

## CRÍTICA DE LIBROS

### RESPONSABILIDADES CÍVICAS Y DEMOCRACIA ANTE EL RETO TRANSNACIONAL

VICTORIA CAMPS (ed.): *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta, 2010.

Mi intención, al comentar críticamente esta reciente novedad editorial, es asemejar al conjunto de sus ocho reflexiones ético-políticas a un ensayo tentativo de diagnóstico sobre las tensiones y los desafíos a las que se ve sometida la ciudadanía, hoy, en las llamadas democracias liberales. El hablar de ciudadanía, de entrada, nos enfrenta a desligar la diversidad de discursos y concepciones que se anudan en su pragmática, tanto al «hablar» de ella como al «accionarla». Bosniak, tras considerar el carácter positivo de la noción de ciudadanía —no hay uso peyorativo alguno del término—, nos indica al menos cuatro discursos que habitualmente entremezclamos en nuestros usos del concepto y que repercuten en su aquilatada alta «densidad»<sup>1</sup>. Entre los usos más destacados encontramos el de pertenencia a una comunidad política, el que se refiere a la titularidad de derechos fundamentales, el que, desde el republicanismo, la caracteriza como un estado de participación activa en la vida política y, finalmente, un conjunto de usos plurales que remiten a identidad y/o solidaridad. El poliedro pues tiene muchas caras, y no todas igualmente bien caracterizadas, con lo que abordar los modos en que

estamos construyendo (o de-construyendo) la ciudadanía en las democracias actualmente existentes es un tema que nos abisma en una maraña de matices y planos de análisis imposibles de ser justamente abordados en esta breve reseña. Por otra parte, y para complicar aún más la cuestión, la entera discusión de la cuestión de la ciudadanía se instala hoy en el espacio emergente de lo transnacional complicando aún más los sentidos y usos ya aludidos. Se precipitan así, inevitablemente, una cascada inagotable de preguntas: ¿Por qué una y no varias pertenencias políticas? ¿Por qué no trascender el nudo entre derechos y su tutela y salvaguarda exclusiva a manos del Estado-nación como parece implicar el paradigma de los derechos humanos? ¿Dónde se inscribe, en qué «variante» de la ciudadanía, el activismo político transnacional correlativo a movimientos sociales también transnacionales? ¿Por qué no un abanico amplio de autoidentificaciones que combatan el letal exclusivismo del nosotros frente a ellos, los que quedan fuera de sus beneficios? ¿Por qué, por ejemplo, no dar prioridad a las solidaridades con «los otros»?...

Dibujado el escenario problemático en el que la ciudadanía aspira a su auto-comprensión en el convulso horizonte presente, voy, no obstante, a subrayar el carácter netamente republicano de la intencionalidad de la editora del volumen,

puesto en continuidad con su ya conocida reflexión sobre las virtudes cívicas, y por ello voy a enfatizar el lado correspondiente a los deberes, las obligaciones y las responsabilidades, puesto que de este ámbito surge el diagnóstico de la desrealización de la ciudadanía. Al mismo tiempo, como avanzaba, voy a usar el tropo del diagnóstico para dar cuenta de algunas de las tensiones que vive el concepto en las actuales realidades económicas, sociales y políticas al hilo de las reflexiones de las contribuciones diversas que van a ir componiendo una sucesión de paradojas relativas a la «democracia sin ciudadanos», que la convierte en una suerte de cáscara vacía y hueca. Artificialmente, y para luego desdecirme, voy a referir esas tensiones en dos planos: el de las tensiones «internas» —en el que asuntos como la libertad de expresión, la convivencia plurirreligiosa o la educación para la ciudadanía tienen protagonismo e implican la existencia de un Estado regulador y de políticas públicas— y, «externas» para identificar como los determinantes económicos, los socorridos y recurridos mercados, parecen estrangular a la misma democracia entendida como autogobierno, o como el dato de la pertenencia nacional queda problematizado ante el impacto de la movilidad impulsada por la globalización. Las ideas acerca del «desnacionalizar» la ciudadanía cobran impulso hacia lo posnacional, aunque esto sea algo sumamente borroso y confuso. No obstante, al estar comprometidas y deslegitimadas las competencias del estado-nación por la presión de los fenómenos transnacionales —desde impuestas políticas económicas restrictivas hasta políticas migratorias, por poner sólo dos ejemplos—, la cuestión acerca de dónde ubicar los ámbitos de actuación de los deberes y responsabilidades ciudadanas precipita un inevitable y difícil debate.

Realmente, lo que quiero que vislumbremos es que la misma artificiosa distinción entre interno y externo queda en un estado empañado dada la fuerza de fenómenos trans y/o posnacionales. El reto magnífico, entre otros muchos, es que si esta deriva se consolida, se pueda reconstituir un sentido de la ciudadanía que vaya más allá de su identificación unívoca y exclusiva con el estado-nación. Victoria Camps suscribe esta problematización al afirmar: «En la época de la globalización, pocos aspectos de la justicia, tienen una dimensión estrictamente nacional, por lo que exigen planteamientos que trasciendan las prerrogativas de un Estado.» (10) El caso no es que el Estado-nación desaparezca, de hecho, paradójicamente la mayoría de los discursos que, reactivamente, apuestan por la «renacionalización» se escoran hacia la xenofobia y el racismo, y se escudan en las políticas de seguridad que son las únicas a las que el neoliberalismo da carta de legitimidad, sino que debe resituarse y redimensionarse en un escenario en donde lo transnacional —desde los mercados financieros, las migraciones, los imperios multinacionales, *Wikileaks* o la economía ilícita— se repropone como novedad histórica.

Más allá de la cuestión de la localización y relocalizaciones posibles de la ciudadanía, que quizás se pudiera arbitrar con un esquema de pertenencias múltiples y de escalas diversas, una vez que el exclusivismo nacionalista sea descartado al entender los «derechos de los otros», preocupa también la cuestión de la «despolitización de la ciudadanía» que tendría que ver, otra paradoja, como el enorme triunfo histórico del paradigma de los derechos humanos. Tal paradigma centra toda la atención en los individuos y parece, sin quererlo, inhabilitar la construcción de proyectos políticos comunes de raíz colectiva y/o comunitaria. Tal como

señala Marcel Gauchet, la democracia puede morir de éxito, ensartando crisis, al omitir la delicada y difícil cuestión de la constitución de la comunidad política. El *demos* hoy es diverso, plural, preñado de identificaciones diversas y contradictorias, el *demos* está, además, en movimiento, y los «arraigados a lugares concretos» empiezan a ser minorías frente a la hipermovilidad arrogante de las élites globales y a la deslocalización de la mano de obra planetaria propiciada por la pobreza, los conflictos y las catástrofes ambientales. Si la ciudad y la democracia tienen algo que ver, el siglo xx ha sido el de la urbanización, eso sí, insostenible.

En todo caso, el déficit de ciudadanía se centra en que aparece una casilla vacía que señala la ausencia de los sujetos que construyen activamente lo político conforme a deberes y obligaciones, conforme al asumir responsabilidades. Las energías están volcadas en exigir derechos. Todo esto colabora con la lógica hiperindividualista del disfrute consumista, del sentirse cliente más que ciudadano y erosiona, como forma hegemónica cultural de la globalización, la citada construcción de la ciudadanía. De ahí la imperiosa necesidad, quizás fútil frente al poder mediático y económico, de educar en ciudadanía. La falta de fibra, de sustancia, de empuje ciudadano, en suma, nos aquejan porque estamos narcotizados por el mercado y por su implacable efecto despolitizador. Es más, la política se ha redefinido como mercado de votos. La crisis de legitimación de las democracias actuales es enorme comparada con la que diagnosticaba Habermas en los años setenta del pasado siglo. ¿Qué remedios podemos poner sobre el tapete para que sirvan a la relegitimación de las democracias y al vigor de la ciudadanía?

El problema más arduo, entre muchos, es que se logren generar estructuras políticas legitimadas democráticamente

que «gobiernen» la proliferación de órdenes normativo-económicos producidos por los regímenes privados en la globalización<sup>2</sup>. Lo que habitualmente se llama desregulación o autorregulación es un tipo de regulación que favorece determinados intereses apoyados por poderosos lobbies. Sin un orden político que «embride» la economía global a favor del bien común, y reduzca desigualdades, difícilmente podremos hacer algo más que poner parches a una ciudadanía nacional o supranacional, en el caso europeo, maltrecha tanto por su falta de vigor como por los avatares de la globalización.

Haciendo mía la lectura de estas contribuciones, y pecando inevitablemente de simplificación, dadas las restricciones espaciales del género reseña, voy a discutir «groseramente» algunas tesis de las ocho contribuciones que conforman el libro buscando, no sé si con éxito, conexiones entre sus propuestas de análisis.

#### *El Estado: Jano nos juega malas pasadas*

Al hablar de la construcción de la ciudadanía la referencia al Estado es inevitable. No obstante, nuestra tradición intelectual, que es plural y compleja, nos arroja visiones muy disímiles, a veces bipolares, de su construcción empírica y normativa. La opción biopolítica estigmatiza al estatalismo por su deriva autoritaria y/o totalitaria. De entrada, tengo problemas para integrar el marco de la biopolítica, en la que conviven inspiraciones tan diversas y antagónicas como las de Carl Schmitt, Hannah Arendt, Michel Foucault y su articulador contemporáneo Giorgio Agamben, con la temática que nos ocupa, la de la construcción de la ciudadanía. Quizás la única autora que presenta una visión republicana de la misma y que cifra en la política, en su carácter creativo, natal y constituyente, un referente esperanzado y necesario para

que no abandonemos la construcción de la misma humanidad sea Arendt. Dejando de lado al vidrioso Schmitt, Foucault representa una línea de pensamiento que desbroza las micromaquinarias de la «gubernamentalidad» en la línea de la dominación económica y burocrática del Estado. La ciudadanía sería mera retórica bajo la efectividad de reducir el pueblo a población al someterlo a la tiranía estadística de una violencia disimulada en normalización. El lado negro del Estado queda patente en cómo se ejerce, mediante instituciones y acciones sobre los cuerpos, la violencia contra los que se niegan a homogeneizarse o, simplemente, aparecen como «inasimilables». Una línea interesante de análisis es pues señalar, conjugando la crítica arendtiana hacia el Estado totalitario, es el de poner a la biopolítica en acción para detectar los rasgos posttotalitarios de las democracias actuales. El desapego, la indiferencia, la reducción a *homo economicus*, son elementos ya diagnosticados de pérdida de la política, del ciudadano sin atributos que refiere Mercé Rius en su recreación del texto de Musil. La sinrazón burocrática y reglamentista que reduce lo político a lo «social» es asimismo denunciada. No obstante, valorar el dictamen de Agamben de que la «excepción», el campo de concentración, se vuelve regla nos lleva a anular la confianza arendtiana en la política como surgimiento de nuevos comienzos. Oriol Farrés, analizando el trasfondo económico de la ciudadanía, sospecha, creo que con razón, de las propuestas de este autor, que remiten al ámbito inespecífico de la resistencia, pero no de la construcción de ciudadanía.

Del otro lado, aparece la necesidad de regulación, de arbitraje justo, que demandamos al Estado, ahora capitidismuido por las presiones globales, respecto a la economía y los mercados. Emerge aquí con fuerza el reclamar el espacio de

lo público. El texto de Victoria Camps sobre la libertad de expresión abunda en el papel esencial de la pluralidad de los medios como condición de posibilidad de la democracia y denuncia sin ambages que las dinámicas oligopólicas son hoy una amenaza cierta para la construcción de ciudadanía. La libertad de expresión deber articular, en un sistema de contrapesos, sus límites para garantizar la concurrencia de ideas proclives a cimentar el bien común. Acontecimientos recientes con la inundación *Wikileaks* o como el cierre de un canal como CNN en español —síntoma de la berlusconización del ámbito mediático español— reduciendo drásticamente la pluralidad puesto que la tendencia al monopolio es manifiesta, remiten al espacio de tensiones que se dibujan en torno a la libertad de expresión en el mercado de los medios. Si los impactos económicos y políticos son transnacionales y tienen impacto global, ¿cómo confiar en los poderes limitados del Estado para poner límites y regular?

Tanto más requiere de Estado la necesidad de educar en la ciudadanía que nos presenta Jordi Riba, puesto que no podemos dar por sentado que el conjunto de principios constitucionales o los mismos derechos humanos sean un *ethos* que se propaga con naturalidad en una esfera pública colonizada por el mercado y la banalización mediática. La reflexividad ligada a la enseñanza de la filosofía es así reivindicada como elemento vertebrador de esta educación para la ciudadanía que debe ofrecer el Estado en su sistema educativo público. Me parece fundamental extender este análisis al ámbito de la educación superior europea en el cuál van a la par el debilitamiento neoliberal de las universidades públicas y el acoso y derribo a las humanidades ante el imperativo mercantil.

Podemos también relacionar las demandas al Estado, con la llamada cues-

ción religiosa para intentar calibrar su aconfesionalidad y/o neutralidad. Este es un viejo tema del origen mismo de la modernidad que hoy se repropone en el marco de las sociedades postseculares y que revisa a fondo el éxito relativo del estatuto de la laicidad. Daniel Gamper lidia específicamente con el caso español en el que se transita abruptamente de la homogeneidad católica a una sociedad plurirreligiosa. El Estado, no puede ser a este respecto, no intervencionista, sino que debe nivelar el campo de juego, dando opciones de ciudadanía plena a creyentes y no creyentes. Este vigoroso debate, alentado por Jürgen Habermas, implica fortalecer una esfera pública deliberativa consistente con la construcción republicana de la ciudadanía que este volumen alienta. Conjurar fenómenos como la islamofobia al tiempo que denunciar las derivas fundamentalistas e idear estrategias para oponer al enroque integrista de una dirigencia católica que no digiere los cambios sociales hacia la igualdad entre mujeres y hombres y entre personas diversas en su orientación sexual son retos actuales de nuestra política religiosa, incardinada, queramos o no, en coordenadas geopolíticas transnacionales —del *Tea Party made in USA* al Yunque mexicano—.

*A vueltas con la desnacionalización de la ciudadanía*

Dos intervenciones, las de Ángel Puyol y Joan Vergés, afrontan explícitamente las tensiones específicas referidas al marco de actuación de la ciudadanía, y en éste a lo que es relativo a los deberes y obligaciones de los ciudadanos respecto al nosotros y al ellos que demarcan las fronteras nacionales. Estas contribuciones se instalan en el debate abierto por la relectura de Rawls, contra Rawls mismo, que ha operado, entre otros, Thomas Pogge en el sentido de tomarse en serio la llama-

da justicia global. Este autor desafía, con su enfoque institucionalista, el «nacionalismo explicativo» mostrando la necesidad de una ciudadanía que trascienda fronteras y que enfatice los deberes de los ciudadanos de los países enriquecidos con los ciudadanos de los países empobrecidos para presionar a los organismos internacionales —Banco Mundial, OMC y FMI, pero también a la ONU— a efectivas políticas públicas transnacionales para erradicar la pobreza severa.

Puyol apela a la fraternidad como fuente motivacional para comprometernos con el bienestar de los otros. Podemos entender que el sesgo racionalista de la política occidental ha obturado el recurso a la empatía y al sentimiento de humanidad, pero también en la retórica triunfante de los derechos humanos podemos encontrar esta fibra fraterna en acción. Fibra que puede permitir enlazar las pretensiones, a veces en conflicto, entre libertad e igualdad<sup>3</sup>. El asunto es si somos responsables de los mismos sentimientos morales que albergamos, o si éstos son productos sociales ajenos a nuestra voluntad. ¿Se puede exigir moralmente la fraternidad o es un mero plus supererrogatorio? Desde la visibilización de las interconexiones de la economía global, a la que podemos sumar la historia de explotación del colonialismo, la fraternidad puede ser un componente más que anime al juicio y a la acción del compromiso con los que sufren o mal viven, pero no sitúa en el núcleo duro del análisis moral y político que somos parte del engranaje de una red en la que los insuertos y resultados están injusta y asimétricamente distribuidos. Puyol no es insensible a este argumento ya que ha trabajado acerca de las paradojas suscitadas por el principio de igualdad de oportunidades. No obstante, si hablamos de dónde situar el énfasis, la reflexión debería partir de qué somos privilegiados, meramen-

te por el accidente de nacer en el llamado Primer Mundo, y que, consciente o inconscientemente, nos apropiamos de bienes globales comunes, desde la atmósfera que arruinamos con nuestro CO<sub>2</sub> al agua que despilfarramos, nos servimos a bajísimo coste de las materias primas que extraen las multinacionales bajo condiciones abusivas, en muchas ocasiones claramente neocoloniales, y que consumimos manufacturas producidas en condiciones de esclavitud laboral allende los mares. Hace un tiempo las ONGs de Cooperación al Desarrollo más críticas cifran la «anti-cooperación» en las imposiciones a los países empobrecidos del orden económico global. En este sentido, no estamos a salvo de atribuirnos parte de la culpa del daño causado por agentes transnacionales con los que colaboran nuestros gobiernos como el FMI o las corporaciones multinacionales. Actuar para reparar el daño conformando una emergente y frágil sociedad civil global que sirva de contrapeso político al *statu-quo*, es uno de los deberes que nos asigna esa nueva formulación de la ciudadanía que se apellida como global o cosmopolita. Para alimentarla necesitaremos muchísimo sentido de la justicia y, por supuesto, el sentirnos frente al dolor de los otros concernidos y fraternos.

En el contexto polémico de «globalistas» frente a «nacionalistas», Joan Vergés opta por las posiciones de Rawls descreditando la línea de pensamiento de los bienintencionados cosmopolitas. A lo largo de esta reseña creo que he dejado claro que no pueden menospreciarse los impactos de la transnacionalidad que históricamente han ido en paralelo, en las últimas tres décadas, al programa neoliberal. Tal programa político ha estado desde el principio enfrentado a la razón pública redistributiva que Rawls consagró con su liberalismo social. Dudando de los análisis teóricos cosmopolitas, especialmente

de los de Pogge y Benhabib, se opta por reforzar la conjunción clásica de la ciudadanía nacional. Se elude así el frente de tensiones que la ciudadanía vive al enfrentar procesos de desnacionalización y transnacionalización. Por supuesto que nadie niega que el reto esté en cómo situar de nuevo el proyecto democrático del autogobierno, de la autonomía pública, en el centro de la arquitectura política ya sea ésta local, nacional, supranacional o global. Esto no significa abogar por un *demos* mundial sino por emular las dinámicas que las tradiciones multilaterales y federalistas han ensayado a lo largo de la historia. Significa sobre todo, como hizo Rawls, atender al equilibrio entre libertad e igualdad, pero ahora en una pluralidad de marcos de actuación. Las disputas entre los discípulos de Rawls, no obstante, siguen generando hipótesis normativas que tendrán que ser probadas y aquilataadas en el campo de lo fáctico. Más que situarse en uno de los extremos del debate, creo interesante optar por planteamientos re-dimensionadores y gradualistas.

En suma, parecería que la erosión más profunda de la ciudadanía viene de la existencia de una economía global, falsamente presentada como anárquica, que desborda los poderes de reglamentación económica de los Estados como hemos visto en España hace unos meses. Una discusión interesante que presenta el neorrealista S. Krasner es que no hay nada nuevo bajo el sol, es decir, el problema es de percepción, porque la soberanía del Estado-Nación, como salvaguarda de interferencias externas, no ha existido prácticamente nunca, por lo tanto es necesario revisar el mito político del autogobierno<sup>4</sup>. El Estado, en su propuesta, es como elemento de racionalización y redistribución es una rareza histórica efímera identificada con el período keynesiano, fundamentalmente en Europa, y que hace unas tres décadas viene derrum-

bándose frente al efectivo dominio político de la élite ejecutiva y financiera ultra liberal que cultiva patriotismos a conveniencias, pero que, como hemos visto, ha logrado desestabilizar la economía mundial generando una enorme crisis de la que sigue extrayendo ganancias difícilmente compatibles con la decencia. Redimensionar los deberes, obligaciones y responsabilidades de las ciudadanas y

ciudadanos es la tarea que nos encomienda este libro de claro aliento republicano. Ésta es una tarea asimismo imperativa, de la que no podemos evadirnos, puesto, que, de hacerlo así, el nuevo orden global nos retorna sin contemplaciones a la baja e indigna condición de súbditos.

María José Guerra Palmero  
Universidad de La Laguna

## NOTAS

<sup>1</sup> L. Bosniak, «Denationalizing Citizenship», en *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*. Washington DC, Carnegie Endowment for International Peace, 2001, pp. 237-250.

<sup>2</sup> Considero esencial para la discusión normativa el tener en cuenta las descripciones de cómo lo jurídico se está desgajando del Estado en una suerte de derecho neo espontáneo (Teubner) carente de legitimación que abunda en una suerte de refeudalización en el ámbito económico global (Sassen). Como comentaré en la con-

clusión, estos análisis muestran como en el plano global somos súbditos y no ciudadanos. Cf. en G. Teubner, S. Sassen y S. Krasner, *Estado, Soberanía y Globalización*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010.

<sup>3</sup> Cf. A. Puyol, *El sueño de la igualdad de oportunidades*, Barcelona, Gedisa, 2010.

<sup>4</sup> S. Krasner, «Globalización y ciudadanía», en G. Teubner, S. Sassen y S. Krasner, *Estado, Soberanía y Globalización*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010.

## VIRTUD Y DEMOCRACIA: UNA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA DESDE LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

FILIFE CARREIRA DA SILVA: *Virtud y democracia. Ideas republicanas en el pensamiento contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, 268 pp.

La publicación en 1975 de la obra de John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, permitió una reinterpretación de la influencia de la tradición republicana en el pensamiento norteamericano del período revolucionario. Desde una gran cercanía a esta corriente intelectual, Filife Carreira, en su obra *Virtud y democracia*, trata de responder a la siguiente pregunta: ¿cómo contribuir a la teoría de la

democracia deliberativa desde la Historia de las Ideas Políticas? Así formulada la cuestión, el primer punto a esclarecer versa sobre la relación existente entre teoría e historia de la teoría. A justificar su tesis, no exenta de polémica, de la «interdependencia entre teoría e historia de la teoría» (p. 31), dedica la primera parte. Retro trayéndose a la década de 1960 presenta el surgimiento de la llamada «nueva historia de la ciencia», en el que las aportaciones de Thomas Kuhn <sup>1</sup> abrieron un debate de profundo calado sobre el positivismo. La noción de paradigma rompió con la visión, hasta entonces pre-

dominante, de una ciencia que progresa linealmente gracias a la acumulación. Estas discusiones no pasarían desapercibidas ni para la filosofía ni para las ciencias sociales. Filipe Carreira nos llama la atención sobre la aparición, en la historiografía, del debate entre presentismo e historicismo. La primera corriente haría hincapié en el estudio de los textos considerados clásicos por la capacidad que demostraron sus autores para «clarificar y problematizar temas y cuestiones considerados centrales y perennes» (p. 22). Tras la identificación de estas «cuestiones eternas» estaría, según Filipe, la presunción de que, generación tras generación, hay un conjunto de preguntas esenciales que no cambian, a las cuales los clásicos habrían logrado responder con «“una sabiduría eterna” de “aplicación universal”»<sup>2</sup>. El historicismo, influido por la aparición de la nueva historia de la ciencia, vendría a discutir la existencia de estas «cuestiones eternas». La identificación de estas preguntas perennes sería, en realidad, un anacronismo, una imputación —desde el presente— de preguntas que no se hicieron en el pasado. Para evitar caer en la «falacia del presentismo» debemos buscar, en cambio, aquellas preguntas a las que el texto trató de responder. El contexto, social, económico e intelectual, nos proporciona una notable ayuda. No obstante, sería un error reducir el texto a su contexto: Carreira nos muestra que existe una tercera vía.

Así expuesto el debate presentismo-historicismo parece estar significativamente influido por Quentin Skinner. No en vano, el historiador de Cambridge, junto con John G. A. Pocock, son los dos grandes referentes —explícitos e implícitos— de la obra que aquí reseñamos. No debe extrañar, por tanto, que la tercera vía explorada por Carreira da Silva constituya una síntesis o, más concretamente, una aplicación complementaria, de las

propuestas de la Escuela de Cambridge. Skinner le permite a Carreira evitar la introducción de preguntas anacrónicas a la hora de interpretar los textos del pasado. El contexto, en un sentido más lingüístico que materialista, se convierte así en la principal herramienta para la búsqueda de las preguntas que se encuentran *realmente* tras un texto. Al interpretar es necesario tener presente que los significados lingüísticos cambian, por lo que, para que las palabras del pasado cobren el sentido con el que fueron escritas, los textos deben ser analizados a la luz de los significados disponibles en el momento en el que fueron escritos. Sintetizando mucho, para Skinner descubrir el significado de un texto equivale a desvelar la intención con la que fue escrito. Las múltiples críticas que fueron vertidas acerca de la posibilidad de acceder a la intención de un autor son despachadas con cierta ligereza. En definitiva, Skinner es recuperado, quizá de manera algo simplificada, con vistas a realizar lo que Carreira denomina una reconstrucción histórica sincrónica. Como complemento, se sirve de Pocock para llevar a cabo una reconstrucción histórica diacrónica —siguiendo la terminología de Carreira—. La idea pocockiana de paradigma lingüístico no se diferencia, en lo fundamental, del contexto sobre el que Skinner propone centrar la atención, por lo que en *Virtud y democracia*, Pocock es traído a colación más por sus estudios relativos a la evolución histórica de los paradigmas que por sus implicaciones epistemológicas.

Tras la teoría, la práctica. La segunda parte del libro traza un recorrido por las obras más importantes de Skinner y Pocock detallando el modo en que estos aplican la metodología que fue presentada en la primera parte. Comparando el proceder de los dos grandes de la Escuela de Cambridge con los análisis de otros autores que no comparten sus metodolo-



gías, Filipe Carreira ahonda en las debilidades del presentismo. En paralelo, va construyendo y desvelando aquellos argumentos que posteriormente empleará para criticar a Jürgen Habermas. El Maquiavelo de Skinner le sirve como punto de partida para trazar, posteriormente, el recorrido histórico de una versión del republicanismo distinta a la que, tras la victoria de las teorías contractualistas, ha enfrentado de manera irresoluble a liberales y comunitaristas. La mirada de Filipe sobre la interpretación que Skinner hace que Maquiavelo encuentre una concepción alternativa de libertad política y ciudadanía que superaría el debate —falso diría Carreira— entre libertad positiva y libertad negativa, entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. El pensamiento maquiaveliano —que no maquiavélico<sup>3</sup>— que encarna esta tradición republicana que nuestro autor reivindica no habría desaparecido con la llegada de la Edad Moderna: de la mano de *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* de Pocock, Carreira reivindica una reinterpretación del pensamiento político que se desarrolló en las trece colonias inglesas. La historiografía que se escribió, hasta mediados de los años 60, sobre la revolución americana tendía a ver en «el liberalismo de Locke la ideología fundadora de la nueva república» (p. 98). Las aportaciones de Pocock y otros historiadores que han sido denominadas bajo la rúbrica de «la síntesis republicana» criticaban a autores que, como Hartz, ponían un énfasis excesivo en el liberalismo<sup>4</sup>. Se veía en los *Federalist Papers* el certificado de defunción de la tradición republicana: aquello que para Aristóteles, Cicerón o Maquiavelo suponía la degeneración de la república (el interés particular convertido en facción), para Madison era el mejor modo de combatir la ambición (la

multiplicidad de intereses en un territorio amplio garantiza la viabilidad de la república) (p. 105). La crítica de Pocock a esta interpretación de la revolución americana refuerza el papel que tuvo la tradición republicana en la formación del pensamiento político revolucionario. Carreira se sirve de esta idea para defender una visión según la cual, de la confrontación entre dos tradiciones, salió un «vencedor [que] incorporó elementos del vocabulario del paradigma derrotado para criticarse a sí mismo» (p. 107). Desarrollando este argumento, justifica una revisión de «la teoría política norteamericana de los siglos XIX y XX» (p. 108) que tenga en cuenta la influencia republicana.

La tercera parte constituye el nexo entre el viaje histórico del republicanismo que nació en Florencia y la crítica a la teoría deliberativa de Habermas. A la luz de las aportaciones de Pocock sobre la influencia de la tradición republicana en el pensamiento norteamericano, Carreira propone una reinterpretación del pragmatismo estadounidense que tenga en cuenta la complejidad anterior. G. H. Mead y J. Dewey serán las principales figuras que estudie. La tesis que pretende demostrar es que el vocabulario empleado por estos autores para discutir la realidad social y política de su tiempo «refleja la tensión entre los paradigmas liberal y republicano» (p. 118). Así, las lecturas que reducen a Dewey desde la «matriz liberal» son criticadas con gran dureza. A partir de un recorrido por su propuesta democrática de base local, en la que la «participación cívica y el pluralismo social» (p. 174) son los dos elementos desde los que la tradición republicana es reconstruida, Carreira propone una revisión de la teoría deweyana como una «“democracia moral” tributaria de la tradición republicana» (p. 161). De un modo similar, propone una lectura republicana de la teoría de los derechos individuales de

Mead que muestre el modo en que, criticando a utilitaristas y kantianos, el autor pragmatista «defiende una teoría ética de cariz republicano-comunitaria» (p. 149).

Si los argumentos esgrimidos convencen al lector de esta interpretación del pragmatismo, es posible que comparta las críticas que, en la última parte del libro, Carreira vierte sobre el modelo habermasiano; de lo contrario, difícilmente participará de sus propuestas. Al igual que Skinner caricaturizó a sus contrincantes para presentar su proyecto, Filipe hace lo propio con Habermas. Al reducir el debate a dos posturas enfrentadas, historicismo-presentismo, hace encajar, de un modo algo forzado, al alemán en la segunda corriente. El debate historiográfico historicismo-presentismo se produjo en un contexto de rechazo al positivismo, por lo que, para la crítica que realizará Filipe, no parece tan claro que la etiqueta «presentista» pueda serle aplicada tan fácilmente. No obstante, la censura fundamental proviene de no comenzar la construcción teórica con la pregunta: «¿Será que este concepto tuvo algún día un significado que me permita criticar y eventualmente abandonar mis actuales convicciones?» (p. 59); al no hacérsela, critica Carreira, el pensador alemán peca de hacer una interpretación de los autores del pasado «funcional a sus presentes intereses teóricos» (p. 220). Este último punto, en ciertas partes del libro, se torna en una crítica por «malinterpretación» —tomando como referencia la lectura algo arriesgada de Carreira—: al emplear los argumentos de Mead y Dewey —que son los que analiza en Habermas— de manera autónoma a sus intenciones, el autor alemán no sólo estaría pervirtiéndolos, sino que, además, estaría mirando al pasado con una serie de intereses que le impiden encontrar las respuestas que «busca fuera de ellas» (p. 208). Es así como Filipe Carreira plantea una confusa

dicotomía: «[r]econstruir históricamente contribuciones del pasado cuya validez se fundamenta en la utilidad que las soluciones que encontraron para problemas de su tiempo todavía retienen, o construir teoría conscientes de que, en ciencias sociales y humanas, los elementos conceptuales que movilizamos y a través de los cuales nos posicionamos en el campo científico, están ineludiblemente ligados al pasado de estas disciplinas» (p. 151). A la luz de esto, la propuesta de no separar teoría e historia de la teoría parecería insinuar, en ciertas ocasiones, que estamos obligados a repetir las argumentaciones del pasado en su conjunto. ¿No supondría la búsqueda de inspiraciones en el pasado con vistas a resolver nuestros problemas, tal y como propone Carreira en otro texto<sup>5</sup>, repetir algunos de los anacronismos que tan duramente critica? Coincidimos con Vallespín en que la naturaleza de nuestro objeto de estudio es suficientemente compleja «como para aceptar ser sometidos a la camisa de fuerza de rígidos postulados metodológicos; es, por supuesto, tanto historia como filosofía e ideología»<sup>6</sup>. Quizá tampoco tuviera demasiado sentido una lectura que no tuviera en cuenta las preocupaciones e intereses del presente.

Para finalizar, Carreira sugiere que si Habermas se hubiera tomado en serio su intención de sintetizar liberalismo y republicanismo se habría quedado con las propuestas pragmatistas, ya que el procedimiento, al que queda reducido su modelo deliberativo, no puede encontrar su fuerza normativa si no es en el conjunto de virtudes que se le presuponen —templanza, coraje, sinceridad y justicia— (pp. 237 y 246). Los pragmatistas de Carreira habrían entendido esto, mientras que el Habermas que aquí se nos presenta, no.

*Carlos Barbudo*

Universidad Complutense, Madrid

## NOTAS

<sup>1</sup> Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE, 2004.

<sup>2</sup> El texto que parafrasea es de Quentin Skinner: «The whole point, it is characteristically said, of studying past works of philosophy (or literature) must be that they contain (in a favored phrase) “timeless elements,” in the form of “universal ideas,” even a “dateless wisdom” with “universal application.”» Skinner, Q., *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, en «History and Theory», 1969, vol. 8, n.º 1, p. 4.

<sup>3</sup> El lenguaje cotidiano emplea el adjetivo «maquiavélico» para descalificar los comportamientos inmorales. Para desvincular el pensamiento de Maquiavelo de las connotaciones anteriores muchos autores (véase) han propuesto emplear el término «maquiaveliano», en vez de maquiavélico, para referirse a los escritos de Nicolás Maquiavelo. Por esta razón consideramos que habría sido más oportuno, en *Virtud y democracia*, la utilización del segundo término en vez del primero.

<sup>4</sup> De la Guardia Herrero, Carmen, *Hacia un Imperio republicano. Estados Unidos en América del Norte*, en Justo Baramendi y María Xesús Baz (eds.), «Memoria e identidades, Actas del VII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea», Santiago de Compostela-Orense, 21-24 de septiembre de 2004, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, p. 11. Versión electrónica consultada en la página web de la Asociación de Historia Contemporánea, 24.11.2010. <[www.ahistcon.org/docs/Santiago/pdfs/s5e.pdf](http://www.ahistcon.org/docs/Santiago/pdfs/s5e.pdf)>

<sup>5</sup> Carreira da Silva, F., *Habermas, Rorty e o Pragmatismo Americano*, en «DADOS-Revista de Ciências Sociais», Rio de Janeiro, vol. 49, n.º 1, 2006, p. 15.

<sup>6</sup> Vallespín, F., *Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política*, en Fernando Vallespín (ed.), «Historia de la teoría política, 1», Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 54.

## ¿TIENE LA DEMOCRACIA PRIORIDAD SOBRE LA FILOSOFÍA?

RICHARD BERNSTEIN: *Filosofía y democracia: John Dewey*, Introducción de Ramón del Castillo: «Derivas pragmatistas». Traducción de Alicia García Ruiz, Barcelona, Herder, 2010, 300 pp.

Valentín Voloshinov en un famoso libro (*El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976) decía que «en realidad cada signo ideológico viviente tiene dos caras, como Jano. Cualquier palabrota vulgar puede convertirse en palabra de alabanza, cualquier verdad común inevitablemente suena para muchas otras personas como la mayor mentira. Esta *calidad dialéctica interna* del signo se exterioriza abiertamente sólo en tiempos de crisis sociales o cambios revolucionarios». En estos tiempos de crisis y cambio que estamos viviendo en los albores del siglo XXI, una

palabra que está manifestando esta cualidad dialéctica interna de la que hablaba Voloshinov es, sin duda, la palabra «democracia». La corrupción de la «democracia», recordando la obra póstuma de otro insigne pensador recientemente desaparecido, Vidal Beneyto, viene forjándose desde hace ya tiempo. Baste recordar que nuestro castizo dictador solía denominar a su régimen como una democracia orgánica, o los países de Europa del Este, de signo políticamente contrario al anterior, se autodenominaban como democracias populares. Como nos recuerda Richard Bernstein, la palabra «democracia» a lo largo de la historia ha tenido, generalmente, una connotación negativa y sólo a partir del siglo XIX empezó a tener un valor positivo. El siglo XX ha significado el triunfo de la democracia y paralelamente lo ha sido del pensamiento prag-

matista que, como recuerda Ramón del Castillo en su excelente introducción, «Derivas pragmatistas», ha sufrido diversos vaivenes en la cultura académica de los Estados Unidos.

Que la democracia está de moda es evidente en la abundante literatura que recientemente hay sobre la misma. Pero, sin lugar a dudas, hay que reconocer a John Dewey ser el filósofo de la democracia *par excellence*. Dewey fue el primero en plantearse la cuestión moral de la política. Para Dewey la democracia no era un asunto meramente plebiscitario, de mayorías, sino que incorporaba un elemento mucho más complejo, como una asociación moral y espiritual de ciudadanos que buscan la mejor manera de vivir juntos. La reactualización de John Dewey es gratificante en la medida que nos puede ayudar para abordar lo que algunos intelectuales han dado en llamar *la crisis de la democracia* desde una perspectiva optimista, esperanzadora y mucho más compleja que simplemente depositar el voto en una urna. En esta línea de recuperación, hay que dar la bienvenida a tres escritos distintos de Richard Bernstein sobre John Dewey que por primera vez se presentan reunidos en un solo volumen para el público español. El primero —que corresponde a la primera parte del libro— es íntegramente el pequeño ensayo que escribió en 1966, «John Dewey», que ha sido calificado como una de las mejores presentaciones del pensamiento de Dewey; el segundo reproduce el artículo de 1986, «John Dewey on Democracy: the Task Before Us», en *Philosophical Profiles, Essays in a Pragmatic Mode* (Trad. *Pérfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*. Siglo XXI, México, 1991); y el tercero, escrito en 2010, es el artículo «John Dewey's Vision of Radical Democracy», incluido en su última publicación, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, 2010. Estos dos últimos consti-

tuyen los capítulos 13 y 14 de la segunda parte del libro.

En los años 70 se fragua un cambio de actitud hacia el pragmatismo —que había quedado relegado por el empuje de la filosofía analítica y de otras corrientes más de moda como el marxismo y el positivismo durante los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial— que con la transformación semiótica inspirada en la filosofía del lenguaje de C. Morris culminará en «el neopragmatismo»: una fusión entre pragmatismo y filosofía analítica. Bernstein, uno de los principales representantes de dicho movimiento, se va a encargar de recuperar la filosofía de Dewey que en un primer momento había pasado casi desapercibida eclipsada por la recuperación de la obra de otro de los «grandes pragmatistas», Charles S. Peirce, llevada a cabo por Apel y Habermas. Bernstein tiene una imagen de Dewey muy distinta a la de antropólogo que Habermas había transmitido. En Bernstein, Dewey aparece con la imagen de todo un intelectual, un reformador social que evoluciona hacia un filósofo de la democracia. Imagen que reúne las dos lecturas que él mismo hace de Dewey y que, con mucho acierto, conforman las dos partes del presente volumen.

### *La experiencia en Dewey*

El valor que Bernstein daba a la reconstrucción de la noción de experiencia en Dewey chocaba con el pretendido éxito del giro lingüístico de suprimir el concepto de experiencia para colocar en su lugar la noción de significado. Bernstein era consciente de que la experiencia era la clave para entender el pensamiento social de Dewey porque aceptar la interpretación lingüística de la experiencia significaba dos cosas. Por un lado, dejar de lado la idea pragmática de la experiencia como acción que Dewey tanto había insistido en cambiar y, por otro lado, acep-

tar que, sin ella, Dewey podría interpretarse en los términos antes descritos de Habermas, es decir, más como un antropólogo que como un filósofo. Para Bernstein, la experiencia en Dewey se aproximaba más a la idea hegeliana de un todo interrelacionado, que se constituye como un actividad absoluta muy próxima al flujo de conciencia de James, que al concepto de cultura —que era como lo va a interpretar su amigo y filósofo Richard Rorty—, que implicaba su disolución siguiendo los pasos del giro lingüístico.

Richard Rorty va a hacer una lectura algo diferente de Dewey dentro de lo que se ha llamado el *giro hermenéutico*. Para Rorty el intento de Dewey de cambiar el concepto empirista de experiencia es en realidad el intento de suprimirlo y sustituirlo por un concepto más cercano al de cultura. Richard Rorty se va a acercar a John Dewey leyéndolo desde una perspectiva europea cercana a Wittgenstein, Derrida y Heidegger, junto a una perspectiva americana cercana a Donald Davidson. Rorty acepta sin vacilaciones el cambio que el giro lingüístico —una tempestad en la tetera académica, como el mismo lo había calificado— había llevado al concepto de experiencia, y, por ello mismo, el cambio de la noción de experiencia que Bernstein señalaba como central en Dewey no tenía cabida dentro de la reconstrucción del marco neopragmático que Rorty había diseñado en su primer libro, *la filosofía y el espejo de la naturaleza*. Rorty presta especial atención a los últimos esfuerzos de Dewey de deshacerse de una noción «tan dispersa y confusa que apenas se merece tener un nombre». La experiencia como cultura que Rorty ve en Dewey entronca directamente con los usos del lenguaje de Wittgenstein, la *Erlebnis* de Dilthey y la *Sorge* de Heidegger, es decir, contempla la experiencia como los usos de nuestras prácticas

sociales que nos permiten aprender, «pensadas como un producto histórico». Esta idea, según Rorty, está más cerca de Darwin que de Hegel y es precursora de la noción de *inteligencia social* que hoy día manejan los psicólogos. De esta manera es como Rorty convierte a Dewey en uno de sus héroes preferidos en una reconstrucción de la historia de la filosofía como una actividad más preocupada por la acción y el cambio social que por esencialismos que funcionen a la manera platónica como elementos ahistóricos y atemporales que nos permitan acceder a la «verdadera realidad». La figura de Dewey como un reformador social que Bernstein había dibujado en su primer libro se ajustaba perfectamente a los propósitos de Rorty, siempre y cuando se le quitara de sus elementos hegelianizantes y marxistas que Bernstein había incluido.

### *Democracia o filosofía*

Ante las críticas de Rorty, Bernstein ve la necesidad de completar la imagen de Dewey como un reformador social con la imagen de Dewey como un pensador de la democracia. Para Dewey la tarea fundamental del filósofo era la de pensar una comunidad moral basada en una democracia radical. Dewey criticaba esa concepción de la democracia reducida a una forma de gobierno y soberanía que considera a los hombres como átomos no-sociales carentes de relación social y como un agregado de individuos. Concepción que como bien nos recuerda Bernstein apunta, en última instancia, a denostar la democracia en sí misma y que se encuentra muy cercana a una ya larga tradición conservadora del pensamiento político. Dewey tiene un idea mucho más abierta y compleja de la democracia, que le lleva a considerar no sólo las formas de gobierno o las relaciones entre gobernantes y go-

bernados, sino también a los hombres como individuos sociales, que se crean y se realizan en la interacción social, siguiendo los postulados hegelianos de sus maestros Morris y Mead. Para Dewey la democracia es una forma ética de vida que implica una Gran Comunidad Moral de hombres unidos por estrechos vínculos. Esta idea de democracia, que Dewey va elaborando, refinando y revisando durante toda su vida, entronca con la idea hegeliana de *Sittlichkeit* y con la noción griega de *ethos* como las costumbres, los hábitos, las normas, las actitudes, los sentimientos y las aspiraciones que componen la vida de un pueblo. Idea que nos hace pensar inmediatamente en la idea de sociedad civil que tanto ha dado que hablar en la filosofía moral y política.

Esta idea de comunidad de Dewey en la que los individuos aprenden juntos permite, según Bernstein, superar la polémica entre comunitaristas y liberales: la idea de una comunidad local constituida por estrechos vínculos frente a la idea de los derechos individuales de las personas ante la colectividad. La comunidad no es incompatible con el liberalismo. Y como prueba de ello, la vida misma de Dewey, que colaboró y ayudó a organizar numerosas asociaciones progresistas, defendió múltiples causas sociales, colaboró con organismos oficiales y gobiernos de todo el mundo, especialmente en temas de educación; y todas estas actividades, «las desarrolló de acuerdo con su visión democrática radical».

Por otro lado, para Rorty, debemos ver en Dewey más que a un teórico de la democracia, a un intelectual comprometido con su tiempo, a alguien que nos ha permitido conocernos mejor a nosotros mismos bajo múltiples descripciones opcionales y que nos ha liberado de la «ansiedad metafísica» de hacer de nuestra vida un espejo de nuestro «deber moral». La grandeza y los logros de Dewey, se-

gún Rorty, «no reside en que nos proporcione una representación exacta de los rasgos genéricos de la naturaleza, o de la experiencia, o de la cultura, o de cualquier otra cosa, sino en sus provocativas sugerencias sobre cómo desprendernos de nuestro pasado intelectual y cómo tratar este último a modo de material para una investigación lúdica y no como algo que nos impone deberes y responsabilidades».

En cualquier caso, estas diferencias entre el Dewey de Bernstein y el de Rorty —que tan bien sabe plasmar Ramón del Castillo en la «introducción», cuando dice que Bernstein *reconstruye* a Dewey y Rorty lo *reescribe*— desaparecen en cuanto se trata de defender la democracia como la conquista más importante de la historia de Occidente. Ambos defienden en el pensamiento de Dewey una fuente inagotable para profundizar en la democracia. La democracia es, según Rorty, lo único que realmente merece la pena defender en las sociedades avanzadas en las que nos movemos hoy en día, y quizás, leyendo a autores como Dewey, es como seremos capaces de imaginar nuevas formas de salir de la *crisis de la democracia* de la que hablábamos al principio.

Por último, son de agradecer las bibliografías finales de Bernstein y de R. del Castillo y A. García sobre la obra de Dewey, que constituyen una gran ayuda para todo aquel que quiera profundizar en la obra de este pensador, aunque se echa en falta una relación bibliográfica temática al final del libro que pudiera facilitar la búsqueda de información relacionada. Hay que reconocer, además, el excelente trabajo de información e investigación de la introducción y notas —que constituyen una auténtica *reconstrucción* bibliográfica de la introducción— de Ramón del Castillo, «Derivas pragmáticas», para todo aquel que quiera profun-

dizar en el movimiento pragmático como una filosofía propiamente «usamericana», en la trayectoria intelectual de Bernstein, y en la original interpretación que Ramón del Castillo hace colocándole entre Habermas y Rorty, por un lado, y en-

tre Habermas y Honneth, por otro, o en la polémica Rorty-Bernstein sobre Dewey.

Javier Méndez

Universidad Nacional de Educación  
a Distancia, Madrid

## VATTIMO Y LA HERMENÉUTICA POLÍTICA

GIANNI VATTIMO: *«Ecce Comu»*. *Cómo se llega a ser lo que se era*, Buenos Aires, Paidós, 2009, 131 pp.

El libro *Ecce Comu* es junto a *Nihilismo y emancipación*<sup>1</sup> uno de los escritos políticos de la designada tercera etapa de Vattimo o, como preferimos decir, del «último Vattimo». Sin embargo, no se crea por ello que Vattimo ha estado ajeno a la práctica política, desde joven hasta la actualidad: es diputado en el Parlamento Europeo<sup>2</sup>. Lo que haremos a continuación será un repaso apresurado y resumido de su libro *Ecce Comu*, escrito en el cual Vattimo proclama que no sólo es posible (volver) a ser comunista sino que se *debe*, como muestra e intento de delinear una filosofía política debilista. Trataré de dar luces de lo que podría ser un proyecto de hermenéutica política basada en el pensamiento débil.

Preguntemos: ¿Es posible (volver) a ser comunista después de la experiencia Lenin-Stalin-Mao y de la caída del Muro de Berlín? Respondamos a esto.

Vattimo organiza su libro en dos partes. La primera, que lleva como título: *Una larga marcha a través de las oposiciones*, es una colección de siete ensayos publicados en diarios italianos y conferencias en Congresos de Filosofía.<sup>3</sup> Se observa a un Vattimo que creía en el proyecto de la Unión Europea; que postulaba

a Europa como la vía alternativa al capitalismo norteamericano; como un Vattimo renegado del Imperio que tiene como sede a Estados Unidos; que no cree en ninguna guerra «santa», sino en la guerra contra el poder global económico; se muestra un Vattimo cada vez más anti-norteamericanista, denunciando el «Imperio mundial único», para terminar proponiendo un comunismo «ideal» como motor para salir del capitalismo y de la democracia «normal» y hallarnos en una democracia subversiva, no violenta, no revolucionaria. La primera parte de *Ecce Comu* es el «progresivo» retorno de Vattimo al comunismo. ¿Y qué clase de comunismo? Veamos.

Son 23 pequeños ensayos los que conforman la sección segunda y son a la vez un gran argumento que «da razones» para (volver) a ser comunistas. Para Vattimo la situación actual de la democracia es —usando jerga kuhniana— «normal». El problema se halla en la voluntad de los teóricos respecto a la democracia: La dejan trabajar sin más. No hay crítica. No hay búsquedas de mejoras. No se permiten alternativas. Los políticos mismos, en vez de ser la voz de los débiles, se dedican a perseguir a los cismáticos. Hay una falta de vanguardia en la política, una falta de disidencia. La respuesta a la vocación vanguardista de la política es, para Vattimo, volver a ser «comunista».<sup>4</sup>

«Una vez más, si esto [...] no es un régimen, nos falta muy poco. La democracia, tal como todavía se nos predica (y se impone en Irak), está prácticamente en coma.»<sup>5</sup>

Más adelante Vattimo se refiere al evento 9/11: la caída de las Torres Gemelas de Wall Street, y lo compara con el atentado terrorista de Oklahoma City.<sup>6</sup> El autor del atentado declaró que actuó de tal manera en venganza por la matanza de Waco: Aquella vez en que el FBI asesinó a «ocupantes ilegales»<sup>7</sup>. Es decir, que en la «madre de todas las democracias»<sup>8</sup> hay una animadversión hacia todos aquéllos que no son como ellos, esa incomodidad poco «solidaria» respecto a los «otros», a los «no-nosotros». Para Vattimo ha habido un evento, con todo el sentido heideggeriano que connota esta palabra, luego de 9/11: Irak. Irak se alza, acaece como evento. Luego del «Evento Irak» no es posible volver a pensar la democracia liberal y el capitalismo de la misma manera. Los abanderados de la libertad se muestran como verdaderos metafísicos: Imponen el «ser verdadero» al resto, a los otros. Esa imposición no es meramente discursiva, es efectivamente violenta, violenta por las armas, por las armas tecnológicas.

Vattimo ve con urgencia, frente a este horizonte, regresar a las reflexiones de Marx. Marx preveía que la revolución del proletariado vendría cuando el poder capitalista sea intolerable. Ese proletariado ha desaparecido, se ha disgregado. Vattimo ya no cree en la dictadura del proletariado ni en el historicismo teleológico positivista del marxismo. El (nuevo) proletariado se ha develado en Internet<sup>9</sup>. Este nuevo proletariado es un proletariado «minimalista», sin consciencia de clase y sin lucha de clases; una mera masa anárquica: Da origen a este nuevo comunismo anárquico y *sui generis*. Y es en este momento en que Vattimo, sentado en el centro del globo, se cuestiona: «¿qué

hacemos con los condenados de la tierra? [...] ¿*Ex Oriente salus?*»<sup>10</sup>

Entonces, ¿por qué no podemos creer más en la democracia «normal»? Porque tenemos la sensación de que está acaeciendo en los gobiernos y regímenes occidentales una nueva forma de autoritarismo, de totalitarismo, de «fascismo» que tiene como carta de presentación el tema de la seguridad, que ha llevado a los «demócratas y sus amigos» a movilizarse a Irak y dominar el tipo de política («correcta») que se *debe* dar en el globo. Pero además, «a ello se suma la constatación de que hasta ahora, después de una década de globalización y de liberalismo, las promesas de mayor bienestar no se han cumplido ni siquiera en la capital del imperio, Estados Unidos».<sup>11-12</sup> Con ello, para Vattimo el futuro que nos espera es oscuro, lleno de tinieblas y de incertidumbre, quizá en el borde casi (¿ya?) comenzado de una «guerra infinita», para usar la infeliz frase de Bush. La filosofía para pasado mañana operada por Vattimo es trágica y pesimista. ¿Qué más le queda? Ante este panorama, nuestro filósofo apuesta por un anarcocomunismo o un comunismo libertario<sup>13</sup>. Un anarquismo nihilista: No hay verdades eternas que trasciendan la historia, no hay leyes naturales ni algo así como derechos humanos universales que trasciendan voluntades, sino «*auctoritas, non veritas, facit legem*».<sup>14-15</sup>

Mencionábamos al «comunismo real». Éste es el comunismo histórico acaecido, principalmente, en Rusia: Lenin y Stalin, Mao. Vattimo con ello rehúye del Marx positivista y científicista, del marxismo *qua* ciencia. Así, el turinés sigue fiel a lo que ha llamado «comunismo ideal», el cual quiere recuperar<sup>16</sup>, para postular un comunismo posmoderno<sup>17</sup>. Por ello, dice con toda sinceridad: «vuelvo a ser comunista porque soy un filósofo “debilista”».<sup>18-19</sup>



Basándose en Roberto Mangabeira Unger, Vattimo propone una «*high energy democracy*»<sup>20</sup>. El ejemplo en el que Europa podría basarse para lograr esa «democracia de alta energía» es la Venezuela de Chávez y la Cuba de los Castro: «tiene[n] las características de un régimen “soviético” todavía no estalinista, pero auténtico»<sup>21</sup>. Este punto sea quizá el más debatible, especialmente para nosotros latinoamericanos que vemos el fracaso de la economía en dichos países. No obstante, el «ejemplo latinoamericano» se basa en que estos gobiernos son alternativos, no-universalistas, anticapitalistas efectivos y encarnan una *empresa común* para el bien del país, para la felicidad de la mayoría, no basado en la economía, sino en un mayor bienestar, en el reconocimiento del otro antes que el reconocimiento de su bolsillo<sup>22</sup>.

Para ir terminando, vayamos hacia el final «no feliz» que nos ofrece Vattimo. Este comunismo ideal no puede basarse en una «verdad objetiva», dada allá afuera de una vez por todas, eterna y universal, pues sería caer en la base autoritaria de la democracia «normal». El comunismo libertario logra su cometido sólo si rechaza la metafísica. Nos hallamos en la Babel global, en una sociedad posmoderna caracterizada por el conflicto de interpretaciones, por lo que el comunismo libertario sólo puede presentarse sobre la base de una «concepción hermenéutica de la sociedad»<sup>23</sup>. Si no nos basamos en el lema nietzscheano hermenéutico de que «no hay hechos, sólo interpretaciones; y también esta es una interpretación», entonces la Babel telemática se vuelve homogeneizante y no emancipadora. Entonces la violencia metafísica, ¿dónde se revela? En el actuar de la democracia «normal», en las leyes de mercado y en los derechos humanos. De cara a esta realidad, el comunismo ideal se presenta como una interpretación; su ver-

dad habita en la interpretación misma, en argumentar históricamente con referencia a la tradición y al consenso pragmático nacido del conflicto más que del diálogo. Porque, si esta propuesta se halla como «más verdadera» que la del liberalismo, como un descubrimiento objetivo de una realidad superior, entonces el riesgo del totalitarismo silenciante, tal cual lo practica la democracia liberal, es patente.<sup>24</sup> Verdad y dominio van de la mano en un entramado metafísico.

La intención de *Ecce Comu* ha sido constatar tanto «el fracaso del capitalismo y de las democracias formales» como el «retorno del comunismo “auténtico”»<sup>25</sup>. No ha tratado Vattimo de dar una «solución» ante el estado presente de cosas. Más aún: Si el cambio llega, el viraje de un mundo unipolar a uno multipolar, de la muerte de la democracia capitalista liberal, sólo podrá ser posible gracias a un Evento, por un acaecimiento del ser en tanto apertura y un darse *en las cosas*. Hay que esperar el Evento, estar atentos a los signos de los tiempos, «escucharlos y descifrarlos»<sup>26</sup>. El Evento nos llama y nos convoca, no es un simple presente, sino una espera *a lo que está por venir* y que, quizá, sea la espera de un *retorno* que vibra en los nervios de las cosas, como espectros, fantasmas: Hermenéutica espectral<sup>27</sup> —aunque Vattimo no esté muy de acuerdo.

Ricardo Milla  
Pontificia Universidad Católica del  
Perú (Lima, Perú)

## BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Editorial Itaca.
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos; LEIRO, Daniel Mariano y RIVERA, Víctor Sa-

- muel (coordinadores) (2009): *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Biblos.
- VATTIMO, Gianni (2009): *Addio allà verità*. Roma: Meltemi.
- VATTIMO, Gianni (2009): *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Buenos Aires: Paidós.
- VATTIMO, Gianni (2004): *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*, compilador: Santiago Zabala, Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, Gianni y CAPUTO, John D. (2010): *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires: Paidós.

## NOTAS

<sup>1</sup> Vattimo, Gianni, *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Compilador: Santiago Zabala, Barcelona: Paidós, 2004, 198 pp.

<sup>2</sup> Desde muy joven ha tenido una vida política activa, ya sea en los grupos católicos en los que perteneció o en los grupos de izquierda en que militó. Inició su trayectoria política en el *Partido Radicale*, después en *Alleanza per Torino* (Olivo) y hasta el 2004 perteneció a los DS (*Democratici di Sinistra*). Ahora último estuvo en el *Partito dei Comunisti Italiani*. Actualmente desde el 2009 cumple con su segundo período como diputado en el Parlamento Europeo por el partido *Italia dei Valori* como miembro del *Grupo de la Alianza de los Demócratas y Liberales por Europa*. Es, pues, notable la actividad política del filósofo italiano.

<sup>3</sup> Es, como él mismo dice, «una “huella” de la “breve marcha”, la del período del Parlamento europeo». *Ecce Comu*, p. 14.

<sup>4</sup> Lo peor del asunto es que la izquierda italiana, desplazada al centro y no muy diferente en la práctica a la derecha, apoyó esa «misión de paz» convocada por la OTAN. Así, declara Vattimo, «Es muy probable que la izquierda desapareciera durante muchos años». Este apoyo de la izquierda al «sistema», que sería inevitable en la política italiana y, quizá, europea, se debe a que las democracias europeas están «cerradas dentro del horizonte de la economía capitalista liderada por Estados Unidos». En este sentido es que el turinés habla de una «cubanización» de Europa; Estados Unidos ha «embargado» a Europa.

<sup>5</sup> *Ecce Comu*, p. 67.

<sup>6</sup> En que un estadounidense hizo estallar un edificio de oficinas federales.

<sup>7</sup> «Por lo que sabemos de este episodio [la matanza de Waco], se trató de un acto de sumisión a la razón, de compactación disciplinaria de una sociedad que, simplemente, se siente amenazada por cualquiera que no comparta su estilo de vida, sus expectativas y sus ideales consumistas...», *Ecce Comu*, p. 76.

<sup>8</sup> Como llamó con ironía alguna vez a EEUU Vittorio Zuccone, cfr. *Ecce Comu*, p. 39.

<sup>9</sup> A lo que el «debolista» apunta es a que «el impulso de volver a ser comunistas tiene que ver con que el poder capitalista [...] se ha hecho intolerable y, por lo tanto, suscita (o puede suscitar) la rebelión del “proletariado” mundial»: *Ecce Comu*, p. 79.

<sup>10</sup> *Ecce Comu*, p. 81.

<sup>11</sup> *Ecce Comu*, p. 82.

<sup>12</sup> Por lo tanto, «Ya “no podemos” pensar [...] que el capitalismo democrático de estilo occidental sea una vía lo bastante segura para alcanzar bienestar y mayor libertad»: *Ecce Comu*, pp. 82-83.

<sup>13</sup> Sí. Comunismo y anarquismo. Esto se debe a que, «a todas luces», en el régimen actual no se vislumbra una salida a los riesgos a los que nos estamos aproximando. Por lo que, «es necesario poner en marcha procesos que destruyan este orden». Pero débil. «Evolución y no revolución» mas desde la zurda. *Ecce Comu*, pp. 84-85.

<sup>14</sup> *Ibid.* ¿Un Vattimo desicionista? La sombra de Schmitt se proyecta discretamente junto a la de Heidegger y a la de Nietzsche... Vattimo ha virado (*Khe-re*) hacia un comunismo que nada tiene que ver ni con el liberalismo norteamericano ni con el comunismo real de la Unión Soviética.

<sup>15</sup> *Ecce Comu*, p. 86. Pero además constatamos que «Cuando discuto —nos dice abiertamente— con los “liberales” de la izquierda, siempre descubro, sin grandes dificultades, este espíritu racionalista» Y de nuevo Vattimo regresa al «Evento Irak»: «También es racionalista la pretensión de imponer en todo el mundo la “democracia” por la fuerza de las armas, como sucede en Irak. Mejor dicho, ha sido esta guerra la que nos ha llevado a muchos de nosotros a considerar con extrema cautela la cuestión de los derechos humanos.» (¡!) *Ecce Comu*, p. 88.

<sup>16</sup> Cfr. *Ecce Comu*, p. 106.

<sup>17</sup> «Desde un mundo en que el desarrollo nos está estrangulando empezamos a percibir la necesidad de un comunismo exento del mito del desarrollo y que no aspire a instaurar una economía socialista garantizada “científicamente”»: *Ecce Comu*, p. 91.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Su «pensamiento débil» nos lleva a distanciarnos del mundo correcto —de la «retórica política del desarrollo y la democracia»— para optar por una «posición marginal», alternativa, en los márgenes. ¿Por qué marginal? Pues el pensamiento débil se ha transformado en el pensamiento de los débiles, de los perdedores del juego de la historia (tal como lo enseñaba Benjamin: Ver Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Editorial Itaca, 2008, 118 pp.). Cfr. *Ecce Comu*, p. 93. Así, Vattimo es y ha sido «catocomunista».

<sup>20</sup> *Ecce Comu*, p. 110.

<sup>21</sup> *Ecce Comu*, p. 112.

<sup>22</sup> «Por lo tanto, se trata de repensar el comunismo como ideal de una sociedad “justa” que, precisamente por serlo, no pueda pensarse como una sociedad “perfecta” y acabada que excluya cualquier transformación posterior, cualquier renovación desde abajo con los instrumentos de la democracia. [...] es una sociedad en la que los conflictos se gestionan como opiniones diversas sobre qué caminos deben tomarse; en la que no todos los intereses son necesariamente iguales,

y en la que, como factor decisivo, no sólo prevalece la diferencia de clase, de riqueza o de poder relacionado con la propiedad.» *Ecce Comu*, p. 107.

<sup>23</sup> Sólo así es posible comprender que «cuando los derechos humanos quieren prevalecer como universales “objetivos” que todos deben respetar aunque no los “reconozcan”, se transforman en instrumentos de opresión», *Ecce Comu*, p. 120. El diálogo liberal, con la ideología de los derechos, se perfila a neutralizar el conflicto, esto es, la capacidad de cambio y movimiento. Quien declara que conoce la verdad, el próximo paso será el querer imponérmela.

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> *Ecce Comu*, p. 125.

<sup>27</sup> Caputo, John D., «Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento», en Vattimo, Gianni y Caputo, John D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 75-134.

## TUGENDHAT Y LA AUTONOMÍA MORAL

PEDRO S. LIMIÑANA: *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2009, 171 pp.

En el panorama filosófico de los últimos 50 años, Tugendhat representa una figura enteramente singular y difícilmente prescindible. Judío exiliado paradójicamente fascinado por el Heidegger de *Ser y tiempo*, su obra puede dividirse en cuatro grandes períodos y temáticas: una primera etapa más convencional, en la que intenta abordar los grandes temas de la ontología con los instrumentos novedosos de la fenomenología. Una segunda etapa, que desemboca en la ruptura abierta con la anterior, presidida por la tesis de que los temas ontológicos clásicos *deben* abordarse con el método analítico-lingüístico, que también es el más provechoso para la interpretación de los gran-

des textos de la tradición. De este período datan las *Lecciones introductorias a la filosofía analítico-lingüística* y otro de los libros más conocidos del autor, *Autoconciencia y autodeterminación*. No menos rupturista es la tercera etapa. Coincidiendo con la revolución estudiantil de los años 70 y, en parte, como un eco personal de la misma, Tugendhat sencillamente abandona toda su obra filosófica precedente, y hasta la docencia, para dedicarse de lleno a la ética y a cuestiones políticas tan acuciantes como la posibilidad de una guerra nuclear o la defensa de los refugiados. Por fin, en los últimos años 90, se produce un último viraje hacia la antropología filosófica. Esta vez, el autor ya no tiene que romper con su pasado; al contrario, el nuevo planteamiento le permite reciclar, e incluso proseguir, temas y conquistas importantes de sus etapas precedentes, incluyendo la filosofía moral.

El trabajo de Limiñana se ciñe al tema principal de la tercera etapa, que es la fundamentación o justificación filosófica de la moral, recogiendo también, a ese respecto, algunos textos de otras etapas. Quedan, pues, fuera del foco los posicionamientos políticos y problemas de ética aplicada como el aborto, la eutanasia o los derechos humanos, por más que este último sí que esté conectado sistemáticamente con la concepción tugendhatiana de la moral. El autor no da ninguna justificación de ello. Pero es cierto que hay buenos motivos para centrarse en la que será seguramente la contribución mayor de Tugendhat al pensamiento filosófico, perseguida como una obsesión —como bien dice Muguerza en el prólogo (p. 11)— y con un grado de radicalidad que acaso no tenga parangón en la literatura contemporánea. Lo cual llevó a aquel filósofo a retractarse una y otra vez de posiciones anteriores. Sus diferentes ensayos de fundamentación no son, empero, una serie reiterada de «borrón y cuenta nueva», pero sí una madeja que el intérprete debe —y puede— desenmarañar. Para ello, sin embargo, hace falta una idea clara del resultado final de la fundamentación tugendhatiana y, a tenor de él, de los pasos que conducen al mismo. Y eso es algo que Limiñana procura articular, aunque, a mi parecer, no lo consigue plenamente.

No lo logra, en parte, por cierta «mala suerte cronológica», al concluir esta su tesis doctoral antes de que vieran la luz los últimos artículos de Tugendhat sobre el tema, que resultan muy significativos<sup>1</sup>. Mas no es ese el único motivo, pues al intérprete, limitado, en este caso, a los libros publicados en castellano —sin cubrirlos todos ellos, como se admite en el prólogo—, le faltan piezas del rompecabezas<sup>2</sup>. De todos modos, el lector tiene la impresión de que Limiñana recorre competentemente los detalles,

esto es, los textos que en cada caso expone.

El autor del libro quiere enmarcar la obra de Tugendhat en la problemática de la «decadencia y resurgimiento del sujeto» que propone en su capítulo primero, recogiendo trabajos de Renaut y Muguerza<sup>3</sup>. Enuncia entonces ciertas categorías sobre humanismo e individualismo (metodológico, ético, posesivo, etc.) que apenas se mencionarán ya en el resto del libro. Un abordaje más completo de ese tema en Tugendhat habría exigido recalar también en su libro de la última etapa *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* (Barcelona, Gedisa, 2004). Los capítulos 2-5 del libro de Limiñana analizan sucesivamente algunos textos capitales de Tugendhat. El cap. 2 es un resumen muy acertado de *Autoconciencia y Autodeterminación*, presunto nexo de unión entre el tema del sujeto y la fundamentación tugendhatiana de la moral. Las novedosas y muy leídas «Tres lecciones de ética» y las «Retracciones» a las mismas, que Tugendhat publicó conjuntamente —con otros trabajos— en *Problemas de la ética* (Barcelona, Grijalbo, 1988), constituyen el cuerpo del cap. 3. El cap. 4 se dedica por entero a las *Leciones de ética* (Barcelona, Gedisa, 1997). El 5, a los trabajos sobre justificación de la moral y algunos otros recogidos en *Problemas*. El capítulo sexto y final recapitula los cuatro anteriores e insiste en la que sin duda es la tesis central del autor sobre la fundamentación tugendhatiana: «la moral sólo puede ser racional en el sentido débil de atender a razones, pero no en el fuerte de encontrar en la razón un fundamento último» (p. 27).

Dicha tesis central se remonta a la interpretación tugendhatiana de Heidegger —que, por consiguiente, nunca puede concebirse como un simple «desmontaje» del castillo filosófico existencialista

(pp. 105, 146). Con todo, Limiñana explica claramente dicha interpretación, consistente en ampliar el fenómeno existencial del «conducirse con respecto a uno mismo» (*Sich-zu-sich-verhalten*) hasta dar cabida a la deliberación racional, con la ayuda, a partes iguales, de Aristóteles y del análisis lingüístico. A resultas de ello, el concepto tugendhatiano de *autonomía* tendrá un componente racional o cognitivo y otro afectivo-volitivo, irreductible al primero. Pareciera que, para salvar la autodeterminación, Tugendhat termine asumiendo el decisionismo heideggeriano. No se trata, empero, de que la decisión individual flote en el vacío de la ausencia de razones, sino de que éstas no tengan la última palabra, la cual queda reservada a un individuo capaz de autodeterminarse, en última instancia, por los motivos o razones que prefiera: «la última razón de cómo debo o quiero entenderme a mí mismo la tengo que decidir por mí mismo» (*Problemas*, p. 198, sólo en la versión española). Tal es, para Limiñana, «el aspecto central y la mejor aportación de todo el pensamiento de Tugendhat» (p. 145): que «el individuo no se vea abocado a actuar bajo los dictados de la razón, en cuyo caso sus decisiones, de algún modo, dejarían de pertenecerle» (p. 147). Pero todo ello estaba ya definido o apuntado en *Autoconciencia y Autodeterminación*. Entonces, ¿la filosofía moral de Tugendhat se limita, de algún modo, a la aplicación o el mero desarrollo de un principio general establecido con anterioridad? Tengo mis dudas.

Lo que Tugendhat diseña en *Autoconciencia y Autodeterminación* no es exactamente un primer intento de fundamentación (como lo sugiere el autor en la página 51), sino más bien un conjunto de estructuras antropológicas cercanas a Heidegger que resultarán finalmente decisivas para la comprensión de la moral.

Otra estructura antropológica que se elabora en ese mismo texto, esta vez de la mano de Mead, es la interiorización personal del habla comunicativa, mediante la cual el individuo asume los valores de la comunidad. Ahí radica —a mi juicio— la base del importante concepto tugendhatiano de *comunidad moral*.

Los capítulos del libro de Limiñana más decisivos (3, 4 y 5) coinciden, de hecho, con las tres grandes posiciones evolutivas de la ética tugendhatiana, que son: primera, el intento de una justificación semántica de la moral; segunda, una justificación cuasi-kantiana de la moral del respeto universal; tercera, un contractualismo reforzado por la autonomía simétrica o compartida. A pesar de sus méritos expositivos, considero que en el cap. 4, dedicado a las largas *Lecciones de ética*, el autor desenfoca la mirada al orientar su lectura «hacia una ética de las actitudes», es decir, de las *virtudes*. Pues, aunque Tugendhat proponga que estas sirvan de «complemento» a la ética normativa, lo que realmente pretendía era combatir a MacIntyre, y prueba de ello es que no vuelva más sobre el asunto en sus escritos posteriores. A consecuencia del citado desenfoco, tampoco en el cap. 5 Limiñana logra explicar bien en qué medida el difícil contractualismo recíproco del último Tugendhat se separa de Kant y, sobre todo, si consigue o no el objetivo filosófico de la fundamentación buscada.

Finalmente, Tugendhat no se «contradice» (como se afirma en las pp. 157-159) por decir que los usos «absolutos» de términos valorativos, como «bueno» y «malo», remiten a una preferencia objetiva. Una cosa es que los juicios normativos respondan a criterios «objetivos» —en contra del relativismo moral— y otra distinta que exista una «razón» última o indiscutible que avale tales criterios —como pretende el racionalismo moral—. Es aquí donde, a juicio

de Tugendhat, una ética autónoma y no autoritaria ha de conformarse con razones mejores o peores, pero no definitivas. Pero esta misma discusión acredita, a fin de cuentas, que estamos ante un filósofo complejo que aún precisa de ulterior profundización. De la propuesta bien trabajada de Pedro S. Limiñana resulta un libro honesto que amplía de modo sustantivo y con mayor rigor la temprana recepción hispánica de la ética de Tugendhat<sup>4</sup>, a la cual se vienen sumando en los últimos años, allende

nuestras fronteras, otros importantes trabajos individuales o colectivos sobre su aportación a la filosofía moral<sup>5</sup>. Tales estudios son clara muestra de la relevancia intelectual del pensador alemán. El resultado final de estas diversas interpretaciones de su obra constituye una especie de «*companion*» para la lectura personal de los textos que el lector debería emprender en todo caso.

José V. Bonet

Universidad Católica de Valencia

#### NOTAS

<sup>1</sup> Sobre todo «El problema de una moral autónoma» y «El origen de la igualdad normativa», en *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 95-135.

<sup>2</sup> Destaquemos, además de los citados: «El papel de la identidad en la constitución de la moralidad» [trad. de un inédito en inglés], *Ideas y valores*, n.º 83-84, Bogotá, 1990, pp. 3-14; «La indefensión de los filósofos ante el debate moral de nuestro tiempo» [1989], trad. *Isegoría* 3, pp. 107-117, 1991; «Wer sind alle?», en A. Krebs (comp.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 100-110; «Gleichheit und Universalität in Moral», en M. Willaschek (ed.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit* (Kolloquium mit E. Tugendhat), Münster,

LIT Verlag, 1997, pp. 3-28; y desde luego *Diálogo en Leticia* [1997], trad. Barcelona, Gedisa, 1998.

<sup>3</sup> F. Renaut, *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993; y J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, FCE, 1990.

<sup>4</sup> J. Sádaba, *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*. Madrid, Mondadori, 1989; E. Bonete Perales, «E. Tugendhat: un nuevo fundamento de la moral», *Éticas contemporáneas*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 133-182.

<sup>5</sup> M. Willaschek (ed.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung... (cit.)*; N. Scarano y M. Suárez (eds), *Ernst Tugendhat's Ethik; Einwände und Er widerungen*, C. H. Beck, München, 2006; H. Martínez Ferro, *Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Bogotá, Uniediciones, 2007.

## LO QUE (NOS) REQUIERE LA EXPERIENCIA DEL MAL

AURELIO ARTETA: *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, 319 pp.

El título y el subtítulo de este último libro de Aurelio Arteta definen con precisión su tema: el consentimiento, y por ende la colaboración por omisión, del espectador del mal. El mal, se argumenta en el primer capítulo, es una realidad —una de

cuyas características, si no la principal, es el sufrimiento inmerecido— que, por su mismo concepto, no permiten ni la pasividad ni la tolerancia. Éstas, a la larga o a la corta —una idea que se prolongará a lo largo del libro— forman parte del mal, son el mal consentido, la prolongación de su cadena. El mal consentido prolonga el sufrimiento de quien es víctima del mal realizado y, lo que es más significativo,

conforman las formas sociales del mal, el mal social. Quien consiente con el mal se hace culposamente cómplice de él —se argumenta con detalle en el capítulo segundo— pues impide la acción que la realidad del mal y su concepto requieren: no quiere, se resiste, a ser actor. Es, más bien, el espectador. La parte más importante y central del libro es una disección de los rostros, los motivos —cabe decir, las coartadas— de este espectador indiferente que, a pesar de su inconsciencia y a pesar de sus excusas, ha de ser tomado como cómplice. Así, el tercer capítulo se dedica a diseccionar los resortes básicos de ese consentimiento, que nosotros entendemos culposo, como son las emociones o las motivaciones del espectador indiferente: el miedo, la ignorancia, real o supuesta, la sujeción al grupo, y la insensibilidad que hace romas las emociones morales —reactivas dice Strawson— de la indignación y la compasión que el mal merecería.

En estos detallados análisis no sólo se muestra algo que es característica, buena característica, del trabajo: el adecuado acudir a fuentes académicas de la literatura especializada, de cuyo conocimiento se da la perfecta cuenta requerida y a cuya ayuda se acude adecuadamente; la excelencia del trabajo académico de Arteta es, en estos y otros expedientes, incuestionable. También, y me parece oportuno hacerlo notar ahora, la escritura paciente y precisa muestra que los temas y los problemas que se analizan han sido asimismo paciente y hondamente pensados. Al comienzo del volumen, y luego en su final, el Arteta indica que las reflexiones desarrolladas nacieron de la experiencia en el País Vasco y lo que él entiende como formas de pasividad social ante el terrorismo y el deterioro de la vida social y moral vascas. Ciertamente, el libro no se detiene en el análisis específico de esa, todavía, dolorosa experiencia de

nuestro país, y la reflexión sobre el espectador cómplice acude, con mayor frecuencia, a otros estudios que, por ejemplo, y de manera especialmente señalada, se han centrado en experiencias emblemáticas del mal en el pasado siglo. (Auschwitz, y a lo que íbamos, el análisis de la complicidad alemana en el Holocausto que potenció la discusión del libro de Daniel Goldhagen son un ejemplo señalado de ello y a lo que dedica particularizada atención Arteta en diversos momentos). Entiendo que si la experiencia española y vasca, aunque estén en el trasfondo, como indicaba, no pueden suministrar apoyo, por así llamarlo, académico es porque queda pendiente aún entre nosotros una reflexión pública y teórica sobre nuestros males inmediatos, bien presentes, bien pasados. Pudiera parecer que esta consideración —diríase que injustamente dirigida a Arteta que, de entrada, nos suministra este texto— es también injusta contra muchos pensadores que en nuestra lengua y en los últimos decenios han dedicado especial atención a la realidad y a las formas del mal. En efecto, la filosofía española ha dedicado a esa tarea de reflexión muchas páginas y discusiones. El lector encontrará en la detallada bibliografía del libro esos trabajos (con referencias que son centrales al texto mismo, como las de Reyes Mate, Ernesto Garzón, Manuel Cruz, etc.). Lo que quizá suceda en nuestro caso (y a diferencia de otros, como el ya indicado del Holocausto, en Alemania, en Israel o en Estados Unidos, o para el caso, lo escrito con respecto al del apartheid sudafricano) es que la reflexión filosófica sobre el mal no ha conseguido engarzar con las formas históricas de nuestros males pasados y presentes, cuya discusión pública —como sucedió escandalosamente con la memoria histórica— quedó devaluada en forma de agónicas polémicas ideológicas, y así sigue. El carácter político de

los problemas —el de las cuentas del pasado, y el del terrorismo todavía presente— no ha encontrado espacio público, a pesar de muchos esfuerzos, para una reflexión sobre sus causas, procesos y efectos. O lo ha encontrado sólo parcialmente en algunas disciplinas, como la historia. Sospecho que ello depende de una no solventada —otra más— condición de nuestra cultura pública y de una irresuelta —otra más— relación de la filosofía con el espacio público.

Pero, como indicaba, esta consideración puede parecer no relevante, excesiva o incluso injusta a propósito del libro de Arteta que, como decía, hace de su motivación básica una reflexión que parte de lo que entiende ha sido la complicidad pasiva que ha existido con respecto al terrorismo vasco. Como indicaré más adelante, esa condición —que es virtud del libro— puede también convertirse en su lastre, porque el retrato del espectador, adjetivado desde el comienzo como cómplice, queda lastrado, pero sin rostro preciso, por el tinte negativo de los rasgos, ellos sí precisamente denunciados, de las actitudes de indiferencia, de inconsciencia, de pasiva y perversa tolerancia, que se han denunciado —y Arteta mismo lo ha hecho en la prensa— en casos del país vasco. Insisto que ello tiene un rasgo positivo: la teoría del espectador cómplice —además de en lo dicho, en los capítulos cuarto y quinto— está densamente prendida a referentes, aunque no se nombren, y ello hace que lo que se dice no sea mera especulación. Luego, como acabo de decir, indicaré qué riesgo —y para mí un riesgo filosófico crucial— puede ello conllevar.

Los dos capítulos que se titulan «los alegatos del espectador», el sistema básico de sus excusas y justificaciones, están también, como el conjunto del volumen, paciente y analíticamente diseñados. Pudiera decirse que esos alegatos, esas

coartadas, podrían resumirse, sencillamente bajo el rótulo de la mala fe sartreana: la reconciliación con el papel asumido como si éste fuera necesario, porque es justificado como necesario, bien inconsciente bien conscientemente. En lo que se refiere a estos capítulos centrales, Arteta hace eficazmente explícitas las a veces implícitas razones que tendría el espectador indiferente y, de nuevo pacientemente, las enfrenta. Al hacerlo, y como indicaba, se pone en juego no sólo como operan nuestras emociones y razones reactivas, sino que se hace patente un elemento central de la concepción, activa, agencial, del sujeto moral que se opone al mal. Esa concepción, sugeriría, pivota sobre el rechazo de que aquella excusa, aquel alegado, puedan pertrecharse —como se hace en la mala fe— de necesidad. En efecto, no sólo quien hace el mal se pertrecha de que le es necesario inflingirlo (porque así lo requieren los dioses, la historia, el partido, o los mandos), sino que no es infrecuente que quien asiste pasivo al mal pueda también escudar su inacción —una negación de las acciones que serían moralmente requeridas— en la supuesta necesidad impuesta por las circunstancias. Multitud de argumentos se acumulan en ello: que la mayoría sería quien tendría que decidir, que otros (el Estado, sus cuerpos especializados) deberían actuar, etc. Se desliza, también el argumento de la necesaria tolerancia —que siempre es necesaria para la convivencia de los distintos— como una coartada cómplice ante el mal al que se asiste.

Esta última referencia, que es la que se contiene en el capítulo quinto, me da pie para empezar a indicar por qué considero que el trabajo de Arteta corre un riesgo: al mostrar cómo determinados conceptos, como el mismo de tolerancia, son interpretados en argumentos de mala fe para la justificación de la complicidad



pasiva, se pierde de vista que pudieran tener, que tienen, otros sentidos; otros sentidos, en concreto, relevantes para lo que se analiza. Por seguir con la idea de tolerancia —un complejo argumental e institucional diseñado para la convivencia de los ciudadanos con distintas concepciones de lo que es un bien para ellos y aún sobre qué sea el bien público— cabe el riesgo de verla sólo por el envés negativo que justifica, por ejemplo, la comisión de males grandes y pequeños por mor de una supuestamente mejor paz que acaba por ser, ella misma, dañina. Cabe argumentar, como hace Arteta, que esa tolerancia de la indiferencia, una forma de soportar lo que se considera de menor importancia, es culposamente cómplice, como de hecho lo es. Pero ese argumento olvida que lo que se critica es una devaluación de la tolerancia y se pierde, así, de vista que una sociedad política compleja debe diseñarse normativamente de tal manera que puedan coexistir incluso hondas diferencias sobre qué sea el bien público. Ciertamente —y ésta es la fuerza del argumento de Arteta— una tolerancia que sea tolerante al mal —al mal de la violencia, de manera señalada— es sólo una coartada de la complicidad, por pasiva o inactiva que se piense a sí misma. Pero, diría, eso, precisamente, es lo que no fue, ni debe ser la tolerancia que es una actitud y un diseño normativo que excluye y que, a pesar del lenguaje cotidiano, debe excluir la violencia misma. La tolerancia nació para combatir una forma social de daño —o mal, como prefiere decirlo Arteta—, el de la intolerancia como violencia en la vida pública. Si en el lenguaje cotidiano, la tolerancia puede tener el sentido de la pasividad cómplice, la reflexión filosófica, y aún política, no pueden devaluarse hasta el punto de perder su sentido. Es más, esta resistencia a la devaluación de los significados tiene todo el sentido crítico al que

el pensamiento teórico no puede renunciar.

El riesgo es, pues, que el conjunto de conceptos que empleamos para dibujar y someter a crítica al cómplice del mal desarme la crítica del mal mismo. Ello se hace más agudo, si cabe, cuando añadimos a lo indicado algo que el libro retrata también con detalle, la extensión del mal consentido en forma de lo que Arendt denominó su banalidad, y a lo que se dedica el capítulo sexto, quizá en el que más deja traslucir la pasión intelectual de Arteta contra la complicidad del mal. En ese capítulo aparece la siguiente reflexión: «[E]l mal se hace o se consiente no por sí mismo, ya que tal supuesto sería ininteligible, sino *porque se desdeña el daño ajeno o porque no se desea lo bastante el bien opuesto. Hacer el mal o consentirlo es simplemente dejar de hacer el bien posible en una circunstancia dada, despreocuparse del bien o del mal ajeno. Tiene más de dejación que de comisión*» (p. 201). Creo que el argumento es correcto, aunque yo subrayaría que, en lo que a lo público concierne, son lógicamente prioritarias las evitaciones de los males que la consecución de los bienes posibles, siempre disputables en una sociedad pluralista. Pero que el mal —en concreto, entiendo, el mal que aqueja al espectador y el que él comete— es más dejación que comisión es una idea que define adecuadamente las formas de la agencia humana en condiciones de negatividad. Pero eso no exime, como se argumenta con detalle en el capítulo séptimo, de las atribuciones de responsabilidad.

Arteta sistematiza en este capítulo la concepción normativa que ha subyacido a todo su análisis: el carácter y los tipos de las atribuciones de las imputaciones que le podemos hacer a esos espectadores conformistas, indiferentes y cómplices de los que se ha venido hablando. Desde un trasfondo de apoyo en Levinas y en su re-

flexión sobre la responsabilidad por el otro (lo que subyace a la cita que he recogido en el párrafo anterior), Arteta analiza y sintetiza las condiciones y las formas de nuestras imputaciones. Ya John Austin mostró, en su *A Plea for Excuses*, cómo en el lenguaje ordinario en el que aceptamos o rechazamos las excusas, anda medida una gramática moral fina, por decirlo en wittgensteiniano, en la que se ponen en juego nuestras concepciones normativas (y, en concreto, jurídicas o juridificadas) y nuestras concepciones del agente moral. Posteriormente, Peter Strawson, en *Freedom and Resentment*, indicó, de una forma similar, que nuestras emociones reactivas (y, cabe añadir a nuestros efectos, en nuestras razones) anda implicada la comunidad moral que respalda nuestros juicios morales. Con independencia de los objetivos específicos que estos pensadores persiguieran en sus trabajos (en el caso del primero, la defensa de la filosofía del lenguaje ordinario y, en el del segundo, la discusión sobre el determinismo), las dos ideas que acabo de recoger empastan directamente con las que Arteta, en su discusión de Garzón Valdés y de Jaspers, pone en juego en su concepción de las atribuciones de responsabilidad. En consonancia con los objetivos generales del libro, se trata de analizar ahora cómo operan, y sobre qué se apoyan, las imputaciones que se le realizan, desde la comunidad moral, al espectador indiferente: su pasividad, su complicidad, la validez y la no justificación de sus argumentos exculpadores. Significativamente, en todo ello se pone en juego la gramática fina de nuestros razonamientos morales.

El octavo y último capítulo complementa al anterior tratando a las omisiones como objetos adecuados de imputación moral. La idea central que ahora se sistematiza —y que, como se ha visto, recorre todo el volumen— es que una inacción,

la ausencia de una acción que vendría moralmente requerida —es un objeto tan real para las atribuciones de responsabilidad como lo son las acciones mismas. Las inacciones indebidas, como las llama Arteta, son especialmente relevantes para caracterizar la complicidad del espectador indiferente y para mostrar el igual merecimiento de imputación moral que les es adecuada a quien inflige un daño y a quien no lo impide. Lo interesante de este detallado análisis (cuyos argumentos específicos omito) es que el giro negativo que ha caracterizado la filosofía moral y política de los últimos cuarenta años (y del que podrían ser ejemplos los autores citados en esta reseña, como también Shklar, Margalit, Feinberg, Scarry o Honneth) es visto aquí como abarcando también las acciones y actitudes que caen bajo el rótulo modal de lo que sería necesario hacer (esa es la caracterización, precisamente, de lo moral), pero no se hace. Las omisiones como inacciones indebidas (o como, por decirlo en el lenguaje de Claudia Card, injustificables e injustificadas) operan, en el giro negativo indicado, de una manera especialmente eficaz y crítica. Ponen el foco de atención, subrayan la relevancia, de lo que capítulos anteriores denominaban el mal común, el mal socialmente no visto, el carácter in-moral de la práctica social de no ver lo que debería ser visto.

Los argumentos esbozados en esta reseña bastan para considerar el trabajo como una obra mayor y significativa. Prosigue, en línea de ascendente calidad, el continuado trabajo de Arteta de sus libros anteriores sobre la compasión y la admiración. Pero lo hace ahora, como acabo de indicar, en su lado negativo: el juicio moral no se dirige positivamente hacia otro, compadeciéndole o admirándole, sino juzgándolo negativamente. Hay un rasgo común en todos estos trabajos: la indagación sobre la mirada moral

(e, incluso, sobre la mirada del moralista) como característica del sujeto, del agente moral, de quien admira, de quien se complace, de quien —en este caso— imputa responsabilidad por la inacción. En una discusión con Arteta, a propósito de la compasión, indiqué que la justicia, a diferencia de la compasión, requiere un momento de distancia en el juicio y la emoción moral. Permítaseme, para concluir, retomar esta idea y esbozar lo que, entiendo, puede ser una crítica necesaria al libro que se comenta.

Adelanté antes que hay un riesgo en la forma, por así llamarla fenomenológica, en la que Arteta presenta al espectador indiferente y, en los casos adecuados y relevantes, cómplice. La carga negativa con la que se describen las imputaciones de responsabilidad a tal espectador tiene el riesgo de perder de vista que tanto su papel como espectador como algunas de sus características pueden ser necesarias, precisamente, para que pueda llevarse a cabo eficazmente la denuncia misma de la pasividad, la indiferencia o la complicidad que quiere ejercitarse. Ese riesgo nace, estimo, de dos supuestos complementarios que quedan opacos o no temáticamente abordados en el análisis: la desconsideración de las aportaciones necesarias de una concepción no negativa del espectador en actitud de tercera persona ante el daño y la reducción consiguiente de la figura del espectador a la de quien, pasivamente, se siente no-concernido por un mal que sólo contempla, que para él es sólo un espectáculo.

Puede parecer injusta la crítica. En efecto, Arteta recuerda (pp. 57 ss.) las maneras en las que Kant y Arendt acuden a la necesaria distancia e imparcialidad del espectador para el juicio de la experiencia. Indica, en esas páginas, que el problema es la presunta imparcialidad, precisamente, ante lo que para él es sólo espectáculo y «[a]jeno por completo a lo

que se dirime en el espectáculo, nadie tendría derecho a pedirle su dictamen o su intervención práctica» (p. 59). Estimo que la figura del espectador en Kant, en Arendt, y en otros tratamientos de la filosofía contemporánea, tiene un papel crucial en la denuncia y la oposición al daño: la suya es la perspectiva epistémica y moral en tercera persona desde la que se enuncia un estado de cosas en el mundo, una realidad acontecida, una descripción distinta a la de la víctima o la del perpetrador (que también enuncian verdades, pero de distinta naturaleza, la primera indicando la realidad de su daño, la segunda excusándose o justificándolo). La distancia de objetividad en tercera persona de un daño acontecido establece, cuando es el caso, la realidad enunciada por la víctima y permite, por lo tanto, el juicio y la motivación de la comunidad moral en la que el daño es tomado como necesitado de reparación y justicia; igualmente, permite que la imputación de responsabilidad al victimario se realice, también, en el camino de la justicia. De diversas maneras se produce la transferencia de la fuerza de la perspectiva en tercera persona a la perspectiva del nosotros moral y político —ese nosotros moral que es el espacio desde el que se realizan todas las críticas a la inacción, a la complicidad, que Arteta expone—: define la verdad de lo acontecido (como en las comisiones de verdad y reconciliación a las que Arteta hace referencia), establece la verdad de los actos y de sus conexiones causales con sus efectos, desgrana su detalle contra la dificultad de la descripción del daño sufrido que con frecuencia aqueja a las víctimas, pertrecha de datos la capacidad de desvelar las razones del victimario. Nada de esto, estimo es negado en el análisis de Arteta. Lo que sucede, estimo, es que al no ser explícito el papel, iluminador y desvelador, de la perspectiva en tercera persona, y al condenar al especta-

dor como *mero espectador ante un espectáculo*, la comunidad moral —y el filósofo— queda indefinida o sólo apelada de manera imprecisa.

Cabría contra-argumentar a lo dicho que si bien Arteta ha dado por equivalente al espectador con el espectador-no-concernido o con el espectador-cómplice-e-indiferente, en nada se opondría a lo que el párrafo anterior recoge. En efecto, así es: su preocupación es, precisamente, por la ausencia de concernimiento del espectador, por su indiferencia. Probablemente, el análisis se resienta de la imagen negativa del espectador que comienza en Heidegger (en su «La época de la imagen del mundo» en *Sendas Perdidas*) y prosigue, por imprevistos caminos, hasta Debord (que esa historia lo sea de malentendidos —de la ciencia, de los mecanismos y procesos de la comunicación humana— es cuestión distinta). El mal, el daño, es, precisamente, uno de las grandes contra-argumentos a esta concepción «espectacularista» del sujeto y de la comunidad morales y políticas, y en ello vuelve a acertar Arteta: es un estado de cosas y de acciones, que, por su mismo concepto, por su misma realidad, no permite la reducción a la mera condición del espectáculo, como bien lo percibió y describió Susan Sontag en su último libro (que también oportunamente se cita en el libro). Pero, entonces, lo interesante es que esa dimensión del estar concernido por la realidad del daño no niega, sino que *requiere* la contribución que acabo de indicar suministra la perspectiva en

tercera persona, la del espectador. Ni en Kant, ni Arendt está dicho que la peculiar distancia de la objetividad no permita el concernimiento; más bien (y recordemos el entusiasmo de Kant), es la que lo permite. Analizar ese concernimiento, y denunciar la complicidad pasiva, requiere, cabe sostener, la figura del espectador, hacerla explícita, porque es la que permite (la única que epistémicamente lo permite) indicarle a quien no es víctima (el nosotros, que es el sujeto de la justicia) que le es requerido normativamente hacer justicia con ese daño, cómo lo es, por qué lo es. Si nos inquieta, como sucede, que haya espectadores que toman el mal como espectáculo, que no se sienten implicados en su rechazo, que son cómplices de él, es porque para nosotros, los espectadores concernidos de la comunidad moral, ese espectador es tomado —heideggerianamente como he indicado— como figura de espejo ante una realidad que le es ajena. Pero es que, precisamente, esta figura del espectador, de la especificidad de lo objetivo y de lo verdadero, está filosóficamente distorsionada. Pero eso nos llevaría a otras cuestiones que no es el caso abordar ahora, aunque la pasión filosófica, que creo compartir con Aurelio Arteta, nos metería de inmediato en esos pantanos epistemológicos y metafísicos que, como se ve, son totalmente relevantes para dar cuenta de nuestras experiencias del daño.

*Carlos Thiebaut*  
Universidad Carlos III, Madrid

## COMPRENSIÓN DEL MAL Y APRENDIZAJE MORAL

MARÍA PÍA LARA: *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009.

El problema del mal es uno de los más polémicos que en filosofía podemos tratar. El espíritu de nuestra época encuentra en él un ejemplo de cuestión límite en la que parece difícil escapar a un lenguaje etnocéntrico, pues cada una de las partes en que cabe polarizar la situación puede entender qué sea el bien y el mal en función de sus propias tradiciones culturales y de los intereses estratégicos de su existencia. Mérito del presente libro, ya publicado en edición inglesa en Columbia University Press en 2007, es afrontar el problema desplegando algunos de sus elementos fundamentales, a partir de un muy rico conocimiento de la amplísima bibliografía de los últimos cuarenta años en torno al tema.

María Pía Lara es profesora de Ética y filosofía política en la UAM de la ciudad de México, así como profesora visitante en la New School de New York, y en sus publicaciones anteriores ha venido desarrollando una perspectiva de teoría crítica. En ese sentido, este libro es una prosecución de una línea de trabajo presente en obras como *Moral textures. Feminists Narratives in the Public Sphere*, de 1998, en la recopilación e introducción a *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, de 2001, y aún en su inicial, *La democracia como proyecto de identidad ética*, de 1992, donde ya podemos encontrar algunos motivos que han persistido en su evolución. De todas formas, en el que ahora nos ocupa, aún manteniendo el planteamiento de teoría crítica, cabe indicar que seguramente la influencia dominante es Hannah Arendt, autora de la que encontramos una hermenéutica

propia no sólo en el capítulo segundo, dedicado a ella, sino en todo su conjunto, que puede entenderse como un diálogo con las propuestas y las herramientas arendtianas.

De lo que se trata es de explicitar la conveniencia, posibilidad y necesidad de un nuevo paradigma de tratamiento del problema del mal, uno que puede recibir sus principales fuentes de inspiración de Arendt y, más allá, de Kant. Sería de carácter postmetafísico y por supuesto postreligioso, pues religión y moral deben ser entendidas como esferas distintas. En este paradigma, los términos de referencia serían el daño moral, el sufrimiento ocasionado por el propio ser humano y la crueldad que cabe atribuir al agente. El mal no aparece aquí como algo inevitable para dicho agente sino que se parte de la idea, presente en Arendt, de cómo algo que ocurrió no *necesitaba* ser así (35). Al mismo tiempo las condiciones del mal presente en las experiencias totalitarias del siglo xx y analizadas por la discípula de Heidegger muestran cómo en determinadas circunstancias pocos seres humanos se niegan drásticamente a hacer el mal, lo que puede representarse en la figura de Eichmann, pero también en el análisis en *Los orígenes del totalitarismo* de Kurtz, el personaje de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad.

Elemento central del libro lo constituye el papel de las narraciones y del juicio. Se trata precisamente de calibrar el papel de aquéllas para construir un juicio moral y político sobre el mal concreto con que nos podemos encontrar en las sociedades de nuestro tiempo. La capacidad desvelatoria de las narraciones constituye uno de los aspectos mejor desarrollados, pues, al respecto, la autora

cuenta no sólo con el conocimiento crítico de lo que para tal carácter puede encontrarse en la literatura filosófica del siglo XX (Arendt, Heidegger, Benjamin, también Rorty en obras anteriores), sino también con un destacado saber hacer para interpretar obras concretas de la historia de la literatura y del cine. La tragedia griega, Shakespeare, Dostoievski, Conrad, los relatos y reflexiones de Primo Levi y Jean Améry, la historia de Ariel Dorfman, *La muerte y la doncella*, llevada al cine por Roman Polanski, entre otras, son objeto de minuciosos análisis en los que se muestra el papel de la narrativa para iluminar el problema del mal. Frente a quienes insisten en la infabilidad de todo acercamiento a este problema, precisamente se trata de mostrar la comunicabilidad y comprensión que en cuanto fenómeno humano podemos tener de él. Es verdad, que lo que aquí se sostiene es que hemos aprendido de Dostoievski, Conrad y Shakespeare más que de las teodiceas e incluso de los discursos filosóficos sobre el mal (275). Hannah Arendt sería la autora en la que la reflexión sobre la narración y el juicio se encuentra al lado del propio uso que en sus trabajos históricos y biográficos realiza de dichos instrumentos. Tanto *Los orígenes del totalitarismo*, donde para M.<sup>a</sup> P. Lara, como para S. Benhabib destaca la presencia simbólica del personaje de Kurtz, como en *Eichmann en Jerusalén*, donde el personaje de Eichmann en tanto alguien que carece de carácter moral significa un «ejemplar negativo» del paradigma moral de la historia. Las narrativas aparecen entonces, con L. J. Disch, como formas de juicio (80), en lo que sería una teoría del juicio reflexionante derivada de Kant, sugerida y practicada por Arendt y a la que este libro quisiera ofrecer un marco sistemático de desarrollo en el que cabe destacar la conexión entre las dimensiones moral

y estética, presentes ya en Kant en su estudio de la imaginación estética (y el gusto) (105) y que Paul Ricoeur también considera en su concepto de «imaginación desvelatoria».

Desde Arendt hay un cierto movimiento a Habermas, que podemos encontrar en dos momentos importantes de lo que sería la teoría del aprendizaje que defiende la autora. Por un lado la noción habermasiana de «aprender de las catástrofes» es recuperada y ampliada, por otro lado, la apelación al «punto de vista moral» desde el que poder referirnos a esa idea de aprendizaje. La idea de «aprender de las catástrofes» es una de las más afortunadas y potentes presentes en este libro, pero al tiempo tal vez no suficientemente elaborada por el propio Habermas. Sabedora de ello, M.<sup>a</sup> P. Lara reconstruye brillantemente diversos momentos de la obra del autor alemán en los que él mismo la ejemplificaría (Heine como intelectual, el debate sobre los historiadores alemanes, el debate «Goldhagen», Heidegger como ejemplar negativo de intelectual), pero finalmente es en la obra de autores como Primo Levi y Améry, o de Arendt, donde se obtiene inspiración para una noción de aprendizaje basada en el poder del ejemplo y en la elección de compañía y de juicio (276, párrafo final del libro), donde podemos encontrar esa resistencia a los peligros tanto de sacralizar como de banalizar el holocausto (253). Como se indica en la interpretación de M. J. Osiel sobre la banalidad del mal, Arendt habría resaltado la «incapacidad de las personas bienintencionadas para reconocer situaciones en las que los principios morales están en peligro y también la incapacidad afectiva para preocuparse suficientemente por actuar de acuerdo con ellos» (227).

En definitiva, nos encontramos ante una importante aportación tanto en la bi-

bliografía anglosajona como hispánica sobre este problema (que en la última década ha concentrado un renovado interés académico) y por tanto se ha convertido ya en obra de referencia por la que es ne-

cesario transitar para seguir construyendo sobre el tema.

Ángel Prior Olmos  
Universidad de Murcia

## LA NUEVA TRADUCCIÓN CASTELLANA DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* DE IMMANUEL KANT

IMMANUEL KANT: *Crítica de la razón pura* (Traducción de Mario Caimi), México D. F., Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma, 2009, 70 pp. de estudio preliminar + 729 pp. de versión bilingüe + 344 pp. de anexos.

Son tres, según Kant, las condiciones que requiere el perfecto uso práctico de la razón: «(1) Pensar por sí mismo; (2) en la comunicación con seres humanos, pensarse en el lugar del otro; (3) pensar siempre coherentemente consigo mismo» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII 200). De manera que el camino hacia la sabiduría pasa por una continua dialéctica con el otro, con los otros. Pensar hoy a Kant —es decir, recuperar críticamente el legado de este *otro* filosófico— se ha convertido en una tarea de complejidad creciente. La bibliografía secundaria al respecto resulta inabarcable en cualquiera de las lenguas de la *Kant-Forschung*; las orientaciones hermenéuticas han dado en multiplicarse, poliédricamente refinadas gracias a la presión evolutiva ejercida por las nuevas exigencias del contexto científico. Hemos pretendido pensar a Kant de forma espontánea y coherente; pero ¿cómo podemos ponernos en su lugar?

Parece claro que una condición básica para satisfacer este requisito consiste

en comprender los parámetros del contexto cultural en el que Kant se situó, que delimitan el ámbito de sentido en el que se forjaron las preguntas a las que intentó responder y que proporcionan también las herramientas teóricas con las que se cimentó la arquitectura de su pensamiento. La tarea consiste en comprender no sólo lo que se dice sino también desde dónde se dice. Se trata del cometido propio del especialista, en el que la comprensión adecuada del texto en el contexto de la modulación de sentido que le es propia resulta muy relevante. Y aquí se engarza la obra del traductor, como pieza clave para la recuperación del sentido originario.

La traducción de la *Kritik der reinen Vernunft* al castellano ha conocido una historia procelosa. Deplorable fue la impresión, en torno a la recepción de Kant en España, que el polaco W. Lutoslawski transmitió a sus contemporáneos en el primer volumen de los *Kant-Studien* (1897). Entre otros asuntos se recogía allí cómo la primera traducción de una obra de Kant realizada directamente a partir del original no se había publicado hasta 1883: se trató, precisamente, de la versión de la *Crítica de la razón pura* llevada a cabo por el pensador de origen cubano José del Perojo, editada incompleta (sólo hasta la Analítica trascendental). La obra tuvo que esperar a los años de la Primera guerra mundial para recibir una tra-

ducción completa, esta vez a cargo de Manuel García Morente; sin embargo, de esta versión sólo se publicó dos volúmenes, que aparecieron de forma tardía en 1928 (recientemente, Juan José García Norro y Rogelio Rovira han acometido la empresa de publicar en su integridad la traducción de García Morente, de la que ha aparecido una versión abreviada y está prevista en breve la edición completa). En 1960, José Rovira Armengol completó la traducción llevada a cabo por José del Perojo. Entre 1973 y 1975, y sobre la base de un detallado trabajo de traducción y de cotejo con las versiones extranjeras, Pedro Ribas realizó la primera versión íntegra en castellano que fue publicada como tal.

Poco más de treinta años después, la publicación de la traducción de Mario Caimi refleja las luces de varias décadas de efectivo progreso en los estudios kantianos en lengua española. Desde el punto de vista institucional vale la pena destacar, al menos, tres fenómenos de los que esta obra constituye el trasunto. El primero de ellos consiste en el notabilísimo florecimiento de los estudios kantianos en ámbito hispanohablante, que conoce años de esplendor a partir de la década de los ochenta y cristaliza en la constitución de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española el 22 de octubre de 2010. Hay que notar que en dicho ascenso se ha sustantivado felizmente la aportación científica desde numerosos países de América Latina, escenario de magníficas iniciativas académicas y editoriales; a este escenario ha contribuido de manera sobresaliente Mario Caimi desde su cátedra docente e investigadora en la Universidad de Buenos Aires. En tercer lugar, ese avance comienza a obtener proyección externa, como lo testimonia la participación en foros y publicaciones internacionales de autores procedentes del ámbito hispa-

nohablante —entre ellos, el propio Caimi, que en el congreso convocado en mayo de 2010 por la Kant-Gesellschaft y la Società Italiana di Studi Kantiani en Pisa ha sido distinguido con el Kant-Preis a su trayectoria investigadora.

En este marco institucional, la traducción de la *Crítica de la razón pura* llevada a cabo por Caimi constituye una aportación de primer orden al futuro de los estudios kantianos en español. Contribuyen a ello, en mi opinión, tres aspectos de esta obra. En primer lugar, su edición como texto a frente del original alemán, en una apuesta editorial que honra al consorcio compuesto por las Universidades Autónoma y Nacional de México y el Fondo de Cultura Económica; el texto proviene de la edición original de Hartknoch recogida por la Real Academia Prusiana de Ciencias (con indicación en los márgenes de la numeración correspondiente a las ediciones de 1781 y 1787), cotejado con las versiones de Raymond Schmidt, de Wilhelm Weischedel y de Ingeborg Heidemann. En segundo lugar, el original ha sido minuciosamente examinado por Caimi, quien —por lo que la traducción denota— ha tenido en mente, al menos, dos objetivos prioritarios: por un lado, reflejar del modo más fidedigno posible el sentido de las expresiones tudescas sin caer en la germanización del texto; por otro lado, verter el alemán a un discurso castellano fluido y elegante, sin deslizarse hacia el riesgo de la traducción libre. Ambos objetivos —si, tal y como se puede barruntar, eran tales— han sido sobradamente alcanzados. En tercer lugar, el volumen cuenta con jugosos apéndices bio- y bibliográficos; entre ellos descuella una tabla de correspondencias de más de trescientos setenta términos que vienen cotejados en sus versiones latina (de F. Gottlob Born), italiana (de G. Gentile y G. Lombardo, pero también en la más actualizada de



C. Esposito), francesa (de A. Tremesaygues y B. Pacaud y de A. Delamarre y F. Marty), inglesa (de Norman K. Smith y de P. Guyer y Allen W. Wood) y castellana (de M. García Morente, de P. Ribas y del propio autor).

Así pues, Caimi nos ha brindado un excelente servicio para pensar mejor a Kant: no sólo por nosotros mismos y de forma coherente, sino también contribuyendo a ponernos en su lugar —o ayudándonos a intentarlo al menos— gracias a un texto cuidadosamente contextualiza-

do. No quiero concluir sin expresar un deseo: que una herramienta de trabajo tan provechosa como ésta sea vertida al formato que nuestra era aconseja para textos semejantes —a saber, la edición digital. Quizá constituya éste un ausplicable horizonte próximo de los esfuerzos editoriales en el ámbito de los estudios kantianos en español.

Pedro Jesús Teruel

Universidad Cardenal Herrera,  
Valencia/Elche

## MISERIAS Y AVATARES DE LA RAZÓN MODERNA

CINTA CANTERLA: *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2009, 320 pp.

*Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, el libro con el que Cinta Canterla ha ganado el Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2009, ofrece respuesta a una de las cuestiones más arduas de la historia de las ideas y de la historia sin más: la aparente lentitud con que los ideales de progreso enarbolados por el pensamiento ilustrado (liberal y republicano) permearon las constituciones, los sistemas políticos y la vida social en su conjunto en aquellos países donde, sin embargo, sí prosperaron dichos ideales en el plano del pensamiento.

Es una realidad ampliamente constatada que el triunfo en la esfera política de la libertad, la igualdad y la fraternidad que pregonaba la Revolución de Julio de 1789 para algunos colectivos no vino acompañado, como hubiera cabido esperar, de una progresiva realización de di-

chos ideales. Es más, no sólo no supuso una mejora en sus condiciones de vida, sino que, como es bien sabido, los acontecimientos subsecuentes a la toma de la Bastilla significaron para algunos de estos colectivos, como es el caso de las mujeres, un empeoramiento de su situación tanto en un sentido puramente material como desde un punto de vista formal: supuso para ellas una considerable pérdida de libertad de movimientos, una reducción tanto de su peso político (o de su influencia) como de su visibilidad pública y, según se van precipitando los acontecimientos hacia la era napoleónica, una importante regresión de sus libertades jurídicas.<sup>1</sup>

Así, este libro se ocupa de sacar a la luz aquellos elementos que impidieron, desde el interior mismo de los principios ilustrados, la superación de vetustos prejuicios y, con ello, la extensión de los derechos y libertades propiciados por la Ilustración a todas las capas de la población, a todos los individuos. Aquellos elementos que obstaculizan a la Ilustración misma y desmienten el viejo tópico

que liga la revolución a la aceleración de los tiempos históricos; en definitiva, aquellos elementos que explican cómo, en ciertos aspectos, la revolución —ya se trate de una revolución política, ya sea una revolución conceptual— puede presentar más bien el aspecto de la palanca del freno a la que se aferra bruscamente la humanidad en su periplo histórico.

Bien es verdad que, en los momentos de máximo apogeo del movimiento ilustrado y en los años subsiguientes, existían sectores recalcitrantes contrarios a los ideales emancipatorios tanto en el plano epistémico como en el político, y que dichas figuras abogaban por una vuelta al oscurantismo de corte medieval, al fanatismo religioso, al principio de autoridad, al imperio de la tradición y a la filosofía escolástica, por un lado, y a la defensa de los privilegios estamentales y del quietismo social, por otro. Sin embargo, que desde una óptica conservadora o reaccionaria, ya fuera sofisticada o cerril, se abogara por la continuidad de categorías y prebendas históricas de clase, sexo o raza no es algo que sorprenda a nadie. Lo que ocurre es que estas posiciones comenzaron a ser minoritarias y, sobre todo en el plano del pensamiento, adoptaron incluso un aire anacrónico, y esta circunstancia es tan evidente que invalida dichas posturas como explicación de la sorprendente parsimonia con que se «implementaron» los principios ilustrados en la edad contemporánea. Y es esto precisamente lo que hay que explicar: que los principios liberales y emancipatorios tan en boga en la era de la crítica, principios de clara vocación ecuménica, se topen con un conjunto de restricciones tan férreas que su puesta en marcha supusiera, con la excepción de la incorporación de la pujante burguesía a la buena sociedad, la consagración efectiva de los viejos privilegios clasistas (aunque ya no exclusivamente aristocráticos), de género y raciales.

Alguien podría suponer que el aparente cortocircuito entre ideales y realidad política tiene que ver con el viejo problema de que algo «puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica», es decir, con la siempre difícil (o imposible) mediación entre la idea o la norma, lo infinito intangible, y el hecho o la realidad, la ley positiva, finita y concreta. Sin embargo, tampoco es ésta la explicación adecuada de la ineficacia emancipatoria de los principios ilustrados. El objetivo de este libro es desvelar cómo el origen de dicha ineficacia se encuentra en las tesis ilustradas mismas y mostrar, en el mismo movimiento, que la solución no se encontraba en la renuncia a los principios liberales y humanistas, sino en completar la obra que los espíritus más iluminados de la propia Ilustración se ufanaban de emprender: la crítica de la crítica. Así, el libro muestra, por un lado, cómo funcionan determinadas concepciones metafísicas y antropológicas que lastran los principios liberales: este es el objeto de su primera mitad. Pero, por otro lado, la autora muestra también cómo ciertos interlocutores de los pensadores ilustrados —y que participaron igualmente del espíritu de la Ilustración, aunque forzando sus límites— advirtieron esa falla subyacente, la hicieron explícita y trataron de superarla.

Como se decía, en la primera parte del libro la autora expone las restricciones al principio liberal, que tienen lugar fundamentalmente en tres frentes: en el sostenimiento de un pensamiento racista, en la reelaboración del pensamiento patriarcal y en el denuedo de los miserables. El apuntalamiento teórico de la exclusión de los individuos no europeos, de las mujeres y de los pobres que se fragua a partir de las ideas ilustradas no obedece en ningún momento a prejuicios atávicos, preceptos religiosos o tradiciones inveteradas. Por el contrario, lo importante es

que los discursos que tienen como finalidad construir una imagen degradada y naturalizada de todos aquéllos que no fueran varones, blancos, profesionales liberales o propietarios se basan en las doctrinas científicas más avanzadas del momento. De ese modo, Cinta Canterla se detiene en mostrar cómo el racismo es una derivación tanto de la Historia Natural como de la Filosofía Natural, y a su vez de ideas mecanicistas y materialistas que constituyen la vanguardia de la ciencia en los siglos XVIII y XIX. En su afán clasificatorio, el pensamiento que sienta las bases del racismo imita (y en cierto sentido prosigue) la actuación de los naturalistas más ilustres del momento. Por otra parte, veremos también cómo la naturalización de las mujeres es una creación de la ginecología, rama de la medicina que —no por casualidad— experimenta un importante desarrollo en los inicios del siglo XIX y que, como el racismo, se basa en presupuestos materialistas y, por tanto, fuertemente científicistas. Finalmente, se hará manifiesto cómo la condena social de los pobres (a partir de una trinidad inescindible entre pobreza, enfermedad —especialmente mental— y culpa) deriva de concepciones médicas y de una preocupación higienista por la salud y la prosperidad pública. En definitiva, lo que pone de manifiesto este libro es que después de la Revolución Francesa se observa una intensa deriva biopolítica en el pensamiento que trae como consecuencia un fortalecimiento de las políticas de inmunización que dejan fuera del sistema de libertades y derechos a los más desfavorecidos de la sociedad.<sup>2</sup>

Así, mediante la explicitación de las principales restricciones al principio liberal, se opera una crítica al núcleo mismo del liberalismo, pues se pone en entredicho su principal logro teórico, a saber: su presunta neutralidad. En este sentido, la genealogía del liberalismo es la genealo-

gía de una gran mentira cuya condición mendaz borra sus propias huellas e, incluso, se oculta a sí misma. En buena medida, esta neutralidad pretendida está fundada en la distinción público/privado, la cual se basa, a su vez, en una distinción igualmente rica como fuente argumental: la que se da entre naturaleza y cultura, o entre razón y cuerpo. El liberalismo se basa pues en una metafísica y una antropología dualistas y genera un sistema de pensamiento dicotómico que encaja con la concepción ilustrada de racionalidad como facultad abstractiva, clasificatoria y analítica. Así pues, todos aquéllos que están destinados (condenados) a quedar fuera del sistema de los iguales (fuera por tanto de la política, de la moralidad y de la racionalidad) son aquéllos que se incluyen, por razones filosóficas o científicas —que en esto coinciden milimétricamente con los prejuicios pre- y anti-modernos—, en la esfera de lo natural.

Lo natural y lo doméstico están, por otra parte, íntimamente relacionados: es decir, lo doméstico es la forma que debe adoptar lo natural en el interior de la civilización, es la naturaleza civilizada. Esta escisión en el seno de la sociedad entre lo doméstico como recinto de la naturaleza que permanece como tal, pero neutralizado, en el interior de la sociedad, y lo verdaderamente humano es lo que ha imposibilitado la verdadera, real o efectiva universalización de los principios liberales a todas las capas de la población *humana*. Las restricciones al principio liberal derivan entonces de esta división elemental entre lo racional y lo irracional. Lo irracional (que es lo salvaje, la naturaleza, lo privado y submundano) queda fuera del espacio protegido por los derechos y libertades defendidas por el liberalismo y la Ilustración, y por eso se sustrae a toda legislación y puede ser objeto de explotación. Y es que lo que no entra en la órbita de lo racional no puede hacerse

racional: es, en el mejor de los casos, objeto de domesticación, pero no de educación. La educación es, en efecto, uno de los principales lemas de la Ilustración: solo el acceso a la educación garantizará el triunfo efectivo de las libertades y los derechos auspiciados por el liberalismo ilustrado, y en ella se cifran entonces todas las esperanzas progresistas y liberales. Sin embargo, no hay pedagogía que redima todo aquello que cae del lado no natural del mundo. A los seres que pueblan este reino se les debe persuadir para que acepten de buen grado su condición, y de su reclusión en una privacidad inalienable (pues lo privado ha de ser preservado de toda interferencia pública) depende la salvaguarda del orden y la prosperidad social. Pero su condición salvaje no puede cambiar intrínsecamente.

De ese modo, como se decía antes, una vez decaído el dogma de fe y el principio de autoridad, y asumida con audacia la propia mayoría de edad, el relegamiento de ciertos grupos de individuos se realiza desde un punto de vista estrictamente científico. Cabría, sin embargo, ver en los *philosophes* y sus homólogos británicos o tudescos a un conjunto de hipócritas que, fingiéndose defensores de la libertad en el espacio público, no dudan llegado el caso de lucrarse en su vida privada con el comercio de esclavos: la distinción kantiana entre un uso público y un uso privado de la razón auspicia sin duda esta doblez. Sin embargo, este tipo de argumentación *ad hominem*, por más que sea intuitiva y tentadora, en realidad no esclarece el fenómeno que suscita nuestra perplejidad. Una crítica efectiva a la Ilustración sólo puede provenir de *más Ilustración*: para tratar de neutralizar las restricciones al principio liberal, lo que debemos hacer es, como hace este libro, tomarnos en serio la historia de las ideas y tratar de individuar el germen de dichas restricciones en el pensamiento que sub-

yace a esos ideales de emancipación y progreso que los ilustrados —en principio, sinceramente— defienden. Sinceramente, podríamos decir, a pesar de que la exclusión de ciertos colectivos beneficia a aquellos grupos sociales (como siempre, a la nobleza cortesana y provinciana, pero también a la emergente clase burguesa) de los que surgen mayoritariamente los pensadores ilustrados.

Y es que, por servirnos del más conspicuo ejemplo, bajo el reinado del imperativo categórico y la consiguiente prohibición de hacer excepciones con uno mismo, el *interés* acaba completamente desterrado del terreno del pensamiento y la argumentación moral. Así es como Kant lleva a cabo, en el terreno del pensamiento, su propia toma de la Bastilla: hace desaparecer definitivamente los privilegios de quien juzga, del moralista, y sobre todo los privilegios que uno se concede a sí mismo en el acto de juzgar. De alguna manera, la aspiración kantiana es la de lograr un pensamiento práctico sin ideología. Sin embargo, la suya es una revolución interrumpida: precisamente debido al concepto de racionalidad que subyace a su sistema, quedan fuera del mismo todos aquellos a los que ni el más hondo sentido del deber convertirá en seres autónomos y morales. De ahí que, si no se tiene en cuenta dicha concepción de la racionalidad, resulte paradójico conectar los escritos morales más formalistas de Kant (su *Crítica de la razón práctica*, su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) con los múltiples pasajes de su obra donde se expresa con reticencias muy pre-modernas sobre todos aquellos sujetos que son intrínseca, natural e irremediabilmente menores de edad.

De ese modo, las limitaciones al humanismo ilustrado están, como demuestra Cinta Canterla, en el núcleo mismo de su antropología y su metafísica. Dicho sustrato antropológico y metafísico sumi-

nistra tanto a la praxis como al pensamiento político la concepción demarcadora de lo racional que justifica, sobre bases científicas, una jerarquización rígida del conjunto de la sociedad. Pero es muy cierto que, con dos siglos de distancia y a hombros de una triunfal filosofía de la sospecha que ha logrado imponerse en el mundo académico como paradigma normalizado, dirigir hacia la Ilustración una mirada de altiva superioridad es un gesto trivial. Admiramos sus logros y aplaudimos su espíritu, pero con cierta condescendencia que revela que no nos los tomamos del todo en serio: todos sus planteamientos parecen ya superados, y expelen un aroma a herrumbre y naftalina que los vuelve poco apetecibles. Por eso, si este libro se limitara a brindarnos un recorrido por las causas conceptuales del fracaso ilustrado, o por lo menos de sus limitaciones intrínsecas, sería un gran libro, seguramente, pero uno más del *mainstream* académico de nuestros días. Sin embargo, el valor añadido de este texto estriba en que, además, nos invita a asomarnos a una Ilustración heterodoxa<sup>3</sup> que supo ver, en el corazón mismo del universo ilustrado y prácticamente en tiempo real, las raíces de su fiasco. Una parte de la Ilustración menos conocida, pero no menos interesante, que se pliega sobre sí misma y que, sin renunciar a sus valores más elevados —antes al contrario—, se propone llevar el movimiento a sus últimas consecuencias intelectuales y políticas.

Así, sobre el conglomerado de ideas ilustradas y liberales se alzan, ya en su momento, algunas voces críticas que se afanan en poner de manifiesto el carácter de «mitología» del liberalismo de matriz ilustrada: figuras tan dispares como el abbé Grégoire, Bebel o Paine, como Swedenborg o Sade, como Berkeley y Hamann. Mediante un recorrido por sus escritos, Cinta Canterla repasa cómo sus

obras contribuyeron a sacar a la luz lo que denomina un «inconsciente cultural», es decir, aquel conjunto de estructuras formales que dan sentido, o que son un presupuesto para que adquieran sentido, los principales discursos que conforman una cultura. De ese modo, la autora nos propone una lectura atenta de textos donde cobran importancia aquellos elementos que, como el cuerpo o las pasiones, la poderosa razón de cuño ilustrado empujaba sin piedad contra el frente perdedor del individuo o de la sociedad. De hecho, el descubrimiento de la corporalidad estaba en el corazón mismo del sistema ilustrado: el yo cartesiano, ese yo pensante que es el yo existente y que se encuentra por encima (o por debajo, según se mire) del entendimiento, incluso el yo trascendental, ese yo que es asidero último de toda la realidad personal (racional e irracional, consciente e inconsciente), tiene su condición de posibilidad en la existencia corporal. Bien mirado, ya en Descartes el cuerpo —pues así llamamos a la sensación de existir y de ocupar un cierto lugar en el mundo— es el asien-to último de la racionalidad: la base sobre la que se yergue todo el edificio del saber. Y sin embargo, esta lectura será ignorada por los pensadores que recogieron la herencia cartesiana y la llevaron a su máximo esplendor.

Al hilo del interesantísimo itinerario que por la historia de la filosofía propone Cinta Canterla, se hace patente el papel que desempeña el pensamiento en el desvelamiento de aquellos significados implícitos (esos «criptotipos», siguiendo la terminología de Sapir y Whorf) que, estando más allá de la semántica y el lenguaje, constituyen las condiciones de inteligibilidad de los discursos de una determinada época. Por eso su autora muestra una evidente preferencia por dos tipos de textos: las obras filosóficas y los escritos literarios. Porque la filosofía y la lite-

ratura someten al pensamiento oficial y al lenguaje cotidiano a una distorsión enriquecedora que, forzando las convenciones, pero sin llegar a romper con ellas, hacen posible lo que ya en su momento Hamann bautizó como una tarea *metacrítica*. Por eso, los textos que sirven como hilo conductor a buena parte de este libro han sido cuidadosamente escogidos por su contribución a desenmascarar las «mitologías» que están presentes en los discursos más exitosos de su propio tiempo, y por su consiguiente promoción de nuevas formas de aproximarse al mundo.

A la pregunta por qué es la Ilustración, los propios filósofos ilustrados responderían que ésta consiste en la aprehensión crítica del propio presente. Pues bien, lo que muestra esta Ilustración heterodoxa es precisamente eso: que junto a aquéllos que hicieron el alarde, hubo otros que, desde muy diferentes ópticas y premisas, también acometieron un intento serio y profundo de aferrar críticamente el propio presente. Es decir, de pensar el propio tiempo desde dentro, pero como si se hiciera desde fuera. Una Ilustración

heterodoxa, en fin, que se caracterizaría por lograr una hazaña muy propia del Barón de Münchhausen: no por su cariz antiheroico, satírico y antirracional —que en cierto modo también—, sino porque pretende hacer posible el imposible de salir del atolladero ilustrado, de la ciénaga de la razón crítica, tirando de su propia coleta. De manera que se trata de un libro cuya lectura es imprescindible para todo aquél que quiera ver en la Ilustración no sólo el germen de una gran decepción, sino también las semillas que, profundamente arraigadas en su suelo, terminarán por fructificar en los mejores logros de la filosofía moral y política contemporánea. Un libro, en definitiva, que alienta una interpretación de la Ilustración no sólo como una *razón sin esperanza*, sino como una razón a la que le cabe esperar alcanzar cierta forma de esperanza: una esperanza liberada de ingenuidad y de presunción, una esperanza convenientemente desencantada.

Rocío Orsi

Universidad Carlos III de Madrid

#### NOTAS

<sup>1</sup> De esta cuestión nos ocupamos en Branciforte, L. y Orsi, R., «Espacio público y mujeres. Un difícil camino hacia la modernidad», *Thémata. Revista de filosofía*, 39, 2007, 239-244.

<sup>2</sup> Sobre la reelaboración del concepto foucaultiano de biopolítica y su relación con el de inmunidad merece la pena consultar los libros de Roberto Esposi-

to *Bios. Biopolítica e filosofía*, Einaudi, Turín, 2004 o *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

<sup>3</sup> Tomo prestado este calificativo del libro de Julio Seoane Pinilla, *La ilustración heterodoxa. Sade, Mandeville y Hamann*, Madrid, Fundamentos, 1988.

## UNA MIRADA FILOSÓFICO-AUTOBIOGRÁFICA SOBRE EL AJEDREZ

FRANCISCO J. FERNÁNDEZ: *El Ajedrez de la Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010, 210 pp.

Desde Walter Benjamin hasta filósofos contemporáneos como Daniel Dennett, pasando por autores tan renombrados como Ferdinand de Saussure, Ludwig Wittgenstein o John Rawls, han utilizado ejemplos ajedrecísticos para ilustrar y discutir algunas tesis de sus trabajos. No obstante, salvo contadísimas excepciones<sup>1</sup>, los trabajos filosóficos dedicados exclusivamente al ajedrez no han abundado a lo largo de la historia de la filosofía, menos todavía en el mundo de habla hispana. Así pues, es de agradecer que la editorial Plaza y Valdés haya apostado por publicar recientemente este ensayo, en el cual el Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco Francisco J. Fernández (San Sebastián, 1967) propone una personal mirada filosófico-autobiográfica sobre el ajedrez.

Los temas de los que más se ha hablado en filosofía en los últimos años, en relación con el ajedrez, son, sin lugar a dudas, aquéllos directamente relacionados con las computadoras de ajedrez y la inteligencia artificial<sup>2</sup>. Así y todo, no es éste exclusivamente el terreno en el que se mueve el autor. Según se dice en el libro, la idea de partida consistía en unir las ideas de Leibniz con la Lingüística y el Ajedrez (p. 64). Aunque el libro contiene sugerentes ideas en torno a este triángulo, finalmente ha acabado siendo algo bastante distinto, ya que en él se entremezclan las más variadas reflexiones filosóficas con las memorias y anécdotas que, como jugador de ajedrez y profesor de filosofía en educación secundaria, ha experimentado el filósofo donostiarra.

Así pues, no es este un libro de filosofía al uso, dedicado exclusivamente a reflexionar sobre algunos aspectos del juego que nos ocupa o a relacionar algunos aspectos del ajedrez con las ideas de tal o cual eminente filósofo. Como corresponde a los buenos ensayos, el libro es eso y algo más, ya que en las vivencias y experiencias narradas en primera persona por el autor podrá reconocerse cualquiera que alguna vez haya tratado de iniciarse, con mayor o menor fortuna, en los misterios, entresijos y enseñanzas tanto del ajedrez como de la filosofía.

Nos encontramos ante un libro heterogéneo, a lo largo del cual se tratan los más variados temas filosóficos, cuyo nexo de unión principal se encuentra en la biografía e intereses del autor. Por tanto, destacaré a continuación algunos de los aspectos que más me han llamado la atención en el libro, relacionados sobre todo con temas de estética y ética, aunque quisiera dejar claro que, de ninguna manera, este breve resumen podrá hacer justicia a la amplia variedad de temas filosóficos (lógicos, epistemológicos, etc.) que, relacionados siempre con el ajedrez, se tratan en el mismo.

En distintas partes del libro el autor menciona las relaciones entre el carácter y el ajedrez: «La sensación de que no puedo dejar escapar la eventualidad de una jugada brillante puede más que el pragmatismo del resultado final» (p. 23). No son pocos los ajedrecistas que buscan la belleza (o la espectacularidad) a toda costa en sus partidas, considerándola más importante todavía que la victoria. Es decir, para este tipo de jugadores, una partida bella perdida podría ser más valiosa que una partida ganada malamente: «Cada partida es única y una bella partida

vale lo mismo que una que sea una patética comedia de errores. Y sin embargo algo nos dice que el ajedrez es algo más. Hay algo así como una belleza aplicada a las partidas de ajedrez...» (p. 136). Así pues, parece haber una cierta conexión entre el carácter (estético) y el estilo ajedrecístico, pero la cosa no acaba ahí. Estas ideas pueden relacionarse directamente con el eterno debate, que se da en cualquier juego más o menos complejo, en torno a las relaciones entre fines y medios: ¿lo único importante es el resultado final o es también importante la manera de obtener dicho resultado? En definitiva: ¿el fin justifica los medios o debemos tener también en cuenta la naturaleza de estos últimos?

Por otra parte, se menciona también en el libro la importancia que en ajedrez tiene el reconocimiento recíproco, uno de los temas capitales en filosofía moral. De la misma manera en que alguien no puede vivir bien en completa soledad, uno tampoco puede jugar bien al ajedrez si peca de egoísmo extremo, es decir, en el ajedrez, como en la vida, el reconocimiento de los motivos y las intenciones (legítimas) de los otros es fundamental. Además, el reconocimiento del otro implica la aceptación del carácter parcialmente misterioso de las motivaciones e intenciones ajenas, así como la necesidad de atender a las mismas. Esta es la razón por la cual no es posible, a diferencia por ejemplo del parchís, jugar al ajedrez en soledad: «Jugar a solas con uno mismo implica fingir una actitud omnisciente, capaz de encontrarse a la vez en los dos polos de la dialéctica. Implica convertirse en un sujeto absoluto» (p. 154). En este sentido, puede decirse que jugar al ajedrez es reconocer la existencia en pie de igualdad del otro.

De esta manera pueden trazarse ciertas analogías entre jugar al ajedrez y dialogar (pp. 151-158): en ajedrez uno debe

prestar atención al contrario, intentando comprender tanto sus motivaciones como el sentido que puede atribuir a cada jugada. El autor cita la *Fenomenología del espíritu* de Hegel para alertarnos de los peligros, relacionados con la falsa sensación de invulnerabilidad, que acarrea la omnipotencia de pretenderse sujeto absoluto: «... el singular como tal, sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza» (p. 156). Así pues, ser un buen jugador de ajedrez requeriría tomar en consideración al otro, al tiempo que reconocer la fragilidad y falibilidad de uno mismo: «Cuando el ajedrecista se niega a ello, es decir, a concederle al exterior del tablero la parte que le corresponde, le puede ocurrir lo que al Steinitz de sus últimos años, tras perder con Lasker el trono de Campeón del Mundo, que defendía que podía vencer a Dios dejándole las blancas y peón de ventaja» (p. 157). Cuando uno elimina de sus pensamientos y consideraciones al otro, corre serio peligro de caer en el delirio: «... sólo cabe confiar en el propio pensamiento si éste ha sido convenientemente confrontado» (p. 157). A mi modo de ver, son obvias las relaciones que pueden trazarse entre estos pensamientos y ciertas corrientes ético-filosóficas contemporáneas como, por ejemplo, la ética del discurso o las corrientes que subrayan la importancia de la deliberación en bioética. En el libro, sin embargo, el autor relaciona de forma muy interesante todas estas disquisiciones con la diferente concepción de la dialéctica que tenían Platón y Aristóteles (pp. 163-166), lo cual da buena muestra de lo sugerente que son muchos de los pasajes del libro, debido a que, dependiendo del bagaje previo de cada uno, pueden llevarnos a establecer conexiones filosóficas muy diferentes aunque igualmente atractivas.



Otro tema interesantísimo es el vinculado con la racionalidad del ajedrez. ¿Cómo pueden explicarse y justificarse los razonamientos que llevan al jugador a optar por un movimiento en detrimento de todos los demás? ¿Son las evaluaciones y las decisiones tomadas ante el tablero susceptibles de ser explicadas (y justificadas) verbalmente o bien son cuestión, simplemente, de pura intuición? «... en determinados momentos el pensamiento puramente ajedrecístico supera nuestra capacidad lingüística, se ve impotente para evaluar las diferentes posiciones... Así las cosas, le dan ganas a uno de establecer una tesis: en ciertos momentos, el ajedrez es sencillamente incomprensible. No hay forma de reducirlo a palabras» (p. 54). El autor quiere superar este misticismo intuicionista, pero no es tan fácil como parece. Inevitablemente el jugador ha de realizar evaluaciones que guíen y den sentido a los movimientos de sus piezas, ¿pero cómo hacerlo si no disponemos de ningún principio regulador objetivo y universalmente aceptado? Es clara la relación e implicaciones que esto tiene con y para la ética. De hecho, lo que las computadoras de ajedrez hacen para evaluar las posiciones es asignar cierto valor cuantitativo a los aspectos relevantes de cada posición; pero, ¿son susceptibles de cuantificación todos los aspectos relevantes del juego? ¿No está esto unido con los problemas que, en torno a la cuantificación, se les han planteado a las teorías utilitaristas de la elección racional? «... el ordenador no evalúa nada más que lo que puede calcular. Ahora bien, ¿es eso evaluar o contar?...» (p. 59). Creo que aquí el autor comparte el punto de vista de uno de los más prestigiosos y estimulantes escritores ajedrecísticos actuales: «Parece que comoquiera que lo miremos, veremos que hay algo más a considerar en nuestras evaluaciones que el material. El problema que tenemos es que no hay forma de asignarle un valor numé-

rico, de modo que tenemos una acusada tendencia a concederle un valor desproporcionado al material, porque podemos contarlos, y subestimar o incluso ignorar otros factores, porque son mucho menos tangibles y no hay forma de contarlos»<sup>3</sup>. Así pues, podemos decir que, en cierta manera, resuenan también en los debates ajedrecísticos las disputas entre utilitarismo, deontologismo y teorías de la virtud.

Más o menos relacionado con estas disputas, nos encontramos con las discusiones en torno al papel que cumplen las reglas o principios generales sobre el juego (del tipo «una torre vale más que un alfil») a la hora de realizar evaluaciones precisas sobre una posición determinada. En relación con un cuento de Poe en el cual se habla de una antigua máquina de ajedrez, el filósofo donostiarra comenta lo siguiente: «Aquello que Poe supone es que el juego de la máquina se reduce a la aplicación de un principio. Así, en singular, cuando puede que sean varios los que gobiernan el juego» (p. 60). Los principios que gobiernan el ajedrez son variados y heterogéneos, por lo que es posible que sean incommensurables y, al igual que sucede con los principios morales, son susceptibles de contradecirse los unos a los otros resultando incompatibles entre sí. Sin embargo, como sucede a diario con los principios morales, inevitablemente hay que tomar una decisión que guíe nuestros movimientos a lo largo de la partida; ¿cómo hacerlo en ausencia de criterios definitivos que resuelvan los conflictos entre los diferentes principios? Obviamente ésta es una de las tareas cruciales a las que debe enfrentarse todo jugador de ajedrez, de ahí la proliferación de libros de ajedrez que enseñan métodos de pensamiento o deliberación<sup>4</sup>.

Leyendo estas páginas llego a la conclusión de que estas ideas pueden relacionarse con ciertos debates en bioética, especialmente en ética asistencial, sobre la

función que las reglas o principios generales (no maleficencia, justicia, autonomía, etc.) pueden y/o deben cumplir a la hora de decidir los cursos de acción en los casos particulares. ¿Existe una jugada que es la mejor entre todas las posibles para cada posición que se da en el tablero? ¿Existe un curso de acción que es el mejor entre todos los posibles para cada caso particular al que debe enfrentarse, por ejemplo, el personal sanitario de un hospital? ¿Son susceptibles de cuantificación todos los aspectos relevantes de los casos particulares? ¿Qué papel pueden y deben jugar, tanto la deliberación como el reconocimiento recíproco del otro, a la hora de decidir los mejores cursos de acción posibles ya sea en una partida de ajedrez o en un dilema moral cotidiano?

Ésta es, a mi juicio, una de las mayores virtudes del libro: partiendo de estimulantes reflexiones filosóficas ligadas al ajedrez uno llega a interrogarse sobre aspectos que, a primera vista, no tienen una relación directa con el juego. Es por eso que el libro es muy recomendable tanto para los filósofos versados en ajedrez como para los que, simplemente, tienen cierta curiosidad sobre el mismo y las posibles conexiones que puedan establecerse entre éste y la filosofía (aunque es muy recomendable tener ciertas nociones avanzadas sobre el juego si se quiere sacar todo el jugo que el libro es capaz de ofrecer).

Mikel Torres Aldave

Universidad del País Vasco/Euskal  
Herriko Unibertsitatea

#### NOTAS

<sup>1</sup> Véase el siguiente volumen, en el cual se recogen artículos relacionados con varias ramas diferentes de la filosofía (lógica, estética, etc.) y sus posibles relaciones con el ajedrez: Hale, B. (ed.), 2008, *Philosophy Looks at Chess*, Chicago, Open Court Publishing Group.

<sup>2</sup> Como ejemplo destacado en castellano véase Raskin, D., 2005, *Metáforas de ajedrez. La mente humana y la inteligencia artificial*, Madrid, La Casa del Ajedrez.

<sup>3</sup> Rowson, J., 2000, *Los siete pecados capitales del ajedrez* (2004), Madrid, La Casa del Ajedrez, p. 134.

<sup>4</sup> Por mencionar un par, aparte del libro de Rowson citado anteriormente: Heisman, D., 2009, *The improving chess thinker*; Newton Highlands, Mongoose Press o Aagaard, J., 2004, *Inside the chess mind*, London, Everyman Chess.

## INTERPRETAR ARGUMENTANDO

MARÍA G. NAVARRO: *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación* (Prólogo de L. Vega) Madrid-México, CSIC/Plaza y Valdés, 2009, 446 pp.

Escribir hoy en día un libro sobre hermenéutica, que tal hermenéutica se refiera a la desarrollada por G. Gadamer en su conocido *Verdad y método* y que se preten-

da añadir algo nuevo a lo mucho escrito sobre el tema parecería, a primera vista, empresa irrealizable. Que ambas pretensiones inspiren la sólida monografía de María G. Navarro —titulada *Interpretar y argumentar*— constituye empresa audaz y arriesgada, plena de coraje innovador, que provoca admiración, curiosidad e interés. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, el libro contiene un

alto componente de originalidad y creatividad, debido a la estratagema metodológica de que se sirve la autora. A saber, una *hermenéutica in obliquo*, estrategia consistente en interpretar a la hermenéutica gadameriana a través del prisma de la *lógica de la argumentación*. Lo cual posibilita explotar productivamente textos en un horizonte diverso al utilizado por el autor de los mismos. Es verdad que tal procedimiento podría dar pie a críticas no carentes de motivo, pero no es menos cierto que la autora podría responder con no menores razones: ¿Acaso no estoy cumpliendo aquel axioma clásico de la interpretación desde Schleiermacher, según el cual la hermenéutica aspira a comprender al autor mejor de cuanto éste se comprendió a sí mismo? <sup>1</sup>.

Una pregunta sobrevuela las densas páginas de *Interpretar y argumentar*: ¿existe una forma lógica de la interpretación?, cuestión que Gadamer no explicita y que, por el contrario, se convierte en obsesión de la autora (p. 420) hasta el pasaje en que la pregunta obtiene respuesta: «así como la comprensión se realiza bajo la forma de alguna interpretación, toda interpretación actualiza alguna forma de razonamiento y de argumentación» (p. 41). De ahí que la monografía se presente como una investigación del modelo de racionalidad propio de la hermenéutica filosófica a la luz de las teorías contemporáneas sobre la argumentación. Lo cual lleva a la autora 1) a exponer concienzudamente la ontología hermenéutica de Gadamer (pp. 39-201); 2) a explorar los rendimientos especulativos de dicha ontología a la luz de las teorías de la argumentación. Del maridaje de ambos factores se obtiene como resultado una *metodología argumentativa de la interpretación*.

En la trastienda de *interpretar y argumentar* palpita la cuestión que ya hace varias décadas Snow etiquetó como *Las*

*dos culturas*, (la *humanista y la científica*) y que reaparece aquí en lo que podríamos llamar *las dos filosofías*: la filosofía continental a la que se asocia la hermenéutica filosófica en línea con el modelo *transcendental* de la filosofía clásica alemana y la filosofía analítica, propia del ámbito cultural anglosajón. Es digno del mayor elogio a este respecto el *irenismo* de la autora y el maridaje que se pretende entre interpretación y argumentación. Maridaje más fecundo, sin duda, que el enfrentamiento entre los dos ámbitos representativos de la filosofía del siglo XX: el espacio anglosajón, asociado a la filosofía analítica y el espacio continental más vinculado a la filosofía hermenéutica. Lo cual implicaría la superación del dualismo epistemológico (p. 24) vigente entre ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu a partir de Dilthey y de los neokantianos Windelband y Rickert. La audacia de la autora la empuja a borrar fronteras. Se trata de superar la *Wissenschaftstheorie* del positivismo y neokantismo (p. 239). De tender un puente entre dos tradiciones filosóficas enemistadas: la centroeuropea y la anglosajona (p. 237), de dos culturas: la continental y la insular (p. 238). Lo cual implica un cambio de tercio en la historia de la hermenéutica, al ejecutarse la faena en un territorio hostil: la tradición analítica anglosajona y sus reformulaciones a partir de la segunda guerra mundial.

Ya el índice del libro nos depara la primera sorpresa: un plan tomado en préstamo del diálogo renacentista, al que se pretende emular (p. 33): *introductio, praeparatio, contentio, propositio y resolutio*. La *praeparatio* presenta la hipótesis de interpretación de la hermenéutica de Gadamer y una exposición de su pensamiento. Hipótesis que sigue un doble criterio: a) externo: qué han dicho al respecto una serie de autores; b) interno: entender la hermenéutica de Gadamer como

una filosofía de principios (p. 418) que serán sometidos a análisis (p. 30) a la manera de introducción a la filosofía del autor citado. Aquí ya se plantea la hipótesis del trabajo: carácter de *principios* de algunos presupuestos gadamerianos, lo cual constituye el *nudo gordiano* de su filosofía (p. 417). La autora enumera cinco de ellos: a) principio de la historicidad de la comprensión; b) principio de la preestructura de la comprensión; c) principio de la historia efectual; d) principio de la estructura especulativa del lenguaje y e) principio de la productividad histórica. Adelantar desde ya un resumen de las diferentes partes del libro servirá de orientación al lector. La *contentio* propone la *quaestio disputata* o controversia: considerar la ontología lingüística gadameriana como problema subyacente a las teorías de la argumentación (p. 418). De ahí la necesidad de formular una metodología argumentativa de la interpretación (p. 418), aplicable incluso a dos casos (pp. 418-419). La *Propositio* tiene *aspiraciones creativas* al analizar el método argumentativo de la interpretación (p. 32) con la intención de «interpretar la hermenéutica filosófica a la luz de la teoría de la argumentación» (p. 51). La *resolutio* hace un balance de los resultados obtenidos. El precedente plan y organización de la materia refleja ya la lógica interna del programa de investigación.

Que la hermenéutica gadameriana sea etiquetable como una filosofía de principios (*Vorverständnisse*, *prejuicios*) (411b), tesis de la autora, queda fuera de duda, sin que por ello pierda vigencia la pregunta de si tales principios sean reducibles a principios lógicos, como exige la homologación entre interpretar y argumentar. Es sabido que a partir del análisis heideggeriano de la *preestructura del comprender*, el concepto de *precomprensión* se convierte en categoría fundamental de la filosofía hermenéutica. Heideg-

ger acuña nuevos términos para expresar el dato originario de la praxis interpretativa: *Vorhabe* (tener previo), *Vorgriff* (concepto previo), *Vorsicht* (visión previa) y que pudiéramos también llamar precategorial o *apriori* hermenéutico. Pero la palabra *prejuicio* choca con las *Luces* de la Ilustración. Con él se vinculaban asuntos tan *al cuore* del siglo XVIII como la crítica histórico-filológica, la emancipación de la razón, la vigencia de la tradición... Con el trasfondo sociopolítico del tránsito del *Ancien regime* al estado liberal. De todo ello resonaban ecos profundos no sólo en el *Que es Ilustración* de Kant sino también en el *Nathan el Sabio* de Lessing. Contra vientos y mareas ilustradas, Gadamer rehabilita purificado el término *prejuicio*. Este no implica apostatar de la razón ilustrada para buscar refugio en las fiducias emotivas del irracionalismo romántico. Los prejuicios están dados con antelación al intérprete quien, desde luego, no dispone de ellos a su antojo. Son *Vorhabe*, dato dado con antelación. Gadamer utiliza un término genérico para nombrarlos: *Vorverständnis* (*Pre-comprensión*). Con el quería significar el *apriori concreto constituyente* de la hermenéutica, su principio elemental (p. 93). A la pre-comprensión se atribuye la acción creadora de sentido por parte del sujeto (p. 106), ejerciendo un papel etiquetable de instancia transcendental. A tal instancia se atribuye el acto fenomenológico por antonomasia: donar sentido (p. 107).

Para Gadamer «la nueva condición transcendental que se le impone al pensar es la de nuestro contingente horizonte histórico» (p. 55). En función de tal principio regulativo la historia se convierte en un «acervo inagotable de sentido» (p. 56). Abordar el tema de la historia implicaba pronunciarse sobre una manera generalizada de enfrentarse a ella: el *historicismo*, con el método por este utiliza-

do, el *positivismo* y con el presupuesto de ambos: reducirla a *objeto*, al modo como las ciencias de la naturaleza tematizan los fenómenos físicos. Ante tal cuestión la hermenéutica gadameriana se enfrentaba a su *to be or not to be*. Gadamer acuña a este propósito una de sus categorías fundamentales: *Wirkungsgeschichte, historia efectual*. El principio de la historia efectual implica que la interpretación de la historia acontece desde la interioridad de la historia misma. No sólo desde la historicidad que somos, dimensión ontológica, sino también desde la dimensión cognitiva: conocemos la historia porque somos historia. El principio de la historia efectual reconoce la dependencia irrefutable de la comprensión respecto al condicionante resultante de la tradición. La historia efectual es *endogámica*. Se auto-despliega a sí misma blindándose tanto del objetivismo como del subjetivismo (p. 176). Aquella genera la situación hermenéutica del intérprete, acotando el horizonte de la interpretación, o con otros términos, la conciencia histórico-efectual aporta la estructura de la acción interpretativa. Ésta, a la manera de *tipo-ideal* weberiano, desempeña una función heurística (p. 151). La interpretación copertenece a la conciencia histórico-efectual (p. 188) en donde ni el intérprete es un sujeto fuera del mundo histórico ni el objeto carece de interpretación en él.

Que la autora quiere llegar más lejos de su detallada exposición de la hermenéutica gadameriana nos lo muestra la *Contentio*. Su audacia la lleva a proponer un *maridaje* racional entre la interpretación y la argumentación, entre la hermenéutica gadameriana y las teorías de la argumentación, desarrolladas en Holanda y en Inglaterra (pp. 211-212). Existen razones para ello: porque ambas comparten un rasgo fundamental, a saber, el mismo modelo de racionalidad (pp. 203-204). Es un interés compartido por el propio de

Gadamer: el problema de la racionalidad, sus límites, principios y controversias, tal como acontece al coincidir la interpretación con procesos argumentativos, de modo que se establezca la relación existente entre hermenéutica y lógica (p. 209). Pues todo argumento encierra una interpretación y toda interpretación un argumentar (p. 227). Tal empresa implicaría una *novedad y originalidad* en la historia de la hermenéutica ya que se transita a un campo no investigado. Se trataría de explicitar lo implícito, de mostrar como la hermenéutica gadameriana aporta los principios y el entramado ontológico de la acción argumentativa (p. 208). Dado que la hermenéutica opera con el concepto de verdad peculiar de las ciencias del espíritu (pp. 226, 230), se trata de explicitar el modus argumentativo de aquella, su peculiar modelo epistémico. Lo cual constituye un enfoque que va más allá de los límites de una lógica formal deductiva e inductiva, encaminándose hacia el conjunto de problemas propios de la hermenéutica (p. 260).

Interpretar y argumentar coinciden en múltiples aspectos. La coherencia es la primera coincidencia entre la interpretación y la argumentación (p. 263). Ambas compartirían también un mismo despliegue de racionalidad (pp. 206-207), aunque se es consciente de que el argumentar de las ciencias humanas es diferente del de las ciencias de la naturaleza (p. 214). Para conducir la empresa a buen puerto la autora aplica una estrategia de aproximación y convergencia entre hermenéutica y argumentación que, por un lado, distancia ambas de sus versiones más convencionales y las sitúa en zonas donde las fronteras se diluyen. Comenzando por los conceptos de certeza y evidencia cuya fundamentación se remite no a la verificación empírica o a la explicación nomológica (*erklären*), sino a la relación entre lo general y lo particular

(p. 215). Con lo cual adquiere protagonismo el concepto de coherencia. Ya representa un avance inesperado el hecho de que la argumentación funcione como *organismo*, una categoría biológica-cultural<sup>2</sup>. Es decir, que sea vida y no se reduzca a reflexión abstracta.

Un concepto clave para aproximar la interpretación y la argumentación es el tipo de razonar denominado *razonamiento abductivo* (pp. 275, 325 ss.). Las interpretaciones remiten, *ad radice*, a la forma lógica abductiva de aquél según la cual se instaura un razonamiento posibilista, con el que una hipótesis explicativa adquiere rango de argumentación. Se distinguen las diferencias entre razonamiento abductivo, deductivo e inductivo<sup>3</sup> y se remarca, siguiendo a Peirce, que la abducción guarda relación con la generación de hipótesis (p. 330). El *irenismo* de la autora, su esfuerzo por pacificar las relaciones entre analíticos y hermenéutas, encuentra en tal forma de argumentar un poderoso auxiliar puesto que *el razonamiento abductivo* incluye elementos *comprensivos*, conectando hermenéutica continental y analítica anglosajona (p. 277). La racionalidad que se instaura, en ese caso, remite a la raíz de la interpretación (p. 278). Tal forma de razonar amplía el concepto de lógica al dar cabida en ésta a la producción de hipótesis explicativas (p. 326). Parecería a primera vista que aplicar el modelo lógico argumental a la hermenéutica se toparía con obstáculos infranqueables para ejercer la controversia y la discrepancia, dado el protagonismo que en tal modelo ejercen los principios. Éstos exigen más adhesión e interpretación que crítica y debate. Pero no es así ya que anda por medio la saludable *skepsis* y la humildad de la razón. Porque el *ars discrepandi* forma parte de la interpretación y de la argumentación cuando se dialoga sobre el carácter fundamental de los principios (p. 300).

Es de remarcar que la concatenación *comprender-interpretar-argumentar* remodela y reorganiza la interioridad del modelo hermenéutico. Lo que la argumentación en este caso trae entre manos es la racionalidad de la hermenéutica. La secuencia gradual que la autora establece: «la interpretación actualiza una comprensión y la argumentación actualiza una interpretación» (p. 35). ¿No arriesga una suerte de reducción lógica» de la hermenéutica, en donde se perderían aquellos elementos pre-categoriales de la misma: *intuición* (Husserl), *vivencia* (Dilthey), *facticidad* (Heidegger), *historia* (Gadamer) a cambio de su formalización lógica mediante la categoría de principio? ¿Qué se gana y qué se pierde con tal remodelación? ¿Que oculta y que muestra la «metodología argumentativa de la interpretación»? (p. 74). ¿Qué distanciamientos exigen las aproximaciones entre ambos? ¿Qué suerte corren aquellas instancias pre-categoriales nombradas con términos como empatía (*Einführung*), vivencia (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*)... ¿Implica un cambio conceptual importante el que las estructuras de la comprensión pasen a ser «principios» de argumentación. En la racionalización lógica de la hermenéutica ¿no acontece una evasión hacia la abstracción, una recaída en doctrina teórica (p. 141). ¿Qué dimensiones del *prejuicio* rebasan la argumentación, saliéndose del cauce de la lógica? A ello parece referirse el excedente no sometido a la mediación histórica (p. 317) de que habla la autora.

De ser la adecuación de la parte al todo lo que garantiza la corrección de la interpretación (p. 121), ¿que tipo de cordón umbilical transmite vida, conciencia, comunicación o facticidad entre los diferentes tramos del proceso argumentativo, de modo que los estadios del argumentar funcionen a la manera de vasos comunicantes de la misma racionalidad? «La

precomprensión condiciona la comprensión de lo singular, el todo a la parte» (p. 232). La precomprensión funciona como instancia regulativa (pp. 239, 246). Pero la precomprensión ¿es reducible a principio lógico, a punto de partida de una argumentación deductiva? (p. 105). ¿Los principios o prejuicios metafísico, lingüístico, religioso, lógico son susceptibles de jerarquización? ¿Cuál sería ésta? ¿No estamos ante un *precategoryal* dado, sea vida, mundo, lenguaje o facticidad, cuyos límites no coinciden con el concepto? ¿En qué relación se encuentran el principio lógico y el prejuicio hermenéutico. A decir verdad resulta fácil encontrar paralelismos, similitudes y funciones similares entre el todo o *Vorverständnis* de la hermenéutica con otros conspicuos personajes de las ontologías tradicionales: ser aristotélico, Dios de la teología, conciencia kantiana, idea hegeliana, *Dasein* heideggeriano... que engendraron una abundante prole de *ismos*. Con riesgos de dogmatización e ideologización (p. 102) como testimonian algunos escoramientos de Vattimo.

Vistas así las cosas, los planteamientos del libro *Interpretar y argumentar* presentan afinidades profundas con lo que M. Weber intentó realizar en su día con su *sociología explicativo-comprensiva* (*erklärende-verstehende Soziologie*), al pretender construir una sociología científica, maridando hermenéutica y método explicativo. Habida cuenta siempre de que en lo que Weber está pensando es en la lógica de las ciencias sociales. Pues bien: también lo que pretende Weber es implantar racionalidad en el ámbito de la interpretación. Una hermenéutica de la sociedad que sitúe a la sociología *in statu scientiae* en la que el espacio epistemológico de la interpretación aparece circunscrito por una precomprensión y unos principios a cuyo valor normativo remiten los enunciados teóricos y las conductas prácticas.

Aquel espacio interpretativo Weber lo denomina *tipo-ideal* por referencia a un valor, que funciona a la manera de instancia heurística y referente de la acción explicativa. La demostración, en este caso, constituye a la interpretación *en estado de ciencia* al transformarse el mundo interpretado en mundo demostrado. Precomprensión, prejuicio y principio, cada uno con sus matices, actúan al modo de postulados, cuya validez, *more kantiano*, proviene de una decisión libre del sujeto autónomo, que con carácter postulatorio construye el espacio epistemológico a interpretar mediante la argumentación. La razón lógica, por tanto, entra en acción no en el primer momento de constitución del campo epistemológico (fase hermenéutica), sino en un segundo momento cuando se trata de explicar con razones el desarrollo de la interpretación (fase argumentativa). Se genera de ese modo un peculiar horizonte de sentido a racionalizar con lógica causal-explicativa en el campo acotado por los principios y a cargo de la argumentación. Por eso se ha podido etiquetar a la sociología explicativo-comprensiva weberiana del liberal M. Weber como *libertas in statu scientiae*<sup>4</sup>. Con otras palabras: poner razón *a posteriori* sobre decisiones libres de carácter económico o político.

La lógica de un *tipo-ideal* de razonamiento en sentido weberiano es interna al espacio epistemológico generado por el interés del conocimiento. La decisión a favor de un valor crea un campo propio de sentido dotado de lógica interna en donde tiene validez la argumentación. Tal operación, sin embargo, conllevaría que el tipo de racionalidad lograda coincidiera con lo que Weber llamaba *razón conforme a resultados* y los Frankfurtianos *razón estratégica o instrumental*. Traslado que podría desembocar en un sustancioso debate sobre el *politeísmo axiológico* de las sociedades democráticas plura-

listas, sobre la racionalidad interna de los modelos políticos y sobre los soportes morales de los mismos. En cualquier caso se mantendría abierta la interpretación del lema *theoria cum praxi*, que preside la monografía, y si el significado de éste reduce el problema no sólo a poner razón *post decisionem* sino *ante decisio-*

*nem*. No sólo dar razón de la coherencia de una praxis elegida sino de las razones que avalaron a una decisión libre, y que por lo mismo, consistió en un ejercicio razonable de la libertad.

José María Gómez-Heras  
Universidad de Salamanca

## NOTAS

<sup>1</sup> Este famoso «criterio hermenéutico» pertenecía al acervo de la reflexión kantiana y postkantiana. De hecho se encuentra en un pasaje de la *Crítica de la razón pura* de M. Kant: A314/B370 (Ed. Weischedel, vol. 4, p. 322) y en J. F. Fichte, *Werke*, VI (Reed. Berlin, W. De Gruyter, 1971). El alcance de tal principio en Schleiermacher remitiría al uso que hace del mismo F. Schlegel en *Athenäum*, vol. 1 (Berlin, 1798) p. 299. Cf. Patsch, H., *Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966) p. 416 y Bollnow, O. F., *Was heisst einen Schriftsteller besser verstehen als er sich selber verstanden hat* en Bollnow, O. F., *Studien zur Hermeneutik I* (München, 1982) pp. 48-83. Contextualización en J. Ma. Ga. Gómez-Heras, *En los orígenes de la hermenéutica romántica* en el monográfico de *Azafea. Revista de Filosofía*, dedicado a la «Actualidad de la Hermenéutica», vol. 5 (2003) 49-50.

<sup>2</sup> Frente a un concepto meramente *explicativo* del lenguaje reaccionaron en el clima prerromántico G.

Hamann (1788), J. G. Herder (1803) y W. von Humboldt (1835) insistiendo en su carácter de *organismo viviente*. Ver Gómez-Heras, J. Ma. Ga., *En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F. D. E. Schleiermacher en Azafea. Revista de Filosofía*, vol. 5 (2003) 39-40.

<sup>3</sup> Siguen esquemas diversos: el deductivo: regla, caso, resultado; el inductivo: caso, resultado, regla; el abductivo: regla, resultado, caso. Es decir: el abductivo infiere hipotéticamente un caso a partir del sostenimiento de una regla y de un resultado observado (p. 329).

<sup>4</sup> Ver Gómez-Heras, J. Ma. Ga., M. Weber: el primado de la libertad en las decisiones humanas y los límites del objetivismo sociológico en *Ética y hermenéutica* (Madrid, B. Nueva, 2000) 263 ss. especialmente 298-305 y *Explicación y comprensión* en *Diccionario de Hermenéutica*, Eds. A. Ortiz-Oses y P. Lanceros (Bilbao, 1997) pp. 177-185.

## LO ESENCIAL DE ARANGUREN

CARLOS GÓMEZ: *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, ed. Trotta, 2011.

No es fácil hacer una antología de la obra de un filósofo. Menos aún de un filósofo de la talla de José Luis Aranguren cuya bibliografía es extensa (5 tomos de *Obras completas*). Una antología obliga a seleccionar textos, recortar capítulos, saltarse párrafos, con el ánimo de resumir el conjunto de la obra, y la selección siempre

puede parecer injusta o insuficiente. Pero precisamente porque la obra de Aranguren es extensa, la selección se agradece y sin duda será de utilidad para aquéllos que no conocieron al autor y se han acostumbrado a los vicios de la época telemática, a los mensajes cortos y a las informaciones sucintas. Lo que ha movido a Carlos Gómez a reunir en un solo volumen lo esencial de Aranguren ha sido esa voluntad de orientar a las generaciones más jóvenes, situando la obra del filósofo



en su contexto y mostrando sus rasgos más prominentes. Lo ha conseguido. Tenemos una antología hecha con cariño, con inteligencia y con devoción.

Situar a Aranguren es señalar sus intereses intelectuales y vitales y mostrar el desarrollo de su pensamiento en el tiempo en que tuvo lugar. Enmarcar la obra en la circunstancia social, académica y política que determinó su sentido. Aranguren llega a la cátedra de Ética y Sociología (así se llamaba entonces) en 1955. Su memoria de cátedra es quizá su libro más conocido, la *Ética*. Como explica de entrada Carlos Gómez, la filosofía española, inexistente hasta comienzos del siglo XX, había cobrado un impulso inédito gracias al esfuerzo de Ortega, de Unamuno, y de un conjunto de nombres que tuvieron prestigio como filósofos e hicieron historia: José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano, Eduardo Nicol, Xavier Zubiri, entre otros. Pero ese impulso inicial dura poco, se trunca con la guerra civil, después de la cual una escolástica trasnochada con fuerza en las facultades de filosofía de las universidades españolas. Aranguren se encuentra con esa Universidad opaca y de espaldas a las corrientes europeas y americanas más novedosas. El estímulo que esa Universidad ofrece a una mente abierta y con anhelos progresistas y de modernidad es nulo. Aún así, Aranguren no se deja llevar por la corriente, procura, por una parte, recoger lo más valioso del pensamiento filosófico que se desarrolló durante la República, y, por otra, estar atento a lo que ocurre en el exterior. Sin salirse del todo de la escolástica, la interpreta dándole un sentido nuevo y tiene en cuenta, al mismo tiempo, a Kierkegaard, Marx, Wittgenstein, Jaspers, Heidegger, Sartre, Max Scheler. Basta echar una ojeada al índice de nombres de la antología para comprobar quiénes fueron los filósofos en que más directamente se inspiró.

Aranguren era y fue siempre católico. Un hombre religioso preocupado e inquieto que no se sintió a gusto en el escenario nacionalcatólico español en el que se educó. En una conferencia pronunciada en 1984, publicada posteriormente por la revista *El Ciervo*, explica con detalle su vinculación a la única «progresia» católica que dio la República, la que capitaneó José Bergamín, con la revista *Cruz y Raya*, «una posibilidad —decía— de ser abierto culturalmente y además católico», una revista hecha por católicos, distinta de *Revista de Occidente* que quiso ser aconfesional. Ese es el clima que atrajo a Aranguren y marcó los derroteros de un pensamiento muy centrado en la ética, pero que no abandonó nunca la preocupación religiosa.

La antología de Carlos Gómez escoge bien los lugares en los que aparecen y se explican los conceptos fundamentales del pensamiento de Aranguren. Por lo que hace a la religión, el concepto clave es la *heterodoxia*. La necesidad y la voluntad de disentir de la religión oficial le lleva al protestantismo, un viraje que, para la época —años 50— era un atrevimiento heroico. De Lutero le atrae su condición de hereje —el «mayor de los herejes» lo llama—, lo cual es, a su juicio, positivo ya que ve en la herejía la única forma de mantener el frescor de una iglesia. Del protestantismo recoge, a su vez, la separación de fe y moral, que permite afirmar que no hay una sola moral cristiana, sino muchas. La heterodoxia es una constante, un eje transversal, en el pensamiento y en la actitud vital de Aranguren quien en varias ocasiones se confiesa como un heterodoxo de todo: heterodoxo de la política, de los partidos, de la izquierda, del marxismo. Sus críticas persistentes a la transición democrática y a los primeros gobiernos socialistas, críticas excesivamente rebeldes para el gusto de algunos, entre los que me cuen-

to, se explican por esa voluntad de mantenerse en la heterodoxia y no conciliarse con nada.

Por lo que hace al pensamiento ético, es importante reparar en la conexión que establece Carlos Gómez al titular el capítulo que incluye los textos de ética como «La ética y la vida moral». Cuando Aranguren escribe lo que en principio fue su memoria de oposiciones, parte de una comprensión escolástica de la ética. Sus mentores son Aristóteles y Santo Tomás, lo que le lleva a entender la ética no como un conjunto de principios formales, sino como «la vida buena». Una vida formada a base de hábitos y de costumbres, que configuran el *ethos* o carácter de las personas, y se expresan en las *mores* de cada época. De Ortega toma la idea de la vida como «quehacer», y de Zubiri la feliz distinción entre una «moral como estructura» y una «moral como contenido». Rehuye, como lo hizo también Aristóteles, la reducción de la ética a un tratado, porque la ética debe manifestarse en la vida. Debe ser *etica utens*, además de *etica docens*. Dicho de otra forma, la moral es una actitud, una manera de estar en el mundo, un esfuerzo activo del hombre por ser justo y bueno. Como buen aristotélico, asimismo, Aranguren no olvida el *pathos*, al que llama «talante», que es la materia prima, la primera naturaleza que se va modulando como carácter, como el «modo de ser logrado». Entiende que el *pathos* y el *ethos* son dos polos que se interfieren mutuamente porque el ser humano es una «inteligencia sintiente», expresión de Zubiri. Una expresión que anticipa, sin que ni Zubiri ni Aranguren llegaran a verlo, la tan traída y llevada «inteligencia emocional» de nuestro tiempo.

Aunque Aranguren cree que la moral debe desvincularse de la religión, al mismo tiempo piensa que la actitud religiosa debe ser un complemento imprescindible

de la moral. «Toda existencia bien compuesta tiene que ser, a la par, religiosa y moral», escribe. Por la actitud religiosa, uno se entrega a Dios; por la actitud moral uno se exige a sí mismo todo lo que puede dar. Por otro lado, aunque la moral o la ética representan una exigencia difícilmente realizable, no tendría sentido una ética que no se incardinara en la política. En *Ética y política*, Aranguren apuesta por la denominada por él «ética de la aliedad», un Estado socialmente justo.

El capítulo dedicado a las obras más políticas de Aranguren lo titula Carlos Gómez: «La política y el oficio del intelectual». *Ética y política* fue el resultado del último curso que Aranguren dio en la Universidad como catedrático. Tras su expulsión de la Universidad, en 1965, su circunstancia cambia. Deja de ser un académico para convertirse en el intelectual propiamente dicho. Un oficio que realiza a conciencia y que él mismo describe como el desempeño de «la conciencia moral de la democracia». Combinando el exilio californiano con una frenética actividad de conferenciante por toda la geografía española e internacional, se hace portavoz de lo que para él es la «actitud política genuinamente moral», una actitud de tensión constante porque es a la vez «vigilante y entusiasta, des-encantada y presta al re-encantamiento, crítica y esperanzada, des-mitificadora y creyente, escéptica y utópica». Al estilo de la mosca cojonera de Sócrates, Aranguren concibe al intelectual como un «parásito», que sólo sirve para fastidiar.

Aranguren consiguió ser un «fastidio» en ese sentido. Desempeñó el oficio de moralista, en la línea de los moralistas clásicos (La Rochefoucault, Gracián, Quevedo) que se ejercitaron en la denuncia de los vicios más flagrantes. No quiso ser un inconformista gratuito, pero sí se negó a ceder a cualquier tipo

de simplificación política, recordando con insistencia que ninguna democracia establecida es una auténtica democracia. En algún momento, dijo querer ser, recordando unos versos de Goethe, un «libertador» para los jóvenes, pero añadiendo de inmediato que «para ser libertador de los demás hay que empezar por uno mismo». Conseguirlo significaba el doble esfuerzo por adaptarse a lo nuevo sin dejar de ser fiel a sus convicciones, empezando por las religiosas, que le acompañaron siempre, pero que rebrotan con especial intensidad e insistencia en sus últimos escritos. En 1994, en el escrito titulado «La religión, hoy», se pregunta cómo hacer frente a la crisis moral moderna, señala el temor de que la confesionalidad católica sea sustituida por confesionalidades seculares que se vayan tejiendo y destejiendo como la tela de Penélope, y acaba abogando por un «cristianismo heterodoxo» que acepte las nuevas fundamentaciones de una

ética civil, sin perder por ello la sensibilidad para el «misterio», que él confesaba no haber perdido nunca.

En la entrevista que le hizo Javier Muguerza en 1993, con la que se cierra la antología de Carlos Gómez, Muguerza se refiere a la fórmula de «texto vivo», que Aranguren había empleado refiriéndose a sí mismo. Una fórmula que recoge la relación antes aludida entre la «moral enseñada» y la «moral vivida». Aranguren comenta que el texto vivo, como el literario, requiere de interpretación. Uno escribe su relato, pero cuando el relato ha concluido, la comprensión de lo que uno ha sido ya no está en manos de uno mismo, sino de los lectores futuros. La antología de Carlos Gómez contribuirá sin duda a desarrollar esa interpretación y a tejer de nuevo el relato que Aranguren plasmó en sus textos.

*Victoria Camps*

Universidad Autónoma de Barcelona