los conceptos de subjetividad e identidad. En él encontramos temas clásicos y de gran profundidad filosófica, como los referidos a los conceptos de «acción», «memoria» e «intersubjetividad». También están presentes los más dilemas actuales, como por ejemplo, el que se refiere el desplazamiento de conceptos como discapacidad o minusvalía, otrora considerados fundamentales,

en favor de términos no connotados negativamente como el de «diversidad funcional». Todos estos problemas son tratados con el rigor y la claridad que hacen que de este volumen una obra de imprescindible lectura.

Los estudios de género en ciencia y tecnología constituyen el objeto del segundo bloque, que recoge también interesantes trabajos dentro de un variado espectro. Las temáticas abordadas transitan desde las atinadas interpretaciones de los conceptos básicos del feminismo y su problemática histórica, hasta las elocuentes y concisas explicaciones sobre aspectos más concretos de los enfoques de género. Entre estos últimos cabe destacar aquellos ensayos que abordan las cuestiones relacionadas con el cuerpo en el contexto de la Segunda Ola del feminismo, los que llevan a cabo una crítica a las dicotomías clásicas que redundan en discriminación ideológica de la mujer, o los sugerentes planteamientos que reflexionan sobre la influencia de los roles y estereotipos de género en trastornos como la anorexia y la bulimia. Las autoras de este segundo bloque desarrollan estos argumentos con amplia solvencia. Recuperando las nociones clave del feminismo, concretizan sus propuestas de manera certera, permitiendo al lector abundar en su conocimiento y formarse un juicio crítico en torno a los estudios de género y sus perspectivas.

Si buscamos un compendio de los temas más relevantes de la epistemología, la fenomenología y la filosofía política actuales, debemos elegir sin temor a equivocarnos el tercer bloque de este libro. En él encontramos reflexiones sobre el sentido y futuro del quehacer filosófico, trabajos sobre la resistencia indígena en América latina o la proposición de un concepto de ciudadanía desnacionalizada, el cual reclama para los no-nacionales un *status* similar de derechos al alcanza-

do por los oriundos de un país determinado. Igualmente, están presentes en esta parte las investigaciones acerca del núcleo básico de valores y principios que deben inspirar la vertebración política de la Unión europea, los ensayos sobre filosofía y educación o en torno a interesantes cuestiones fenomenológicas en relación al tiempo y la conciencia.

No podía faltar en este volumen una excelente recopilación de investigaciones en historia, arqueología y antropología. Como señalan las editoras en la introducción, en tales investigaciones encontramos no solamente un interesante planteamiento teórico, sino el despliegue de los recursos metodológicos más actuales al servicio de la exposición de los argumentos. La crítica y la reflexión al modelo de objetividad científica, planteada desde la consideración de los problemas epistémicos que suscita la actividad cartográfica europea, la reflexión sobre las carencias de la política científica basada en la pura innovación, o el análisis de las contribuciones de las mujeres a las ciencias sociales desde finales del XIX son algunos de los temas recogidos en este bloque.

Cierra el volumen un elaborado mosaico de estudios sobre estética, cuyo punto de encuentro es el planteamiento de nuevas perspectivas sobre los temas propuestos: desde el estudio de las relaciones entre arte y comunicación utilizando las líneas filosóficas que parten de Adorno, la fenomenología o el kantismo, hasta la exposición de las ideas básicas del krausismo estético-musical español; desde el análisis de las propuestas del arte basadas en el silencio o en el «no-decir», hasta la reflexión sobre el papel del cine como expresión del sufrimiento y, por lo tanto, como manifestación explícita de lo inolvidable.

Los editores de este volumen María G. Navarro, Betty Estévez y Antolín Sánchez Cuervo resaltan la labor de equipo y

la interdisciplinariedad que lo inspira. Ciertamente, como ya se ha destacado, lo que aquí se recoge no está concebido en la soledad de las especulaciones de investigadores de sillón, sino en el contexto de un foro público donde los miembros del SIJI acuden regularmente a discutir sus propuestas. Esta labor de equipo muestra a las claras la vocación dialógica de este grupo, abierto también a investigadores visitantes. Quien escribe estas líneas sabe de primera mano, que la excelencia de este Seminario como foro comunicativo de experiencias e investigaciones queda sobradamente demostrada con sólo asistir a una de sus sesiones. Ahora además, tenemos la oportunidad de disfrutar y aprovechar al máximo esta atinada selección que reúne los mejores trabajos de los jóvenes investigadores que se han dado cita en el SIJI.

Claves actuales de pensamiento constituye un buen instrumento de estudio para quien desee introducirse en temas específicos de ciencias humanas y sociales, pero también lo es para aquellos expertos que quieran profundizar en las perspectivas más nuevas y candentes. Nunca mejor dicho, el volumen aporta las claves más relevantes para abordar las problemáticas desde uno y otro nivel de lectura, lo cual es un valor añadido de este producto de una factura ya de por sí extraordinaria.

Nuestra sociedad no sólo está constituida por el entorno material y económico más inmediato sino que también es el reflejo de lo que pensamos, sentimos, anhelamos, sufrimos, recordamos, valoramos y criticamos. Todo ello, no por «inmaterial» menos importante, forma parte de la época en que vivimos y constituye el pulso más palpable de lo que somos y de cómo nos concebimos a nosotros mismos. En este volumen se recoge lo mejor del pensamiento en ciencias sociales y humanas que se desarrolla dentro de

nuestras fronteras. Conocer este pensamiento nos ayuda a comprender el funcionamiento de la sociedad en la que vivimos y, en estos tiempos de descontento generalizado, a intentar cambiarla en la medida de nuestras posibilidades. Los artículos aquí compendiados no sólo nos ayudan a ampliar nuestro saber, sino que también colaboran en la consecución de estos objetivos más amplios, objetivos que reclaman de nosotros un profundo sentido de la responsabilidad y un compromiso con el cambio social. Y lo que es más importante, *Claves actuales*, además de contribuir a la difusión de un loable

trabajo nos reporta también el siguiente conocimiento esencial: la crisis económica y financiera que abarca a todos los sectores de la sociedad no se ha de traducir en crisis de ideas, sino al contrario, en nuevas y emancipadoras formas de ver el mundo y acercarse a los problemas que nos aquejan. *Claves actuales de pensamiento* constituye el ejemplo fidedigno de que esta expectativa ha sido superada con creces por parte de los miembros del SIJI.

Iván Teimil García
Universidad de Oviedo

RAZONES Y EMOCIONES

VICTORIA CAMPS: *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011, 333 pp.

Victoria Camps cuenta con una dilatada trayectoria intelectual, en la que no sólo figura su labor como catedrática en la Universidad Autónoma de Barcelona o su participación en diversas instituciones (como la Fundación Víctor Grífols i Lucas o el Comité de Bioética de España, que actualmente preside), sino asimismo una relevante producción teórica, que desde sus publicaciones más tempranas, como *Los teólogos de la muerte de Dios* o *La imaginación ética*, a otras más recientes (*Virtudes públicas*, *El siglo de las mujeres* o *El declive de la ciudadanía*, sin pretender enumerarlas ahora todas), no ha dejado de incidir en algunos de los principales problemas de la filosofía práctica de nuestro presente. *El gobierno de las emociones*, que acaba de publicar en la editorial Herder, recoge buena parte de esa línea de investigación para, cen-

trándola en la cuestión del papel de las emociones en la ética y en la vida pública, ofrecernos una obra que, tras un riguroso debate de las cuestiones abordadas, las elabora en una propuesta que responde bien a su trayectoria, ofreciéndonos así un libro muy logrado (que «le ha salido», comentaba hace poco en *Babelia* Amelia Valcárcel) y, creo que podría decirse, muy de Victoria Camps.

Lo es ante todo por la temática. Desde su temprana *La imaginación ética*, Victoria Camps viene polemizando con los excesos racionalistas de la Modernidad y sus ansias de fuerte fundamentación, que han descuidado otras instancias pertinentes en la ética, como lo fueran la imaginación, la persuasión o, ahora particularmente, las emociones. Lo es también por la tersura del estilo, quizá particularmente conseguido en esta obra. La claridad con que es capaz de presentar cuestiones a veces muy complejas, sin reducir esa complejidad, pero sin que la misma secuestre la elegancia de la expo-

sición, es una de las cosas que más habría que agradecerle a Victoria Camps y un buen antídoto frente a la *pedantería* (iba a decir *estéril*, pero no creo que haya que recurrir al pleonasma), tan usual en los pagos filosóficos y gustosa siempre de presentar las cuestiones, no sé si respondiendo a su complejidad, pero sí desde luego de manera complicada y farragosa, para mayor satisfacción del afectado de turno. Lo es también, en fin, por sus propuestas en las que quisiera atajar esos excesos racionalistas, sin decantarse por ello por el puro emotivismo; que quiere articular razón y emoción, y, de algún modo, los dos grandes modelos de la ética occidental, dando desde luego primacía al aristotélico (aunque presentado, eso sí, a la altura de nuestro tiempo), mas sin descuidar por ello los «momentos» kantianos de autonomía y universalidad. Habremos de aludir a alguna de estas cuestiones, pero antes conviene presentar la estructura de la obra, sus trazos fundamentales.

El libro se encuentra muy bien compuesto. A un capítulo introductorio («¿Qué son las emociones?»), en el que se trata de acotar el tema de investigación y los problemas planteados, le suceden tres relecturas de los principales autores clásicos en los que Victoria Camps se inspira, y que no son otros que Aristóteles, Spinoza y Hume, una y otra vez retomados en el estudio de algunas de las principales emociones analizadas en el cuerpo del libro (la vergüenza y la culpa, la compasión, la indignación, el miedo y la confianza, la autoestima y la melancolía...), para concluir con tres capítulos en los que se aborda la importancia y problemas de «La educación sentimental», «Los afectos políticos» y, tendiendo un puente entre la ética y la estética, considerar «La fuerza emotiva de la ficción», importante también para la ética si es que, como explícitamente se declara, «la

motivación es la asignatura pendiente de la filosofía moral» (p. 308).

Precisamente, ese problema de la motivación moral trata de plantear la pregunta, poco abordada pero crucial, de por qué el conocimiento del bien no nos hace buenas personas. Y para ello parece preciso excluir tanto el reduccionismo racionalista como el reduccionismo emocional (por no hablar del sentimentalismo, esto es, el sentimiento sin la guía de la razón, que da lugar a ese reduccionismo, tan en boga en la actualidad, pero que no sería sino el apogeo del culto al yo), en busca de un «gobierno de las emociones», las cuales no son algo natural, sino socialmente construido y necesario tanto para la acción individual como para la acción política. «Se trata, en definitiva —nos dice Victoria Camps—, de conseguir que el bien y los deseos coincidan [...], que sea posible que la persona *quiera hacer* lo que le cuesta y *no le apetece hacer*» (pp. 25-26).

Entendidas más que como simples pasiones —por las que el sujeto se ve pasivamente afectado y arrastrado— como «disposiciones mentales» que generan actitudes, o, si se quiere, como «formas de conocimiento y de valoración de la realidad», en ellas es preciso contar tanto con el componente más propiamente afectivo como con el cognitivo en vistas a la prosecución del bien. Ésa es la lección de Aristóteles —que por eso conectaba la ética con la educación— y, en otros giros, de Spinoza o Hume (pero también de otros autores como Hutcheson o Adam Smith) que, como dijimos, son los clásicos releídos por Victoria Camps antes de entrar en el análisis, muy fecundo, de las diferentes emociones indicadas, que aquí no podemos reproducir, pero por el que, sin duda, el lector se verá atraído y enriquecido. En todo caso, conviene decir que en ese análisis no se trata ni de un rechazo indiferenciado ni de una

aceptación acrítica, sino de un discernimiento en algunos de sus múltiples costados, en el que los autores clásicos citados (pero también otros, como, por citar un par de ellos, Nietzsche o Scheler) se ven confrontados con la bibliografía actual pertinente (Gordon, Illouz, Lyons, MacIntyre, Margalit, Nussbaum, Oakley, Rawls, Rorty, Sartre, Walzer, Wollheim, Zizek...), en una estructura que se reproduce en la consideración de cada una de las emociones, «estructura en parte deudora de la que ofrece Aristóteles en su *Retórica*, donde, tras preguntarse quién es susceptible de tener una pasión determinada, se plantea en qué casos es bueno y saludable mantener tal pasión o provocarla» (p. 146).

Y es que, en efecto, se trata, en línea aristotélica, de recuperar —como hoy se intenta desde diversos ángulos y frente a la primacía neokantiana de la «reconstrucción de la razón práctica» del último tercio del pasado siglo— la ética de las virtudes, en el supuesto de que «hablar en el siglo XXI de formación o educación del carácter —o de virtudes— no puede significar lo mismo que en la época de Aristóteles [...], pues, desde la Modernidad, se ha ido imponiendo como valor fundamental la libertad [... y] nadie tiene derecho a imponer una noción de excelencia ni de felicidad» (p. 257), habida cuenta, además, de que «tener un carácter definido y fuerte no equivale a tener un carácter moral» (p. 258). Mas, «aunque no podamos hablar de un *telos* de la vida humana en sentido aristotélico, sí que reconocemos unos valores y unos derechos universalmente aceptables» (p. 271) y, por ello, es preciso poner de relieve que el cultivo de las emociones no sólo afecta a los deberes del individuo consigo mismo o a las relaciones interpersonales, sino asimismo a la ética pública, ya que «aunque las emociones pertenecen a la trastienda de la vida individual [...], al ser la

espuela que mueve a actuar, tienen consecuencias para el conjunto de la sociedad» (p. 273). El «gobierno de las emociones» propuesto no trata, entonces, de resucitar tal cual las virtudes clásicas o la ciudadanía de la polis griega, pero tampoco puede agotarse en la búsqueda de perfiles adecuados a una finalidad corporativa, dado que el perfil que debe buscarse finalmente es tan poco determinado como el *perfil humano*. «Un perfil que, en las sociedades liberales, no consiste en la adecuación a un cómputo de virtudes como las que proponían los clásicos, sino en la adquisición de lo que alguien ha llamado un “carácter democrático”, a saber, un carácter dispuesto a respetar la libertad y la igualdad política, a adquirir un sentido de la tolerancia, de la obligación, de la equidad y de la autodisciplina. [...]. Nuestro subsuelo está en el procedimiento y en el diálogo. No sabemos cuál es el futuro que hay que construir, pero sabemos qué cosas no deberían repetirse en el futuro» (p. 276).

Sea de ello lo que fuere, el caso es que la tarea ética, tanto desde una perspectiva más propiamente individual como política, ha de estar fuertemente conectada con la de la motivación y, por ende, con la de la educación: «Suscitar las emociones oportunas para conseguir ciertos modos de ver y de apreciar las cosas es educar. Por eso, la educación de las emociones no puede ser una cuestión sólo psicológica; es, sobre todo, una cuestión moral» (p. 266). Desde esta perspectiva, Victoria Camps denuncia, con acierto, el proceso de medicalización y psicologización de nuestra sociedad, proceso que sustituye el carácter moral de los afectos por su consideración terapéutica, desresponsabilizando al individuo. Si alguien está triste no será de ninguna manera responsable de su *tristitia* —quizá el mayor pecado para los medievales—, de su desmoralización, sino que

se le considerará «deprimido» y se le procurará la terapia adecuada. Mas, aunque es cierto que alguien sin ánimo para vivir, con la «moral baja», no ha de ser por ello inmediatamente considerado como in-moral, habría que pensar hasta qué punto uno es responsable, en cierto modo, de su propia des-moralización —para no referirnos a los casos en que la tristeza no es de ninguna manera un estado patológico, sino la respuesta «saludable», pero también «moral», a determinadas circunstancias. Y otro tanto cabría decir, por ejemplo, del sentimiento de culpabilidad, capaz de meternos en un atolladero sin cuento y sin salida, pero que no siempre, como se dice demasiado rápidamente, es patológico, cuando lo patológico, en ciertas ocasiones, sería no experimentar culpa alguna. Me parece muy acertada la denuncia de Victoria Camps de ese discurso terapéutico «dirigido a construir personalidades coherentes, a adquirir un sentimiento de competencia en el ámbito laboral y facilitar en general las relaciones sociales» (p. 267). Pero, como ya indiqué en el seminario de la Fundación Juan March en el que algunas tesis de este libro fueron discutidas, dudo que quepa adjudicar al psicoanálisis el ser «bastión» de ese discurso. Es posible que así haya sido en gran parte de su difusión (y trivialización —de la que quizá las propias escuelas psicoanalíticas sean en cierto modo responsables—) y desde luego parece ser el caso en una determinada orientación de la terapia estadounidense (de amplia repercusión), que, sin embargo, ha sido repetidamente denunciada por el propio psicoanálisis (y, enfáticamente, *chez* Lacan), dado que es condición de un psicoanálisis, condición que se encuentra en la entraña del discurso freudiano, que el «paciente» se haga responsable —en parte, al menos— del síntoma del que se queja, pero del que es cómplice. Y ello, frente a un discurso

más propiamente médico, psicológico y psiquiátrico por el que el individuo es sujeto pasivo frente a *lo que le pasa* y frente al médico que *sabe lo que le pasa*, sin verse obligado a poner su subjetividad en juego. Mas, pese a esos matices, o quizá debido a ellos, suscribo, como Victoria Camps subraya con fuerza, que «el *ethos* terapéutico no puede sustituir, sino en todo caso complementar, el *ethos* moral o cívico que todo individuo debe esforzarse en construir» (p. 268).

Mas, sin detenernos en otros desarrollos, no quisiera cerrar este comentario sin retomar la cuestión de la orientación básica desde la que el libro está concebido, que, como al principio indiqué, trata de imbricar razones y emociones, descartando los reduccionismos, racionalista o emotivista, en un intento de articular la línea aristotélica y la liberal-kantiana, aunque es aquella la que prevalece. Hay un «momento» aristotélico en la propuesta de Victoria Camps en el que concordaría sin reparos. Y es el referente a la importancia de la motivación moral —que trata de mediar entre el conocimiento del bien y su realización— y, en relación con ella, de la educación moral, pues, en efecto, y como el propio Aristóteles no dejó de insistir, «con respecto a la virtud, no basta con conocerla y proclamarla, sino que hay que intentar tenerla y practicarla». Distancia entre proclamas y realizaciones denunciada asimismo, frente al discurso farisaico, en el consejo evangélico: «Haced en todo caso lo que dicen, pero no hagáis lo que hacen» (consejo muy diferente al que tiranos y tiranuelos de toda laya querrían imponer y que rezaría ahora: «Haced lo que os digo, pero no digáis lo que hago»). Y hasta un autor tan ajeno a cualquier veleidad de psicologismo como el mismísimo Kant, no tuvo inconveniente en reconocer en alguna ocasión la importancia de la psicología para la ética, al observar que «toda moral precisa conocer

al hombre, a fin de no dejarse engatusar por sus pretextos. He de conocer cuáles son los canales por los que puedo acceder a los sentimientos humanos para engendrar resoluciones». De ahí, entonces, como decíamos, la importancia de la educación moral, que trate de mediar entre lo *debido* y lo *apetecido*, a fin de que el deber no se realice siempre bajo el signo de la renuncia a los propios deseos, dado que los deseos mismos han sido transformados y educados. Como acabo de señalar, no encuentro nada que objetar a todo ello, pues, frente a una moral que considera que «lo que no cuesta no vale, como lo que no pica no cura», creo que la renuncia no es el único eje de la vida moral. Entre nosotros, ya Ortega quiso apuntar a una ética «que no considera el deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión». Y con Schiller, y frente a Kant, creo que un deber cumplido con gusto vale más moralmente, es más logrado, que el cumplido a nuestro pesar, pues, a diferencia insisto de Kant, el dominio de la inclinación no puede ser todo él metido en el saco de lo «patológico», sin las oportunas distinciones entre los más burdos intereses y las tendencias más sublimes del amor, que, a veces, con o sin escenario heroico, también se dan entre nosotros.

A pesar de todo lo anterior, estimo que hay también en la ética un inexcusable «momento» kantiano, no sólo por la «auto-nomía» (que, como el propio término ya indica, tiene muy poco que ver con el apetecer arbitrario, pues la libertad del *autós* no es simple capricho, aislamiento o indiferencia social, no es *anomia* en la terminología de Durkheim, sino que lleva en sí misma implícita la referencia al *nómos*) y por la criba que el

principio de universalidad (con una función ante todo negativa, como Wellmer vio bien) ha de ejercer sobre nuestros proyectos de felicidad, sino asimismo (y, dado que ahora nos referimos a la motivación y a la educación, es en lo que brevemente querría insistir) por ese básico componente de renuncia que si, unilateralizado, torna ampulosa y falsa la vida moral, olvidado o postergado quizá la tergiversa aún más. Y es que la vida moral quizá no sea siempre algo divertido, como deploraba Nietzsche al indicar que todos los moralistas son aburridos. Mas, con independencia de lo arbitrario de esa apreciación —no creo que el aburrimiento sea la nota dominante de Sócrates, por ejemplo—, hay en ella algo que se debe registrar, sólo que más que para deplorarlo para hacerse cargo. Y es que la moral conlleva, al menos en parte, un gesto severo, displaciente. Como Freud, por cierto, no dejó de insistir «la educación requiere displacer». Tal vez porque, por decirlo ahora en lenguaje kantiano, nuestra voluntad puede ser buena, pero no santa (una voluntad ésta para la que estarían de más los mandatos morales, ya que, en ella, lo debido y lo querido siempre coincidirían), que es por lo que cumplir el deber que nos disgusta tiene valor moral. Y aunque ello es también un índice apuntando a nuestra imperfecta disposición, pues mejor sería que lo debido nos ilusionara —como, a veces, en efecto, sucede—, mientras éste llega a ser el caso, esto es, hasta que se realice, si es que alguna vez se realiza, tamaño conversión, semejante transformación a fondo de nuestros deseos (transformación que nunca se puede dar por asegurada, por perfectamente cumplida, pues, dada nuestra vulnerabilidad y fragilidad, en la vida moral, y por elevada que sea la cima a la que uno se haya logrado encaramar, la regresión al inmoralismo es siempre una desgraciada posibilidad con la que

hay que contar), el deber no dejará de comportar un rasgo inevitable, qué le vamos a hacer, de constrictión.

No sé si Victoria Camps, que no deja de subrayar en su obra la vulnerabilidad, en varios sentidos, del ser humano, acordaría conmigo en la importancia de ese

momento kantiano. Pero, con acuerdo en este punto o sin él, no puedo sino agradecerle el bello y cuidado libro que nos ha brindado.

Carlos Gómez
UNED, Madrid