

CRÍTICA DE LIBROS

AUTO-DETERMINACIÓN Y CIUDADANÍA RESPONSABLE EN EL CONCEPTO NÓMADA DE AUTONOMÍA

F. ONCINA, N. MIRAVET, H. VIZCAÍNO (Eds.),
Conceptos nómadas: Auto-determinación,
Valencia, PUV, 2014, 255 pp.

“Nómada” es aquella persona o grupo que no tiene residencia fija, ya que es por elección itinerante. Este hecho no implica la ausencia de un terreno donde habitar particularmente y mucho menos que éste carezca de legitimidad. En ese punto reside la confusión, al asimilar la condición nómada con la ausencia de interés a la hora de identificarse con un solo lugar. Por contra, un nómada se establece alternativamente en distintas regiones y las habita paulatinamente, extrayendo de cada una de ellas una ganancia experiencial revitalizante superior a la de quien por miedo, precaución o desidia no se atreve a mudar. Pero no todos los espacios son adecuados para vivir y mucho menos para ser habitados. Luego habitar un lugar significa ocuparlo con sentido *intensamente*, usarlo con respeto *pausadamente* y quizá abandonarlo para que pueda recuperarse *lentamente* de la huella que en él se ha imprimido.

Aplicado a los conceptos, *nómada* es quien se mueve por los espacios abiertos del pensamiento, incluso los que constituyen la frontera entre dos realidades epistemológicas. Un peregrinaje arriesgado frente a la tendencia esencial que tienen los concep-

tos de fijar y estabilizar la realidad. A la luz del libro que aquí comenzamos a reseñar, ser nómada significa acrecentar la experiencia (*Erfahrung*, término que proviene del verbo *fahren*, cuyo significado alcanza el de viajar, moverse, transitar), aprovechando los distintos lugares, gentes, pensamientos, formas de vivir y entender la realidad que salen a nuestro encuentro cuando vamos con sentido de acá para allá.

A continuación, desplegamos el relato del contenido (nómada) que imbuye el presente volumen compuesto por catorce contribuciones a las que añadimos la presentación de Faustino Oncina, que actúa como baliza orientadora en el proceloso mar de los conceptos que allí emergen. En este sentido, lo primero que hemos de precisar es el esmero con que se ha seleccionado a los autores propios del grupo de investigación sobre “Historia conceptual y crítica de la Modernidad”, al que completan otros tantos especialistas en los contenidos y temáticas que presentan. La explícita intención de Oncina es “romper modestamente con los clanes” (Oncina, p.9) que imperan sobre todo en el ámbito educativo universitario. Un tema, el de la “clanificación”, que retomaremos más adelante. Lamentablemente, a este excelente trabajo no le acompaña en su edición la financiación esperada por parte de unas instituciones que, sin

embargo, van a evaluarlo posteriormente a partir de unos parámetros fijos correspondientes a sus resultados visibles. Podríamos decir que la escasez de medios institucionales para editar y difundir las ideas en nuestro país, nos obliga a ser austeros respecto de lo financiero, hecho que bloquea todo proceso de autodeterminación e impide alcanzar la tan ansiada autonomía.

Por este motivo, adquiere una especial relevancia que el concepto rector de *autodeterminación*, subtítulo de este volumen y su orientador fundamental, experimente una transformación esencial que lo asimile en buena parte de los trabajos y, después de una “deriva epocal” muy selectiva, con el de *autonomía*. Dicha deriva se plantea como un recorrido histórico que desde la antigüedad griega, analizada por J.D. Bares, especifica claramente que las relaciones temáticas entre destino y determinación se juegan en: “la fuerza e importancia de las condiciones externas para la acción” (Bares, p.43). Un hecho que hoy en día todavía se sigue reivindicando, por lo que el momento de la reconciliación entre ambos términos tardará todavía unos siglos en establecerse, como señala G. Pinna: “destino y autodeterminación del sujeto representan la antítesis de fondo en la cual tiende a basarse la distinción entre la tragedia antigua y moderna” (Pinna, p.57). Precisamente *lo trágico* consiste en la asimilación impuesta entre el destino y la necesidad, como sucede en nuestro momento presente con la educación. Uno de los asuntos que más nos acucian.

La coexistencia entre ambos términos; autodeterminación y autonomía, se manifiesta de un modo particular como vinculación de las relaciones entre economía, ide-

ología y educación, donde sobresalen las contribuciones de M.A. Bermejo y J.I. Cruz, quienes desde ópticas históricas distintas, convergen en mostrar una problemática que nos afecta directamente. Atendamos al significado original del término “educación”, que proviene del latino *educere* y significa conceptualmente “nutrir”, pero también “sacar hacia fuera” o “extraer de dentro” lo mejor que tenemos cada uno de nosotros. Completando este significado, se erige el concepto de *pedagogía* que supera la condición de ser un método instrumental para recuperar su auténtico origen etimológico. Paidós era el esclavo que acompañaba físicamente y ayudaba al niño a desempeñar sus tareas educativas. La conjugación de ambos conceptos nos ofrece a través de la Educación la posibilidad de desarrollar un proceso que siempre en comunidad y, por tanto socializados, extraiga lo mejor de nuestro fondo esencial.

Frente a este honesto deseo de extracción se contraponen la concepción elitista tradicional, equiparada con el modelo de instrucción, incluso en el nombre del ministerio que lo acogía y su traducción contemporánea a través del término “excelencia”, principio aplicable a la última reforma educativa aprobada ya discrecionalmente por Decreto Ley. Dicha reforma (universitaria o no) es la constatación de un “fenómeno epocal” que, según el informe PISA (Cruz, p.227), corresponde con las características fundamentales de los jóvenes de nuestro país: la carencia de herramientas conceptuales básicas para conocer, comprender y habérselas con el mundo que les rodea. Asombroso panorama para un país considerado del Primer Mundo. Pero antes de alarmarse, lo primero que hay que tener

en cuenta para interpretar estos datos es quién financia el informe PISA; la OCDE. El objetivo de esta organización supranacional (continuadora del plan Marshall) consiste en certificar el crecimiento económico de los países miembros a través de acciones orientadas a su desarrollo, en especial educativo. El escollo principal que muestran los resultados de este informe consiste en que solo mide las destrezas instrumentales, pero no los valores personales. La ecuanimidad, la honestidad, el compromiso en la consecución de tareas, ni el grado de satisfacción vital o la madurez, son conceptos que reúnen las experiencias profundas de los implicados. El único interés de PISA reside en certificar que los jóvenes saben comprar un billete de metro o calcular cuál es la barra de pan más barata. Habilidades que constituyen experiencias meramente primarias en las que los españoles suspendemos.

El problema es mucho más profundo si tratamos de rediseñar un espacio de educación superior (universitaria o no), donde el panorama conceptual adolece de una esclerosis derivada de su origen. Claro está que la Universidad es una institución que surge en el medioevo como un reflejo de la estructura de la Iglesia Católica (Bermejo, p. 183), cuya organización piramidal, vertical y descendente adopta en su proceso constitutivo. No nos asombremos, pues, de la asimilación entre ambas instituciones, sobre todo cuando la Universidad trate de escindirse de la contaminación ideológica precedente que la ha sustentado durante más de nueve siglos. Democratizar la Universidad o cualquier estrato educativo, es decir, conseguir autonomía y finalmente autodeterminación frente a la injerencia po-

lítica e ideológica del tipo que sea, es una tarea que implica también diseñar un concepto de “ciudadano” –como señala en su brillante estudio V. Flor (p.179 y ss.)– al que aplicar este modelo y proyectarlo. Un ciudadano democrático, con dignidad, descentralizado (sin pretensión etno-nacionalista) dispuesto a crecer por dentro (determinación) y proyectarse hacia fuera (autodeterminación), ese es modelo. Para completar la aseveración precedente, realizaremos un breve recorrido por los hitos más importantes que en este libro relacionan en su “giro epocal”, ciudadanía, autodeterminación y autonomía. En primer lugar, apelamos a los trabajos de M. Kossler y de V. Serrano que, a través de Spinoza y su posición axial, indican un cambio de rumbo en el concepto de determinación medieval en su tránsito a la Modernidad, asimilándolo claramente con el de “libertad” (Kossler, p.51). Una libertad que para V. Serrano se mueve en la esfera de la autodeterminación y: “no es ya más la opción entre dos alternativas previamente dadas, sino la posibilidad literalmente de establecer y de determinar sobre sí de lo que Spinoza llama modo finito” (Serrano, p. 73).

En segundo lugar, el trabajo de A. Lastra plantea un ciudadano que incluso se resiste a plegarse a las imposiciones que la heteronomía determinante y, por tanto ajena a él, ejerce sobre los grupos a los que pertenece (minorías, colectivos). Este fenómeno se muestra vinculando la ciudadanía con la *desobediencia civil* (Lastra, p.93), concepto este último fruto de una visión democratizada de la *summa potestas* o poder absoluto del medioevo.

Este breve recorrido concluye con el análisis de la autodeterminación que G. Rametta

lleva hasta los límites de la responsabilidad (el término *Verantwortung*, implica también un modo de contestar a una pregunta) en Nietzsche, como una interiorización de la *potestas*, resultado de una acción autolimitada, autodeterminada y, por ello, autoasumida como libre (Rametta, p.106).

Si una vez establecido este panorama queremos, por el contrario, un *sujeto* consumista, dependiente psicológicamente, con heteronomía ideológica, (unidimensional como diría Marcuse), clarificado y “excelente”, el diseño educativo se interesará solo en aquellos que por su cuna (clan económico), sus altas capacidades (clan intelectual) o por su esfuerzo continuado (clan gremial), consigan mantenerse efímeramente en la cumbre. Llegados a ese momento, el peso de la edad y la obsolescencia a la que se pliegan todas las ideas, les impedirá asumir la sobrecarga de las responsabilidades que conlleva esta penosa tarea y serán sustituidos por otros que repitan circularmente el mismo proceso. Una idea que los gestores denominan “actualización”. Este tipo de educación condena a los individuos al fracaso y solo se preocupa por el mantenimiento del “sistema” que la dirige. Porque en la actualidad sistema y educación alcanzan una perniciosa sinonimia. Parece, pues, que PISA tiene “prisa” por inocular de nuevo el virus de la instrucción en la educación, característica esta última que se certifica en nuestro presente a través de la muda traslaticia que, en palabras de N. Miravet: “nuestra misma vida cotidiana, exhausta, sometida a ese “tecnoculto de la velocidad de la luz” se vería privada de los plazos necesarios para la reflexión y para la acción responsable” (Miravet, p.139). Frente a este problema, Koselleck nos aclara en *Futuro pasado* que la

ampliación del espacio de experiencia acrecienta el horizonte de expectativas. Esto es, cuando más amplio es mi mundo presente, mayor prognosis poseo para diseñar el futuro. Sin embargo, en nuestro momento actual, el espacio de experiencia esclerótico se encuentra asimilado al horizonte de expectativas al que anula, convirtiéndolo en un muro infranqueable. La inversión del esfuerzo por la recompensa o, por así decirlo, el intercambio del resultado por una expectativa vacía, imposible de cumplir es la tónica dominante en nuestro presente eternizado. Una sociedad que se encuentre sin pasado (porque carece de memoria histórica que lo rescate) y sin futuro o sin referentes, entonces avanzar, mudar, se afrontan como riesgos inasumibles.

A este respecto, es significativo el carácter reactivo de la autodeterminación frente a la autonomía de los últimos cuatro trabajos que reseño. Separados temáticamente reúnen, sin embargo un vínculo que, como señala N. Campillo, establece en el concepto de género el límite para la concepción de una autonomía que implica la escisión del patriarcado tradicional, exclusivo y excluyente especialmente con las mujeres (Campillo, p. 157). Así, también M. Boladeras ubica el límite de la autonomía en la autoafirmación del sujeto frente al problema de la pérdida de su voluntad y del dominio de su cuerpo. La respuesta de Boladeras consiste en anticipar dicho estado de inexorable pérdida concienical, cuando ya no se es dueño de sí mismo y, por tanto heterónimo, dependiente física y jurídicamente, diseñando para ello un documento plenamente volitivo y ético que proyecta las “últimas voluntades” a un futuro sin horizonte que es deudor de la vivencia de un pasado en el que se basa (Boladeras, p. 247).

Precisamente otra vivencia plena, la del cuerpo, circunscrita a la corporalidad, es el tema del que trata el trabajo de K. Trilles. La superación del “mero almacén físico” (Trilles, p.148), convierte al cuerpo en “encarnación” de un compuesto (*Leibkörper*): “el propio ser humano que se despliega en el mundo y que lo siente en su ir hacia él” (Trilles, p.149). Una vivencia que, respecto del Arte, señala J.V. Selma: “invitan al artista a ser más consciente y escéptico con respecto a sus propias expectativas de libertad u originalidad, de relativa autonomía” (Selma, p.127). Una autonomía que como objetivo es difícilmente alcanzable en nuestra sociedad contemporánea.

Ante esta perspectiva, hemos de rescatar todos y cada uno de los estratos que, ol-

vidados en el tiempo y cubiertos por el polvo de las ideologías contaminantes (instrucciones, clanes, ideologías), se encuentran ocultos a nuestra mirada reflexiva. Hagamos un ejercicio de nomadismo conceptual y recorramos cada uno de los hitos históricos y temáticos para que estos nos ofrezcan como resultado, la experiencia de haberlos vivido particularizadamente. El presente libro es su más vívido ejemplo.

José M. Sánchez Fernández
Universidad de Castilla la Mancha

LOS RESTOS DEL ESPÍRITU

ANTONIO VALDECANTOS, *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores*, Barcelona, Herder, 2014, pp. 259.

A pesar de lo que se advierte en el Prólogo de *El saldo del espíritu*, esta obra de Antonio Valdecantos no es un ensayo al uso ni un conjunto de reflexiones filosóficas aunadas por un denominador común relativamente vago, ambiguo, que permita disimular sus costuras. Por el contrario, se trata de un ejercicio crítico, coherente e hilvanado, de las relaciones que hay establecidas entre el capitalismo y el pensamiento. En particular, está dirigido a mostrar, de modo patente, el estado que presentan las instituciones universitarias, el en-

rarecido ambiente cultural del que se nutren las humanidades y el marco estructural que le sirve de soporte ideológico y que se encuentra fielmente representado por el discurso de los valores. En este aspecto, el capitalismo resultaría previsible pero no por ello menos desdichado. La mecánica ya consabida es la que surge de la oposición y mutua dependencia entre la transgresión y la disciplina. Un rostro bifronte que de un lado es *capitalismo lúdico* y, del otro, *capitalismo disciplinario*. Angostado y concretado en palabras, uno de los males de nuestra época sería, aproximadamente, éste: llamamos crisis del capitalismo a lo que no es otra cosa que una gran estafa.

Al hilo de una prosa implacable, en la que se combinan sutilmente párrafos que aflojan la risa con otros que invitan al espasmo, el catedrático de Filosofía de la Universidad Carlos III lleva a cabo demoliciones de falsedades bien asentadas y de tópicos candorosos que se han multiplicado como plagas en el humanismo cotidiano. Así es como, por ejemplo, la «ideología humanística» actual -bien provista de una retórica meliflua- no tiene pudor alguno en afirmar que ella misma se ha vuelto indispensable para asegurar la *salus populi*. Como resultado de ello, proliferan los panegíricos dedicados a los estudios humanísticos mientras que, en realidad, la sociedad del conocimiento lo que oferta es «en el mejor de los casos licor de garrafa y, en el menos benigno, cicuta (de hecho, se trata, con gran probabilidad, de una mezcla de lo uno y de lo otro)» (pág. 15).

Ya en su libro *La clac y el apuntador. Materiales sobre la verdad, la justicia y el tiempo*, Valdecantos había demostrado que lo suyo no es el tiro al pichón ni la práctica moderada de la erística. Las tareas de demolición de lugares comunes que emprende, en aquel libro y en éste, incluyen tanto a los argumentos de los biempensantes como al de los mandarines de la *intelligentzia*. Ambos han abusado y abusan del uso de eufemismos veniales, no siempre tan eficaces como hubiesen pretendido, para disfrazar una muy concreta privatización integral de la vida y presentarla en su versión menos sórdida, es decir, como una creación cultural: una «biocultura».

Sería muy pretencioso por parte de esta glosa intentar ceñir el contenido de las cinco partes que componen *El saldo del espíritu*. La prudencia parece indicar que pue-

de resultar más fructífero resumir algunas de sus tesis con la esperanza puesta en que sirvan de acicate para la lectura completa del ensayo. Se dejarán de tratar, a sabiendas, numerosos y sugerentes aspectos. Otros quedarán marginados como resultado del descuido o de las evidentes incapacidades del propio comentarista.

La primera parte del libro, “El saldo de la ficción”, que es la más extensa, exceptuando la última, se encarga de los filósofos, los intelectuales y el público. Se advierte allí la división de las dos primeras faunas en tres grupos distintos. Empezando por los filósofos, nos encontramos con los extramundanos, los integrados y los académicos. Ha sido consustancial a la propia historia de la filosofía y a la particular manera de relatarla, contar con la inestimable actuación del filósofo que huye del mundo pero sin llegar nunca al gesto definitivo del suicidio. Si la sociedad fuese una casa, el extramundano es el que decidiría observarla desde el jardín o quizá encaramado a algún árbol más o menos cercano. La soledad, la intemperie, pueden terminar por convertirle en un nómada de piel curtida, un proscrito o un exiliado, pero nunca en un salvaje. Siguiendo con esta fútil analogía, el filósofo integrado ocuparía la cocina de la casa. Allí prepararía comidas con la esperanza de que gusten a alguien. Podría dedicarse a la elaboración de alimentos exóticos destinados al paladar exigente de alguna minoría y servidos en dosis de laboratorio, o bien podría inclinarse por la suculencia de los platos de cuchara, esos que resultan muy aprovechables para el lego. El filósofo integrado comulga con el espíritu de la época, sabe “conectar” con su público. Por último, la fauna filosófica se completa con el grupo

de los académicos. Éstos habitan el salón principal de la casa. Allí donde está guardada la cubertería de plata, los muebles añosos que acumulan polvo y los retratos de ancestros. Las paredes, con sus bibliotecas llenas de libros, apenas disimulan las manchas de moho. El salón no puede, desde luego, ser escenario de la felicidad ni de la virtud. Sus ocupantes terminan por volverse locos. Algunos, por ejemplo, se entregan a todo tipo de excentricidades y rarezas mientras que otros, ya de plano, se dedican al whisky o al cognac.

En lo que respecta a los intelectuales, se distingue entre los áulicos, los publicistas y los episódicos. De modo muy esquemático, se podría decir que los primeros trabajan para el poder o para aquellos que ansían hacerse con él, pero como esto no puede ser reconocido sin más, recurren al efugio de poseer una obligación inexcusable que cumplir. Por supuesto, estas obligaciones ineludibles suelen ser también inconfesables. Los segundos, miembros del gremio de los intelectuales publicistas, no se andan con chiquitas puesto que asumen la grandilocuente voz de la conciencia colectiva. Están familiarizados con la denuncia de injusticias, las movilizaciones ciudadanas y la proposición de soluciones a los males sociales. Como príncipes de la mística República de las Letras, encarnan la representación del pueblo y a diferencia de los diputados u otros mandatarios lo hacen de forma más pura, legítima y autorizada. Para terminar, están los intelectuales episódicos. Ante lo inadecuado que puede resultar un intelectual de la vieja guardia adaptándose a las reglas del formato televisivo o de otro medio masivo de comunicación en red, el episódico se desenvuelve con soltura en

debates marcados por la inmediatez e incluso en aquellos que no tienen por objeto temas que sean de su especialidad, le basta con que estén débilmente interrelacionados. De los episódicos se puede decir que amplían desmesuradamente la noción misma de la especialización y hacen propia la idea de que, al final, todo tiene que ver con todo.

Entre los tipos de intelectuales y de filósofos se producen todo tipo de trasvases y metamorfosis pero sería muy osado atribuirles, a unos o a otros, algún grado de culpa o responsabilidad respecto de la poca suerte con que marchan los asuntos humanos. En sus imposturas, simulacros y pequeñas bellaquerías no hay rastro de maldad neroniana. Sin embargo, se podría decir, con Leo Strauss, que tocan la lira mientras Roma arde pero inmediatamente debe excusarseles: no saben que tocan la lira ni tampoco que Roma arde.

Hoy, que está tan de moda hablar de lo que se denomina relato o narrativa, sobre todo entre los fabricantes de políticos o los formadores de la opinión pública, se presta también considerable atención al público. En la obra se vuelve a echar mano de una división tripartita para establecer clases diferenciadas: el público en general, el público discente y el de los consumidores culturales. La primera categoría coincide prácticamente con el conjunto de los miembros de la comunidad política siempre y cuando sean poseedores de la capacidad de juicio, adjetivado con el glamoroso término de *crítico*. La segunda clase se refiere a la juventud que funge de estudiantado o alumnado. Pieza imprescindible del entramado sobre el cual se funda la ficción de la autonomía que aparentemente sólo puede

formarse a base de años de heteronomía. La tercera corresponde con una tribu variopinta, ecléctica de clientes o beneficiarios de los bienes culturales. El acceso a éstos no es algo de lo que habría que jactarse, puesto que se trata del mero ejercicio de un derecho, pero eso sí de uno fundamental. A cada una de las clases de público le corresponde su respectiva ficción, por lo que nos encontramos con la «ficción del público deponente», la «ficción del infante adulto» y la «ficción de la taquilla mágica».

Mirando así las cosas, conviene no pasar por alto ciertos fenómenos acaecidos en esta primera década del nuevo milenio que han producido una quiebra del sistema ficcional. En este sentido, es menester subrayar el rol que vienen desempeñando las benditas TICs (tecnologías de la información y la comunicación) y el proceso de racionalización formal que ha experimentado la esfera docente tanto en sus grados medios como en los superiores. Por otro lado, habría que estar alerta ante la deriva en la que han entrado las Facultades de Filosofía, por citar una entre muchos posibles ejemplos, que son presa «de una blanda retórica humanística que toma el pensamiento como la capacidad de seguir hablando, apagada ya la televisión, de lo que ha dicho el tele-diario» (pág. 67).

La segunda y la tercera parte del libro, intituladas respectivamente “La ideología humanística” y “El imperio de los valores”, reúnen una serie de reflexiones en torno a las defensas de las humanidades que suelen esgrimirse y al engolado lenguaje que se emplea para ello. De un caldo de cultivo proclive a las cursilerías y los discursos embrollados, surgen proclamas que anuncian la utilidad de las humanidades para ha-

cer del individuo un dechado de virtudes. Hasta aquí, nada demasiado grave. El problema es cuando la sonora apología de los valores, de la cultura y el humanismo acallan ciertas cosas perversas de la mercantilización de la vida. En efecto, el uso de un lenguaje edificante oculta un proceso acelerado de destrucción y vaciamiento. Como nos recuerda Valdecantos, Walter Benjamin ya había advertido que *todo documento de cultura también es de barbarie*, pero lo curioso es como en la actualidad esta sentencia parece haber sido invertida. Aciaga consecuencia de ello es que las humanidades se emplean para convertir a las empresas en las auténticas portadoras y garantes de los valores y de las propias humanidades. En este tremendo cacao, los docentes universitarios dedicados a estos menesteres son como muñecos vudú a los que se les paga para servir la mesa con la condición de que no adviertan a los comensales que la sopa ha sido adulterada.

El culto a los valores aparece estrechamente ligado con lo que es el consumo moral y la importante función que cumple el entrecomillado. En este terreno se tiende hacia la respetabilidad y se escribe sobre los valores siempre con tono solemne, siempre dentro de la ley y nunca contra ella. Tal como afirma el autor, «cuándo se habla de valores entre comillas y cuándo se puede prescindir de dicho signo gráfico constituye quizá el objeto principal de decisión en este asunto: para la mayor parte de las personas civilizadas, el altruismo será un valor y el canibalismo solo un «valor». Allí donde se hable de una sociedad sin valores se dará a entender que está próxima a una de caníbales, es decir, a algo que únicamente se podrá llamar sociedad si se diera por bue-

no el *desentrecomillamiento* del término «valor»...» (págs. 102 y 103).

Con Rafael Sánchez Ferlosio, Valdecantos comparte un diagnóstico pesimista sobre el lugar que ocupan los valores en las concepciones hegemónicas más recientes. Éstas han recurrido a aquellos con el objetivo de presentarlos como imprescindibles en cualquier proyecto vital que aspire a ser exitoso. Y como el lenguaje es más que la sangre, se reivindican continuamente las maravillosas opciones que ofrecen los valores para que el *yo* pueda reinventarse, reciclarse, las veces que lo estime necesario. Espacios tales como los de la autonomía, la responsabilidad, la creatividad, la excelencia, la transparencia y un largo etcétera son propicios para que el individuo contemporáneo se sienta rey aunque en ningún momento deje de ser súbdito. Como monaguillos de una religión politeísta, tenemos a nuestro alcance un catálogo bien provisto de valores para elegir y para integrarlos en nuestra propia «escala de valores».

En la parte dedicada a la “Universidad, Tecnocracia y Mercado” se huye del gesto nostálgico, tan usual en un amplio sector de la intelectualidad y la academia vernácula, de echar de menos el pasado. No hay una época pretérita que deba hacerse acreedora de nuestra simpatía o indulgencia. De lo que se trata es de describir el modo particular de infortunio que aflige a nuestras universidades en el tiempo presente y para ello sí que resulta necesario comparar unas calamidades con otras. En el conjunto de las observaciones que integran este capítulo no hay cabida para las componendas, ni las condescendencias. Tampoco se gastan sus páginas en la monserga sobre la universidad como simple nicho mercantil o expres-

sión manifiesta del capitalismo cognitivo. Puede ser obviada, por tanto, la denuncia de la tendencia expansiva y constante del capitalismo hacia el área de producción del saber. Ya es notoriamente sabido que la economía define el aparato de reformas educativas a partir de dos ejes: flexibilidad/precariedad de las condiciones laborales de los sectores implicados y mercantilización/pri-
vatización del sistema.

La original comparación entre la universidad y la anatomía de un ornitorrinco sirve para dar cuenta de las múltiples e incompatibles partes que la componen y la ingente cantidad de funciones públicas y privadas que se espera que cumpla. Interesante resulta la manera en que este capítulo desmonta el prestigio que acompaña a toda formación universitaria que se oferte simultáneamente como «flexible», «dinámica», «activa», «participativa», «apasionante», «divertida», «innovadora». El alcance de estas pretenciosas *señas de identidad*, lejos de ser gratuito, supone el abandono del antediluviano objetivo del conocimiento y su reemplazo por el fomento ciertas destrezas y habilidades. En relación con éstas se trata fundamentalmente de la búsqueda de información y del correcto aprovechamiento de las maravillosas TICs. No produce demasiada sorpresa ni desasosiego constatar como «el abigarrado ornitorrinco de cien pedazos, con sus correspondientes fines rodeados de disfunciones por todas partes, puede reducirse, como cualquier animal normal, a dos grandes rasgos distintivos, a saber, la formación básica, flexible, crítica e integradora por un lado y, por otro, la preparación eficaz para el mercado de trabajo conforme a las necesidades de cada circunstancia y momento» (pág. 162).

Para el final queda una serie de “Diez cartas sobre valores, cultura y capitalismo” que se intercambian dos curiosos personajes: la profesora Margarita Cejador de la Dehesa e Isidoro Bósforo Añastro. Hay que mencionar al humor y a la ironía entre las notas que mejor definirían el estilo que tienen las epístolas. La forma en que se relata el fallido encuentro entre los autores de las cartas no tiene desperdicio.

Al margen de estas consideraciones, *El saldo del espíritu* tiene la capacidad para detectar el ambiente cultural de esta época tar- do modernista y para sumirnos en una estimulante sensación de incomodidad y

perplejidad. ¿Qué traerán las décadas venideras? Como se suele decir, hacer predicciones es fácil, lo difícil es acertarlas. En cualquier caso, llegar como lectores de esta obra a un punto en donde constatamos que no hay salidas o soluciones fáciles ante los lúgubres rasgos que han adquirido ciertas realidades, lejos de hacernos despeñar en el precipicio, puede acrecentar nuestra fuerza. Aunque sepamos que volveremos a ser derrotados no por ello sesgar los esfuerzos que el pensamiento impone.

Gregorio Saravia Méndez
Universidad Carlos III de Madrid

LIBERALISMO SENSATO

ALFONSO GALINDO Y ENRIQUE UJALDÓN, *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Ed. Tecnos, 2014, 290 pp.

¿Hay liberales en España? Un tópico muy socorrido presenta al liberalismo como una ideología triunfante pero hay algunas razones para cuestionar ese tópico. Como es sabido, los debates ideológicos están lastrados por los sentidos de identidad y pertenencia a un grupo más que por un genuino enfrentamiento de ideas. Ser “progresista” o “conservador”, de “izquierdas” o “derechas”, “apocalíptico” o “integrado” no requiere mucha argumentación sino tan solo la exhibición de ciertos principios a modo de marcas de señalización más o menos reconocibles. La pertenencia a esos grupos también está condicionada por la historia del pensamiento y las tradiciones intelectuales

que han surgido de ella. En el caso de la izquierda, la dependencia de la cosmovisión marxista la alejó del liberalismo y siempre se ha negado a desandar ese camino. En el caso de la derecha, su utilización del liberalismo ha sido puramente instrumental en la medida en que la asunción de cierto imaginario liberal le ayudaba en la lucha justamente contra el marxismo. Pero el anclaje del espíritu conservador en una identidad cristiana también le separa del liberalismo mucho más de lo que los conservadores están dispuestos a reconocer. A quienes piensan que el cristianismo está en la base del liberalismo siempre podremos preguntarles si por “libertad” están entendiendo el *liberum arbitrium* o la *libertas*, en el sentido agustino de esos conceptos. Recuérdese que con el libre albedrío sólo se hace el mal mientras que lo que nos convierte en

auténticamente libres es la gracia de Dios. El ser humano no puede estar a solas con su libertad porque no hay “verdadera libertad” sin Dios: “No nos dejes caer en la tentación”. ¿Qué tipo de ideal de autonomía puede esconderse en esa plegaria?

Todos amamos la libertad pero ¿nos la estamos tomando en serio? El *maremagnum* ideológico se complica porque existe una pluralidad de ámbitos en los que tendríamos que demostrar si somos liberales o no. Están la economía, la moral, el derecho, la política o, simplemente, la acción social. Y también hay muchas formas de ser tanto liberal como antiliberal, o de ser liberal o antiliberal simplemente a ratos. Hoy en día, entre esas marcas de identificación de las que hablábamos antes está la ubicación de los individuos dentro de la dialéctica público/privado o su extensión sociedad civil/Estado. “Defender lo público” se supone que es una adecuada “pose” izquierdista mientras que “privatizar” es una paranoia obsesiva de los conservadores. El liberalismo, sin embargo, no tiene que situarnos monotemática y exclusivamente en uno de esos dos polos porque lo que hicieron Locke y los primeros liberales fue precisamente *fundar* la distinción público/privado, distinción que en el siglo XVII era urgente y perentorio aplicar al caso de la religión y a todas sus derivaciones sangrientas. Es la disolución contemporánea de esa dialéctica público/privado lo que nos impide reconocer al liberalismo como un paradigma triunfador. Hannah Arendt lo vio muy bien en 1958 en su clásico libro *La condición humana*¹ cuando constató que el moderno concepto de “lo social” empezaba a dominar y ocupar un espacio que, en Grecia o Roma, estaba perfectamente delimitado: el ámbito del *oikos*, por un lado, y el

de la *polis*, por otro. Para un ateniense, por ejemplo, la expresión “economía política” sería ininteligible y contradictoria. Complémntese esto con otro concepto absolutamente vigente que Arendt intuyó y desarrolló Michel Foucault, la *biopolítica*, y se comprenderá cómo la “sociedad” ha politizado territorios que antiguamente eran estrictamente privados, por no decir incluso íntimos. Quizá entonces nos demos cuenta de que el liberalismo no es tan dominante ni avasallador como se dice habitualmente.

Respondiendo a nuestra primera pregunta podríamos decir que en España sí hay liberales, pero son muy poquitos. Por lo menos, los liberales que *piensan*. Dos de ellos son los autores de este libro: Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón. En su propuesta, el liberalismo no es una ideología con concepciones prefabricadas acerca de la naturaleza humana o el Estado. Tampoco es una pose para ser aceptados en un grupo a base de asumir una serie de tópicos o prejuicios. Su liberalismo es una “cultura”, una forma de estar en el espacio socio-político, es decir, una forma de vida vinculada necesariamente a la praxis integral (moral, economía, derecho...) y ajena a teorías dogmáticas. Por tanto, va más allá de las periclitadas categorías de “izquierda” y “derecha”, inútiles ya como conceptos políticos aunque sigan funcionando a nivel sociológico. Dicha praxis tiene como supuesto principal “la tendencia a privilegiar cierta idea de autonomía personal y, en esta medida, a confiar en las fuerzas espontáneas de la sociedad, minimizando la coacción”². Partiendo de los valores de igualdad, libertad, justicia y memoria, Galindo y Ujaldón no conciben al ser humano como una mónada individualista y angélica, aislada de

su entorno social y de la historia de la que procede, sino como una serie de sujetos que viven existencias sociales conflictivas que deben ser reguladas normativamente por las instituciones, es decir, por el Estado. El Estado no es el enemigo a abatir (como ha sostenido cierto neoliberalismo que Galindo y Ujaldón rechazan, v. *infra*) sino el único instrumento de que disponemos para evitar que se desborden las fuerzas destructivas que anulan la autonomía personal y el orden social, empezando por la fuerza destructiva que puede generar el propio Estado. El Estado no es necesariamente una amenaza a la libertad sino su condición de posibilidad, pero esa libertad, por su parte, genera concepciones plurales del bien. No se trata de optar por dicotomías radicales entre libertad o seguridad, libre mercado o estatismo, comunitarismo o individualismo, etc. sino de dotarnos de marcos jurídicos de referencia que superen esas dicotomías, maximizando lo positivo y minimizando lo negativo de cada extremo. Su liberalismo, empero, no puede ser realizado por un individuo utópico y soñador que ponga la aplicación de su propia idea del bien por encima de cualquier otra, anulando la libertad, sino que el individuo liberal ha de ser irónico, a saber, “[u]n individuo consciente de la falibilidad y contingencia de todo lo humano y que, por ello mismo, jamás demande de los poderes constituidos ni prestaciones interminables ni garantías absolutas, ahorrándose el alto precio que se debe pagar por ello”³.

Lo llaman “tercer liberalismo”. El tercer liberalismo es una propuesta de futuro a la que los autores llegan después de aplicar un método a la vez sincrónico y diacrónico. Con el método diacrónico realizan

en el capítulo 2 no exactamente una historia del liberalismo sino una especie de arqueología de las grandes etapas o hitos de las ideas liberales (y decimos “arqueología” porque en el análisis de Galindo y Ujaldón es bastante utilizado, muy apropiadamente, el famoso curso sobre el nacimiento de la biopolítica de Michel Foucault⁴). Desde sus orígenes británicos en los siglos XVII y XVIII, John Locke y Adam Smith⁵, su materialización en el nacimiento de los Estados Unidos, la eclosión del XIX con Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill hasta su decadencia en la Europa totalitaria de principios del siglo XX, los valores liberales han pasado por muchas fases históricas y conceptuales no siempre coherentes. El renacimiento liberal se produce en siglo XX a partir del cénit del Estado del Bienestar y ahí son autores de obligada referencia, entre otros, Isaiah Berlin, la Escuela Austríaca de Economía (Ludwig Von Mises, Friedrich A. Hayek) y un “anarcocapitalismo”, antiestatista, que los autores rechazan⁶. El capítulo termina con un apartado sobre el liberalismo político en la España decimonónica, con el gran momento de la Constitución de 1812, un liberalismo de raíces fuertemente católicas y que hay que explicar no porque la Trinidad, la Gracia o la resurrección de los muertos tengan algo que ver con los principios liberales sino, más bien, porque ese “catolicismo liberal” sólo se entiende a partir de las peculiaridades históricas, sociales, políticas, así las relaciones de poder, que tradicionalmente ha habido en nuestro país.

Pasamos de lo diacrónico a lo sincrónico en el capítulo 3 (“¿Democracia liberal?”), el más analítico y conceptual del libro. El concepto de “democracia liberal” introdu-

ce de forma decisiva la dialéctica, polaridad o tensión entre el individuo y la comunidad, el *omnes et singulatim* de Foucault. Si la democracia es, como dicen los autores, el “autogobierno del pueblo”⁷, ese pueblo debe existir pero ¿qué es lo que lo/nos constituye? El tema de la unidad política (y, si se quiere, de la soberanía) se convierte en un asunto fundamental porque los seres humanos no somos mónadas aisladas sino animales sociales. Pero también es necesario “armonizar” esa tensión entre, por un lado, los derechos individuales y, por otro lado, el bien común ya que la dialéctica público/privado no es un juego de suma cero. Tan necesaria es la pluralidad de formas de vida como la unidad política. La armonía sólo se puede resolver pragmáticamente, es decir, sin partir de apriorismos o dogmatismos de ingeniería social. En ese sentido, los autores optan por un cemento social basado en la “moral fría” (concepto que toman de Juan Antonio Rivera⁸). Existe una identidad colectiva que se puede articular simbólicamente en torno a los epifenómenos relativamente inocuos pero significativos del cine o el deporte pero esa identidad se fundamenta, como no podía ser de otra forma, en torno al concepto de *ciudadanía* y la igualdad en derechos y deberes de todos los miembros de la comunidad (prescindiendo, por tanto, de mecanismos generadores de identidad y pertenencia estos sí potencialmente destructivos y segregadores, como la etnia, la lengua, el nacimiento, etc.). Es desde esa perspectiva desde la que hay que situarse en los ámbitos de la inmigración o la educación. En cuanto al tema de la participación del individuo en la política, en la vida de la comunidad, Galindo y Ujaldón optan decididamente por una de-

mocracia representativa de partidos, más allá de otros mecanismos procedimentales como el sorteo o la hoy tan sobrevalorada democracia “directa”. Los autores son perfectamente conscientes tanto de los defectos de la democracia de partidos como de la exaltación acrítica de una “sociedad civil” que muchas veces no es otra cosa que la transformación de determinados colectivos particulares (si se nos permite la expresión) en poderes fácticos. Para el liberalismo, la clave de bóveda es siempre el concepto de autonomía individual que respete las formas de vida particulares. La participación en la política es deseable y conveniente pero sólo es una forma de vida más. No es obligatorio “meterse” en política.

Pretender definir el “tercer liberalismo” (a la manera de una ideología o un programa) iría contra el propio espíritu liberal. Después de todo, hemos situado al liberalismo en los dominios de la “cultura” o la “pragmática”, no hay un apriorismo condicionante de la política porque tampoco lo hay de la propia naturaleza humana (o, mejor dicho, “los hombres carecemos de una naturaleza que determine el modo en que hemos de vivir”⁹). También seríamos muy poco liberales si pretendiéramos vivir existencias sin conflictos, lo único que podemos hacer es regular esos conflictos, especialmente los relativos al poder, mediante la normatividad del derecho. No es necesaria ninguna “virtud cívica” sino tan sólo el respeto a la ley. Sin embargo, tampoco estamos hablando de un mero procedimentalismo “habermasiano”. El liberalismo establece marcos o valores de carácter general, el resto es la vida humana: “ser libre es ser posible”¹⁰ (y sólo la seguridad y el orden que

debería garantizar el Estado posibilita esa libertad; sólo se es libre en comunidad). Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón dedican un largo capítulo a explicitar los principios del “tercer liberalismo”. Merece la pena leer ese capítulo, especialmente para no perder la sensatez frente a los discursos políticos contemporáneos tan dominados por la demagogia como en los viejos tiempos ate-nienses. Así, es muestra de sensatez reivindicar el concepto moderno de *sujeto*, finito y falible pero una indudable conquista política inconcebible si no se constituye bajo los conceptos de *libertad y responsabilidad*. Valorar la “igualdad” pero sin sobredimensionarla. La igualdad debe ser jurídica y política pero no económica: el objetivo principal es fomentar la autonomía, no lograr la igualdad material. El tercer liberalismo no renuncia por principio a la justicia redistributiva pero tampoco la considera un a priori. Eso sí, su pretensión pasa por evitar las acumulaciones de poder y constituir un Estado fuerte pero neutral, tan ajeno a los electoralismos como a las presiones de los *lobbies*. Un Estado, por supuesto, laico. Considera al mercado como un motor de creación de riqueza a la vez que una fuente de normatividad. Desea implementar un concepto de justicia como posi-

bilidad y neutralidad, una justicia cuyas exigencias se vehiculan a través del derecho pero que no se identifica necesariamente con él. Y, *last but not least*, hay un lugar fundamental para la historia y la memoria (que no la “memoria histórica”) en la cultura política liberal. Del conocimiento de lo que hemos sido podemos aprender lo que podríamos ser.

La cultura política liberal es una reivindicación de la política, que no puede ser sustituida por la ciencia ni por la “explotocracia”. El libro de Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón termina con una caracterización de los enemigos del liberalismo (a saber, desde los dogmáticos, totalitarios y comunitaristas en todas sus variedades nacionalistas, biologicistas, historicistas y teológicas... hasta las bellas almas anarquistas) y una semblanza del individuo liberal, un individuo ni dogmático ni cínico, ni sentimental ni individualista pero, sobre todo, un individuo irónico. Quizá sea esa la mejor enseñanza de este texto tan necesario en el actual debate político español. Seamos irónicos. Podemos.

José Antonio de la Rubia Guijarro
IES Virgen de la Caridad, Loja (Granada)

NOTAS

¹ V. Hannah Arendt, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona 1993, traducción de Ramón Gil Novales.

² Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón, *La cultura política liberal, Pasado, presente y futuro*, Ed. Tecnos, Madrid 2014, pág. 15.

³ *Ibid.*, pág. 28.

⁴ V. Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Ed. Akal, Madrid 2009. La reflexión sobre “biopolíticas” e “impolíticas” no es algo nuevo en la obra de Alfonso Galindo, v. su libro *Política y mesianismo, Giorgio Agamben*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

⁵ Un autor en el que Enrique Ujaldón es un consumidor especialista, v. su libro *La constitución de la libertad en Adam Smith*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2008.

⁶ Así dicen “no creemos que la distancia entre las instituciones de la *res publica* y el mundo de la vida que puede nombrar el ámbito de la privacidad sea una distancia infinita. Dicho de otro modo: no sólo es que haya una tradición de estatalidad y de publicidad que no debemos, ni podemos, despreciar frívolamente. Es algo más: es que también en los poderes constituidos queda representada la base existencial de una comunidad, sus costumbres, sus formas de identidad, sus expectativas, sus tradiciones. No

esperamos salvación, ni siquiera bienestar, del Estado: pero, en la misma medida, tampoco lo consideramos un despiadado y alienado dios mortal cuya sola presencia constituya una ilegítima violación de una supuesta y previa libertad natural” (op. cit., pág. 89).

⁷ *Ibid.*, pág. 102.

⁸ V. Juan Antonio Rivera, *Menos utopía y más libertad*, Ed. Tusquets, Barcelona 2005.

⁹ *Op. cit.*, pp. 155-156.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 166.

CUANDO FORJAR UN ESTILO YA ES PENSAR

Mercè Rius, *D’Ors, filósofo*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València (PUV), Colección Prismas, 2014.

«El que tiene visión de conjunto es dialéctico; pero el que no, ese no lo es» (*República*, VII).

Léase «filósofo» donde Platón dice «dialéctico» y tendremos una de las razones que justifican el título de este conjunto de estudios de Mercè Rius: *D’Ors, filósofo*. Una frase de Enric Jardí, que Rius recuerda oportunamente, confirma este juicio: «D’Ors lo relacionaba todo».

Pero en la obra orsiana hay otros elementos pertinentes para justificar la inclusión de este autor en la nómina de los filósofos. De la lectura del volumen que ahora aparece se desprende que tan importante como el hecho de *relacionarlo todo* es la naturaleza de los elementos que se relacionan y el lenguaje que se crea para dar cuenta de esa relación (si es que, en el caso que nos ocupa, se puede distinguir entre el aspecto conceptual y el estilístico). En cuanto a *qué cosas o ideas se relacionan*, el lector comprobará que el pensamiento de Eugenio D’Ors incluye una elaboración propia de diversos términos, como «idea», «razón», «inteligencia», «naturaleza», «historia»... En cuanto al estilo, D’Ors forja un lenguaje, muy personal y no menos eficaz

para la comunicación de su discurrir filosófico.

Los estudios reunidos en este libro despliegan toda una presentación del modo en que este talante fundamental se manifiesta en las opiniones de D’Ors sobre diversos temas: la guerra, Europa, la cultura, la religión, los saberes modernos... Por otra parte, los trabajos de Rius nos permiten apreciar cómo el peculiar platonismo orsiano es sensible para «lo efímero» y mantiene vivo el interés por lo concreto y particular. No podía ser de otra forma para un pensador que vive en una época en la que «ya no se puede ignorar la historia o temporalidad constitutiva de todo lo existente». Es decir, que D’Ors es muy griego a su manera pero también es *muy siglo XX*, por usar la expresión de Ortega. Si el intelectualismo y la tendencia a *relacionarlo todo* conectan a D’Ors con algunos de los grandes clásicos (se acaba de mencionar a Platón), la creación de un lenguaje propio, la relevancia del estilo y su reelaboración *figurativa* de conceptos como los de «razón», «inteligencia» e «idea» lo conectan con el pensamiento contemporáneo.

Antecedentes y metodología

Con este libro, Mercè Rius vuelve sobre el tema de un trabajo de hace más de dos dé-

cadás: *La filosofía d'Eugeni d'Ors* (Curial, Barcelona, 1991). ¿Qué novedad aporta el presente volumen con respecto a aquel trabajo anterior? Y sobre todo: ¿qué hay en este libro que no esté en la obra del propio D'Ors? Empezando por esta última cuestión, hay que destacar que Rius describe las afinidades de la obra y el pensamiento orsiano con «otros autores contemporáneos de tradición europea», afinidades cuya explicitación no se le puede exigir al propio D'Ors. Esta es también la principal novedad, según se nos indica, con respecto al primer trabajo de Rius sobre D'Ors: ahora se lee su obra colocándola delante de un telón de fondo más amplio.

También conviene hablar de la aportación de este libro a la tradición de estudio e interpretación de Eugenio D'Ors. Hay que decir que, sin duda, esta serie de estudios se justifica porque dicha tradición aún no se ha desarrollado suficientemente (no, al menos, en el ámbito de los estudios en castellano). En efecto, cuando apareció el anterior libro de Rius sobre el autor, el editor afirmó que, en «tierras castellanas», no había surgido aún «un solvente estudio integral del pensamiento orsiano». Es cierto que contamos con el célebre trabajo de Aranguren *La filosofía de Eugenio D'Ors* (1945). Sobre todo en círculos filosóficos, es casi obligada la mención de esta obra. Pero, como señala Rius, reconocer que este estudio fue «pionero en rigor filosófico» no impide añadir que está realizado «a partir de un material bibliográfico más bien escaso». Y es que, además de la referencia a otros autores con inquietudes e ideas similares, la consideración de la propia obra orsiana en su totalidad se revela como algo fundamental en este conjunto de estudios.

Aunque el trabajo de Rius no desea encuadrarse en el «obsoleto género del tratado», es necesario tener presente la totalidad de la obra del autor para que no pase desapercibido su «esfuerzo sistematizador».

Y bien, ¿qué elementos vertebran dicho esfuerzo? De la mano de Mercè Rius, destacaremos algunos a continuación. Pero antes hay que decir que, dado el carácter de D'Ors y de su obra, es mérito de la autora de estos estudios presentar los mencionados elementos a partir de una serie de acercamientos parciales. Paradójicamente, la idea que del «esfuerzo sistematizador» de D'Ors se hará el lector es el resultado de la serie de estudios *fragmentarios* que se reúnen en este libro. Los capítulos abordan aspectos acotados de la obra orsiana (acotación que puede ser cronológica o bibliográfica), y es el estudio de estos aspectos particulares el que va mostrando diversas variaciones sobre los elementos que a continuación vamos a resaltar.

La razón según D'Ors

De gran audacia resultan las tesis de D'Ors, recogidas por Mercè Rius, con respecto a la pertinencia de la ciencia contemporánea (especialmente de la física) para esta reformulación del concepto de razón y para la consecuente reconsideración de sus relaciones con la historia. D'Ors reflexiona sobre las implicaciones epistemológicas de la física contemporánea, si bien, como advierte Rius, dicha reflexión puede incurrir en un uso poco riguroso e interesado de las teorías científicas. Sea de ello lo que fuere, no deja de ser sugerente y sorprendente que D'Ors reflexione sobre el significado de la entropía, sobre el tiempo y la reversibilidad, sobre el mo-

delo de razón que todo ello reclama, y que lo haga ¡medio siglo antes de que Prigogine y Stengers publicaran *La nueva alianza!* Parece, en cualquier caso, que la recepción orsiana de la física contemporánea (especialmente de la termodinámica) avanza siguiendo su propio plan: no entroniza la historicidad, ni renuncia a la reversibilidad, pues no considera agotada una razón definida por la capacidad de regresar sobre sus pasos, una razón que no está ciega para lo temporal pero que no le concede la última palabra. En efecto, esa última palabra la tiene una razón capaz de construcciones que no se someten a los imperativos de la temporalidad y la irreversibilidad. Ahora bien, como señala Rius oportunamente, D'Ors insiste asimismo en la insuficiencia de la razón, insuficiencia que procede de su índole abstracta. Prefiere la Inteligencia, a la que reconoce una superioridad que «no se mide por la lejanía que mantiene con respecto a lo sensible» y que, por tanto, permite afirmar que el platonismo de D'Ors no choca con el de Aristóteles. La renuncia a alejarse de lo sensible tiene, entre otras, una importante consecuencia: la Inteligencia no se confunde con el sentido común, pero no puede dejar de ser sabiduría práctica. Uno de sus nombres es *seny*.

Una forma de ser autor

Uno de los fenómenos más frecuentes e irritantes de la cultura contemporánea es aquel que alguien denomino «eclipse de la obra por el autor». Para leer y valorar la obra de D'Ors importa, y mucho, dilucidar si esta acusación es pertinente en su caso. Importa porque su trayectoria es, ciertamente, controvertida, tal como ponen de manifiesto los datos biográficos que, en su justa dosis, nos propor-

ciona Mercè Rius. Dicha trayectoria, y más aún que la trayectoria, las controversias suscitadas al respecto de la misma, explican quizá lo que Rius considera un «apresurado y algo excesivo descrédito de D'Ors en Cataluña», que llevó a prescindir de «una figura esencial en múltiples aspectos».

Así que la pregunta planteada en el primer capítulo del libro es de lo más oportuna: «¿por qué no dejar que D'Ors descanse en paz para concentrarnos en sus textos?». Ahora bien, no hay que apresurarse a seguir unilateralmente ese rumbo hermenéutico, ya que el D'Ors glosador es manifestación de un pensamiento pero también, y sobre todo, de una personalidad, de un *Ángel*. En el caso del *Glosador*, el sujeto forma parte de lo que pone por escrito; «la omnipresencia del glosador no permanece en el umbral del discurso sino que ingresa en él».

La angelología y la Ciencia de la Cultura

Del encuentro con el propio ángel surge la *personalidad*. Ese encuentro da paso a (o acaso culmina) la realización de una misión particular, única. Cabe hablar, pues, de la angelología como «teoría de la personalidad». Pero en seguida hay que hacer una advertencia: la cuestión no es psicológica en absoluto. El estudio de Rius nos muestra cómo la personalidad angélica reviste, para D'Ors, un carácter preferentemente intelectual. El encuentro con el Ángel es *contemplación* de una unidad, de una realidad en la que la diversidad no queda anulada, pero que trasciende la mera facticidad de lo concreto y particular, de lo determinado por la temporalidad; lo que se contempla es algo que no se deja reducir a una serie de episodios cronológicos y causalmente relaciona-

dos en una única dirección. De modo similar, las solidaridades culturales no se reducen a influencias ejercidas en una única dirección. En fin, tanto para el individuo como para el pensamiento, lo que la temporalidad presenta como irreversible la visión intelectual lo percibe y lo presenta como reversible.

El encuentro con el Ángel es, pues, el encuentro con la *unidad* de la persona. Pero no deja de ser encuentro: implica desdoblamiento, alteridad, diálogo. De nuevo, la teoría de la personalidad angélica y la *Ciencia de la cultura* son solidarias. Precisamente, el leitmotiv de numerosos fragmentos de *D'Ors, filósofo* es la alusión a lo angélico como sobreconsciencia, la cual es necesariamente de naturaleza cultural.

El Ángel orsiano no se cierra a las relaciones. De ahí el aspecto político de la obra y la misión orsianas. Su «heliomaquia» no es una búsqueda de salvación personal. Pretende aportar luz en la plaza pública. Especialmente, en el espacio cultural y político europeo. Es sólo aparentemente sorprendente el paralelismo, aludido por Rius, entre D'Ors y San Francisco de Sales, con su anhelo de una Unidad Moral de Europa. Ahí se vuelve pertinente, como lo es en la obra de Carl Schmitt, la introducción de un uso muy libre del concepto de lo *católico*. Un uso que no dejaría conformes a muchos que se tienen por tales, por considerarlo desnaturalizado, pero al que hay que dar la bienvenida en aras de una polisemia intelectualmente fecunda y de una benéfica supresión de los derechos exclusivos de propiedad sobre las tradiciones espirituales. En efecto, nos recuerda Rius que D'Ors defendió siempre el «clasicismo» de la Iglesia católica y su misión unificadora o «ecuménica».

Credenciales de filósofo

Pesada carga esta de tener que andar siempre justificando la pertinencia filosófica de diversos autores contemporáneos que han trabajado al sur de los Pirineos. Pero es que, según Rius, persiste la actitud de aquellos que, cuando hay que adjudicar la credencial de filósofo «prefieren pegarla en otras solapas que ellos puedan agarrar». Tarea necesaria, pues.

En el caso de otros autores y obras – pienso en la prosa de Machado o en los ensayos de Rafael Sánchez Ferlosio-, quizá haya que ser cauto y decir que, antes que la adscripción «profesional» del escritor, lo que importa es que hacen aportaciones valiosas, que sus textos son pertinentes en la discusión filosófica. Autores como los mencionados atestiguan que de los temas de la filosofía se ha hablado *de otra forma*, en otros registros, distintos a los que se suelen tener por propios del filósofo en medios académicos. Esos autores confirman que la credencial de «filósofo» se puede colgar de «otras solapas», por usar las palabras de Rius. Ahora bien, en el caso de D'Ors, la lectura de este libro nos conduce a afirmar que, para incluirlo entre los «filósofos», ni siquiera sería necesario ese desplazamiento de la línea de demarcación entre aquellos a los que les corresponde esa credencial y aquellos a los que no les corresponde. Por tanto, el libro lleva a término con solvencia la tarea que su título anuncia.

Juan Antonio Ruescas Juárez
UNED

PROCESO CONSTITUYENTE Y TRANSFORMACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA

PISARELLO, GERARDO: *Procesos constituyentes. Caminos para la ruptura democrática*, Madrid, Trotta, 2014, 183 pp.

A raíz de la crisis financiera que comenzó en septiembre de 2008 muchos de los conceptos básicos que parecían regir la sociedad, la política y la economía se han puesto en cuestionamiento. Como no podía ser de otra forma, la aparición del crack financiero llevó aparejada la crisis de toda una forma de organizar la sociedad. En el caso específico del Estado español, a esa crisis se han sumado innumerables casos de corrupción, un bipartidismo cada vez más replegado sobre sí mismo que no ha dejado de oponerse a diversas transformaciones institucionales profundas, además del desprestigio, tal vez definitivo, de la Monarquía. Por si todo esto no fuera poco, se le ha sumado la apertura del proceso de independencia de Catalunya como la expresión de un ejercicio democrático de elección ciudadana, el cual ha puesto en cuestión la propia concepción del país.

En este contexto, ha resurgido un concepto que parece reunir la necesidad creciente de transformación social, económica y política: *proceso constituyente*. Con este término, lo que se quiere explicar es la necesidad de comenzar un nuevo camino que culmine en un nuevo país a través de la redacción, y aprobación, de una nueva Constitución, de tal forma que la crisis pueda ser superada con la construcción de una nueva sociedad basada en nuevas ideas, nue-

vas concepciones de la economía, más control democrático por parte de la ciudadanía y una forma de Estado más acorde con la voluntad de la mayoría. *Procesos constituyentes* traza la historia de este concepto y explica la necesidad de abrir un proceso de este tipo en los próximos tiempos.

Justo es la necesidad de establecer la naturaleza del concepto lo que late bajo la producción del relato de las diferentes realizaciones históricas de esta idea. Puesto que el contexto español de transformación jurídica pareció cerrarse con la Transición y con las diferentes narraciones que han querido ocultar la evidencia de su crisis, una descripción de dicho concepto es más que necesaria para poder entender por qué, cómo y en qué circunstancias pueden aparecer las condiciones para la creación de un nuevo país. El concepto de “proceso constituyente” queda perfectamente definido por Pisarello del siguiente modo:

“La idea de poder constituyente, de proceso constituyente democrático, surge como un recurso extremo, en el que concurren una serie de circunstancias concretas. En primer lugar, la existencia de una agresión económica, política, cultural, provocada por una estructura de poder determinada. En segundo lugar, la pérdida creciente de legitimidad de quienes encabezan dicha estructura. Por último, la percepción, entre los grupos subalternos, de que dicha situación es injusta e insostenible

y de que es posible emprender con éxito algún tipo de acción colectiva para acabar con ella” (p. 171)

En el contexto español, que es donde desemboca toda la historia que Pisarello hace de los procesos constituyentes, este concepto aparece en toda su radicalidad. Es la aplicación de esta idea a un país en el que la Transición había cerrado ya toda necesidad de cambio social a nivel constitucional lo que le dota de toda su potencia. En definitiva, la aparición de este concepto rompe con un cierto “final de la historia jurídico” por el que los pactos que dieron lugar a la nueva Constitución de 1978 habrían de ser definitivos y no transformables (pp. 14-15).

Para poder entender la dimensión de esta idea, Pisarello construye una historia de las prácticas y los modos en los que ha funcionado el concepto durante la historia, estableciendo los contextos en los que esos procesos pudieron llegar a convertirse en el surgimiento de un nuevo país.

Tras establecer el origen del término en la Antigüedad y en la Edad Media (pp. 21-25), y de mencionar brevemente cómo el poder constituyente siempre se relacionó con la capacidad de una mayoría para imponer un programa político determinado, el relato se centra en el origen mismo de la Modernidad: las revoluciones de finales del siglo XVIII. En este contexto, destacan tres principalmente: la revolución inglesa, (pp. 25-29), la revolución norteamericana (pp. 29-35) y, en especial, la revolución francesa (pp. 36-45). No es exagerado decir que la Modernidad, tal y como ha quedado determinada por los manuales clásicos, comenzó con estos levantamientos sociales.

Dos elementos destacan aquí: por un lado, el hecho de que todo poder constituyente viene precedido de un poder *destituyente*. Aunque Pisarello no hace suficiente énfasis en este punto, lo cierto es que dicho poder de destitución de lo instituido siempre incluye el conflicto, el enfrentamiento. La cuestión de la fuerza, de la violencia, aparece aquí en toda su claridad. Lo que demuestra el relato de las revoluciones que inauguraron la Modernidad es que el poder tradicional nunca fue destruido desde dentro, nunca abandonó su hegemonía por un ejercicio de autorreflexión. La fuerza destituyente fue siempre una fuerza *exterior* que acabó por imponerse después de un conflicto duro y decidido. Por otro lado, esos mismos procesos constituyentes culminaron en la redacción de un texto jurídico básico que tenía que servir para crear las bases de un nuevo país.

El siguiente conjunto de procesos constituyentes que forman una unidad histórica son los que tuvieron lugar desde principios del siglo XX hasta la II Guerra Mundial. De entre ellos, destacan dos especialmente: la revolución rusa (pp. 51-55), con las diferentes constituciones redactadas en los primeros años (1918, 1924 y 1936), la República de Weimar (pp. 56-58) y la República española (pp. 58-65). Se podría decir que estos procesos constituyentes de principios de siglo están más marcados por un conflicto entre clases sociales. Si en las primeras revoluciones burguesas se incluían diferentes clases sociales que se veían representadas de alguna forma en la fuerza revolucionaria desencadenada por la nueva burguesía emergente, en estos casos la burguesía ya aparecía como un poder constituido dispuesto a defender sus privilegios y su posición social.

Lo que sorprende es que un proceso marcado por la ascensión de una clase como resultado de la victoria sobre otra concluya del mismo modo, con la producción de una Constitución. El momento de clausura del proceso a través de una forma jurídica aparece como transversal tanto a las revoluciones burguesas como a las revoluciones proletarias. Esto puede corresponder a dos motivos: el primero es que, tal vez, en su formalidad, una revolución burguesa no se diferencia demasiado de una revolución proletaria en lo que a la constitución de un nuevo poder social se refiere. El segundo motivo puede ser la conceptualización de que la redacción de una Constitución es el momento garantista definitivo, como si la mera redacción de una ley fundamental fuera ya garantía de que el movimiento destituyente se convierte definitivamente en poder constituido. Sin embargo, y en el caso ruso es más claro, la redacción jurídica no supone una instauración *empírica* de un nuevo orden social. De hecho, en el caso de la revolución soviética la Constitución servía como una especie de reflejo invertido de lo que sucedía a nivel social, es decir, como si la aparición de una Constitución fuera la excusa a nivel ideológico para hacer luego justo todo lo contrario.

La efectiva polarización social entre las clases sociales que ya definiera Marx produjo la respuesta a los procesos constituyentes “proletarios”. Principalmente, destacan los procesos de Alemania, Italia y España (pp. 84-88). Frente al triunfo de la revolución de los movimientos de izquierda, se fue gestando una contraofensiva fascista y totalitaria que acabó por destruir cualquier intento de construcción de los con-

tenidos de la filosofía de Marx. Lo que demuestran estos movimientos es que la revolución es un concepto ambivalente que no tiene por qué reflejar la aparición de mejores condiciones de vida. El nacional-socialismo no dejó de ser un movimiento popular que llegó a reunir el poder suficiente para destruir a la débil República de Weimar. Sin duda, Hitler transformó el país por completo en muy poco tiempo. Desde un punto de vista estrictamente conceptual, el nazismo fue un movimiento revolucionario. El problema es que la sociedad que creó estaba basada en el antisemitismo, el asesinato y la guerra continua.

Después de la II Guerra Mundial, se abrieron algunos procesos constituyentes especialmente importantes. Los países implicados en la guerra tuvieron que volver a crearse desde la nada que suponía la destrucción física y humana de sus sociedades. Francia tuvo que sobreponerse al colaboracionismo; EEUU afrontó el *New Deal*; Italia y Portugal tuvieron que sobreponerse a una situación parecida (pp. 67-73). En general, estos procesos están determinados por un hecho que, otra vez, nos sirve para pensar en la posibilidad de un proceso constituyente actual. La mayoría de ellos implicaron la superación de un aparato político que había sido más o menos tolerante con el nazismo y el fascismo. Los nuevos procesos implicaron la superación, y muchas veces la rendición de cuentas, con el antiguo régimen que suponían las cúpulas políticas colaboracionistas.

A los procesos constituyentes tras la guerra le siguió el desarrollo de diferentes fuerzas deconstituyentes que, sin embargo, eran también procesos de constitución de un nuevo país. Tal vez, este sea

el momento más importante para entender nuestro presente. Tras la guerra, el gran acontecimiento político de recuperación de la capacidad constituyente fue Mayo del 68. Pronto, sin embargo, este poder fue contestado por procesos de clausura de esas fuerzas. En los años 80 éstas cristalizaron en la aparición del *neoliberalismo jurídico*. Tanto Thatcher en Reino Unido como Reagan en EEUU abrieron un nuevo panorama de recuperación de los elementos desdemocratizadores que, de alguna forma, reproducían los movimientos anti-izquierdistas anteriores a la II Guerra Mundial (pp. 95-101). El enfoque más o menos social que había impregnado los procesos posteriores al conflicto bélico fue superado por un discurso que veía en el Estado del bienestar y en la intervención de la economía una nueva forma de amenaza a la libertad entendida al modo capitalista: la libertad de explotación propia y ajena.

La aparición del constitucionalismo neoliberal incluye también la aparición del proyecto de la Unión Europea. Pese a que Thatcher y Reagan libraban una guerra por su cuenta en la que el proyecto europeo no parecía una prioridad, lo cierto es que el modo de entender la relación entre la ley jurídica fundamental y el resto de esferas de la sociedad parece ser compartido. Si en los años 80 es en donde comienza a forjarse la necesidad de una unión principalmente económica de los países europeos, no será hasta nuestro contexto actual en el que salgan a la luz sus elementos más conservadores. En el contexto de la crisis definitiva de la Unión Soviética, de triunfo de las políticas neoliberales y de desprestigio internacional de la izquierda, la

Unión Europea aparece como un intento de construir un marco jurídico igualitario de libre circulación de personas y de mercancías (pp. 101-105).

Sin embargo, este proyecto ha funcionado sólo mientras ninguna fuerza exterior, otra vez, se le confrontaba. Mientras el comunismo dejó de tener ningún tipo de influencia a nivel empírico e ideológico, el proyecto neoliberal de la Unión Europea pudo proseguir su camino bajo la excusa filosófica de la República universal de Kant. La aparición de la crisis financiera de 2008 ha hecho aparecer los verdaderos elementos elitistas y centralistas de este proyecto. Uno de los ejemplos definitivos ha sido los diferentes golpes de Estado económicos de los que Pisarello hace una descripción bastante acertada. Tras la aparición de la crisis, la necesidad de estabilizar la economía comunitaria ha hecho que la Unión Europea, a través de la Troika (Banco Central Europeo, Comisión Europea, FMI) haya conseguido la dimisión de dos presidentes del gobierno elegidos tras elecciones representativas (Grecia e Italia).

Toda la historia que Pisarello construye en torno a la idea de “poder constituyente” parece puesta al servicio del estudio del periodo actual de demandas democráticas de cambio de régimen que existen en el Estado español. Inaugurada por la primavera árabe y por el proceso constituyente islandés (pp. 126-133), la historia trazada intenta servir para explicar nuestro contexto. Éste viene marcado por varios elementos: relato de la Transición como un proceso lleno de ambigüedades, peligros y promesas no cumplidas, es decir, un relato lejano de aquel

autocomplaciente que, hasta ahora, ha conseguido triunfar (pp. 135-145); y relato de la redacción de la Constitución y sus límites (pp. 145-151). Estos dos elementos han cristalizado actualmente en ciertos problemas acuciantes que son resultado directo de la construcción de la Transición. Por un lado, ante la crisis de las instituciones, ha aparecido la unión fundamental de los dos partidos políticos principales como una especie de “Partido del orden” en el cual se concentran las fuerzas de resistencia del régimen a cualquier cambio esencial. Por otro, la crisis económica ha revelado, también, la progresiva pérdida de soberanía política, jurídica y económica que ha supuesto la integración europea, siendo un perfecto ejemplo de esto, muy recalado por Pisarello, la reforma exprés del artículo 135 de la Constitución, demostrando así que la reforma constitucional sólo se basada en una cuestión de voluntad política (pp. 156-160).

Ante este panorama, se abre el horizonte de cierta fuerza democrática que pide un nuevo país. Esto no ocurre sólo a nivel del Estado. En Catalunya, de forma mucho más decidida, el proceso de construcción de una nueva comunidad política aparece como un proyecto absolutamente urgente. Estos nuevos impulsos se tienen que enfrentar a varios problemas. Principalmente, tiene que afrontar el tema de las mayorías: aceptar la lógica de la representación democrática implica aceptar también que sólo a

través de una mayoría de la población es posible un proceso constituyente, es decir, es posible abrir la posibilidad de construcción de un nuevo país. Actualmente, si nos fijamos de los porcentajes de representación, las fuerzas que están en contra de esa reforma, es decir, las fuerzas del Partido del orden, son, todavía, mayoría. Podría optarse por impugnar dicha lógica de la representación, de tal forma que los límites de la democracia representativa aparezcan como elementos que juegan exclusivamente a favor del mantenimiento del régimen. En ese caso, el proceso constituyente debería convertirse antes en poder destituyente. Para eso, tiene que afrontar, necesariamente, la cuestión del conflicto: ¿cómo hacer que las fuerzas del régimen constitucional lleguen a abandonar sus posiciones sin que haya un conflicto, es decir, sin que haya un enfrentamiento en el que un poder resulte victorioso frente a otro?

La posibilidad de una espontánea conciencia democrática por parte de los defensores de lo que ya es el antiguo régimen parece más que improbable. Por lo tanto, el poder destituyente tiene que afrontar el problema de la fuerza, de la violencia, del conflicto a través del cual la mayoría de los procesos constituyentes que Pisarello expone se han desarrollado a lo largo de la historia.

Christopher Morales

LAS PREOCUPACIONES DE LOS TÓPICOS WITTGENSTEINIANOS

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS, *Tópicos wittgensteinianos*, México, D.F, Edere, 2014, 289 pp.

En este nuevo libro, que se suma a su ya amplia labor filosófica, Alejandro Tomasini Bassols se concentra en una serie de tópicos que Wittgenstein abordó en su época tractariana, en las *Investigaciones Filosóficas*, o en su fase de transición durante los años treinta. Algunos de estos análisis son extensiones de estudios previos; otros, en cambio, son nuevas facetas de reflexión. En todos ellos, el lector podrá percibir la mirada perspicua que pone al descubierto la originalidad y la riqueza del pensamiento wittgensteiniano.

En las primeras páginas del libro se esclarece el sentido en que es posible hablar de los límites del lenguaje, al tiempo que se denuncia la interpretación que hace de esta afirmación un enigma filosófico insoluble. El enredo conceptual surge cuando asumimos que lo situado al otro lado de estos límites es incognoscible o indecible, una especie de tabú. Pero si entendemos que estas fronteras se establecen dentro del mismo lenguaje para dividir lo significativo, lo que tiene sentido decir, de lo a-significativo, entonces tenemos una interpretación legítima, no filosófica, de la idea de que el lenguaje tiene límites, que no es otra que la idea de que sus reglas delimitan el sentido del sinsentido.

Por otra parte, Tomasini demuestra que las posiciones que Wittgenstein fue adoptando en torno al simbolismo matemático presuponen una concepción del lenguaje, sea la del *Tractatus* o la de las *Investigaciones Filosóficas*, de modo que en el desarrollo de sus reflexiones de filosofía de las matemáticas se puede apreciar el cambio de su paradigma lingüístico. En la teoría pictórica, las proposiciones son retratos de la realidad. Por ello, dice el autor, la pregunta relevante es cómo contribuyen los números a la función pictórica de las proposiciones. Así, las matemáticas nos muestran la lógica del mundo al permitirnos realizar operaciones entre proposiciones.

Muy interesante resulta el análisis que hace Tomasini del texto publicado con el título “Las notas de Wittgenstein para las clases sobre ‘experiencia privada’ y ‘sense-data’”. Él afirma que ya en ese escrito se empieza a delinear la concepción del lenguaje que sustituiría a la del *Tractatus*. En ese texto se llega a la conclusión, que se reforzará más tarde, de que lo interno, la vida mental, es irrelevante para el significado de los términos psicológicos, y que lo esencial es su uso público y compartido. Asimismo, Wittgenstein analiza la forma en que comúnmente se emplea el lenguaje psicológico, lo que adelanta, dice Tomasini, dos ideas que se desarrollarán posteriormente: que las

aseveraciones psicológicas no tienen contenido cognitivo, pues no son descripciones de nada y no requieren ninguna justificación, y que el uso de los verbos psicológicos en primera y tercera persona es asimétrico. La primera formará parte de lo que luego se conocerá como el argumento en contra del lenguaje privado. En estas “notas”, se asoma ya la idea de que en un supuesto lenguaje privado todo lo que al hablante le parezca una aplicación correcta de una regla será, por ese sólo hecho, una aplicación correcta, por lo que no es posible hablar aquí de corrección o incorrección. El autor aplica, con estas conclusiones en mente, la gramática en profundidad del juego del lenguaje de los colores, lo que le sirve para asentar una de las principales tesis del Wittgenstein maduro, a saber, que a la base de todo juego del lenguaje encontramos una concordancia en reacciones y en juicios, sin la cual éstos no serían posibles. En cuanto a los verbos psicológicos, se nos recuerda que cuando los empleamos en primera persona hacemos un tipo de confesión, llamamos la atención sobre nosotros buscando una cierta reacción en nuestros oyentes, pero en ningún caso nos auto-adscribimos algún evento mental o neuronal. Mientras que si le atribuimos, por ejemplo, dolor a una persona, lo que hacemos es describir su conducta dentro de un contexto relevante. Esto último es fundamental, pues sin duda no diríamos, al menos no en circunstancias normales, que a un actor le duele la pierna cuando escenifica que ha sido herido de un disparo.

En torno al tema de la verdad, Tomasini afirma que en el *Tractatus* hay una

aclaración de la lógica de las aseveraciones verdaderas, pues una proposición es verdadera cuando constituye un retrato acorde con la realidad. En cambio, para las *Investigaciones*, lo importante es es-cudriñar el significado del predicado “es verdad”, o sea, preguntarse qué buscan los hablantes al usarlo, qué quieren decir. Y eso es muy diverso, desde ganarse la confianza de una persona hasta pedir su ayuda. Se trata entonces de un predicado con múltiples usos y significados que poseen entre sí parecidos de familia.

Una tarea que se emprende en el libro es mostrar la superioridad de la concepción praxiológica del lenguaje del segundo Wittgenstein, sobre la descriptiva o tradicional que asume el *Tractatus*. Una de las tesis más fuertes de Tomasini es que todo filósofo del lenguaje debe optar, inevitablemente, por alguno de estos dos esquemas, y que, además, todos los pensadores antes y después de Wittgenstein han adoptado el segundo enfoque. Una consecuencia fundamental del paradigma praxiológico es que, al no estar asociado con ninguna forma de vida, el uso filosófico del lenguaje natural resulta vacuo. Dentro de este marco conceptual, la noción filosófica de proposición, propia de una concepción logico-formal-referencial del lenguaje, es sustituida por la de movimiento en el juego del lenguaje, que responde a una visión para la cual el significado de palabras y oraciones está ligado con lo que éstas permiten hacer y decir. Añadiré, brevemente, que la respuesta que se da en el libro a la pregunta de si, en la obra de Wittgenstein, hay, explícita o implícita, una antropología filosófica, está estrechamente vinculada con

la concepción praxiológica del lenguaje, pues se afirma que éste concibió al hombre como un ser fundamentalmente lingüístico y práctico.

Si bien en Wittgenstein hay claramente un cambio de paradigma explicativo, Tomasini hace notar que los dos poseen elementos en común. Una convicción que subyace a ambos esquemas es que la filosofía no produce conocimientos y que sus dificultades son pseudo problemas que surgen de incomprensiones del lenguaje. Ahora bien, para el enfoque praxiológico, dice el autor, la idea de que hay objetos en el mundo independientes de nuestro lenguaje no tiene sentido, idea que es fundamental para el modelo referencial. A fin de resaltar la posición de que no hay una realidad aparte de aquella de la cual hablamos, Tomasini afirma que términos como energía, gravitación universal o inflación no tendrían sentido si no hubiera una teoría física o económica de la cual formarían parte, es decir, si estos conceptos no hubieran sido acuñados dentro de un juego del lenguaje. Esto, nos aclara, no es sostener que el lenguaje crea los objetos, sino que la realidad está conformada por las entidades con las que interactuamos, de las que hablamos o explicamos. Creo que a pesar del propio autor, esta tesis lo acerca a una cierta lectura neokantiana de Kant, más de lo que él estaría dispuesto a admitir.

De las reflexiones de Wittgenstein sobre la ética, Tomasini extrae la conclusión de que ésta es una forma de socialización. Sus términos tienen una doble naturaleza: descriptiva y evaluativa, pues si afirmamos que una acción es buena se espera

de nosotros una justificación. En este contexto, se sostiene que la idea de Dios es, para Wittgenstein, esencialmente moral y se rechaza su tradicional carácter cosmogónico o cosmológico. El concepto de Dios sirve para anclar el rasgo necesario de las obligaciones morales, ya que sólo si reconozco una autoridad superior a mí no me puedo zafar de ellas.

Por último, en el libro se tocan las posibles relaciones entre las filosofías de Quine y Wittgenstein, con respecto a la indeterminación del significado o de la traducción, y la inescrutabilidad de la referencia. El autor sostiene que, a pesar de que a primera vista parece que hay similitudes entre los tratamientos de ambos filósofos de estos temas, se trata sólo de una apariencia. Tomasini señala que Wittgenstein no habla de indeterminación de la traducción sino de las reglas y que, a final de cuentas, la rechaza. Es bien conocido que el filósofo de Viena admite que pueden haber diversas interpretaciones de lo que es seguir una regla; sin embargo, hay una forma de seguirla que ya no es una interpretación, sino que se muestra en la forma en que los usuarios del lenguaje la emplean. Así, las divergencias en la traducción pueden ser resueltas fijándonos en lo que las personas hacen y dicen. De este modo, si los famosos nativos de Quine se comen al conejo después de cazarlo, esto sería base suficiente para traducir “gavagai” como “el nativo se comió un conejo” y no como “el nativo se comió la conejeidad”. Del enfoque wittgensteiniano resulta obvio, dice con razón Tomasini, que la idea de traducción dentro de un mismo idioma es espuria, porque ésta sólo tiene sentido si

asumimos la posibilidad de un lenguaje privado.

El lector encontrará en *Tópicos wittgensteinianos* una serie de estudios detallados y esclarecedores acerca de varios de los principales temas que ocuparon la atención de uno de los filósofos más originales del siglo pasado. Al cerrar el libro nos quedamos con el reto de aceptar la invitación que Tomasini nos extiende

para hacer filosofía como el segundo Wittgenstein quería, sometiendo nuestras concepciones a la prueba del análisis praxiológico del lenguaje.

Mario García Berger
Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

POR UN BUEN ENTENDIMIENTO CON OTRAS ESPECIES ANIMALES

URSULA WOLF, *Ética de la relación entre humanos y animales* (Traducción de Raúl Gabás Pallás), Madrid, Edit. Plaza y Valdés, colección Dilemata, 2014, 239 pp.

Los trabajos de la catedrática alemana de filosofía Ursula Wolf son desde hace años bien conocidos en lengua española, no solo por la traducción de algunos de sus libros y artículos, sino también por sus frecuentes visitas a nuestro país, donde ha participado en diversos congresos y jornadas. De hecho, las clases que impartió durante varias ediciones del Master en *Ciudadanía y Derechos Humanos* de la Universidad de Barcelona fueron el origen de este libro.

Wolf conoce en profundidad la ética aplicada a los animales, pues lleva trabajando en ello desde hace décadas. Ya en 1990 publicó un primer libro sobre la materia, *Das Tier in der Moral*, y desde entonces no ha dejado de investigar. En estos años, además, su posición se ha ido desarrollando. En un principio, Wolf realizó una defensa de la compasión, evocando la fi-

losofía de Schopenhauer. Hoy detenta una posición más compleja, que denomina *multicriterial*. Según argumenta, nuestras relaciones con las diversas especies de animales son tan plurales y diferentes entre sí, y se dan conflictos morales tan variados, que no podemos esperar que un único principio o una sola regla moral puedan guiarnos en todos los casos.

En la obra que aquí reseñamos, la filósofa alemana nos ofrece una síntesis de los principales problemas y debates en ética animal, expuesta con una clara voluntad didáctica. El libro es breve, sintético, y también riguroso y metódico. Hay que agradecerle a la editorial Plaza y Valdés una edición cuidada y un diseño elegante, y especialmente una sugerente portada desde la cual nos interpela un rostro mitad felino y mitad humano.

Ursula Wolf comienza su libro describiendo en la introducción la explotación sistemática de los animales en nuestra sociedad, en especial para la producción de alimentos y para la experimentación científ-

ca. Esta explotación supone un problema ético que la filosofía debe abordar, no solo porque es tarea de la filosofía pensar la injusticia, sino también porque al preguntarnos por nuestras relaciones con las otras especies animales, hallamos una vía para ahondar en lo que significa ser humano. Así mismo, examinar cómo deberíamos tratar a los animales nos ayuda a entender la misma naturaleza y los límites de la ética, que llevaba demasiado tiempo encerrada en un antropocentrismo que pocos pensadores se atrevían a cuestionar. Cuando la ética decide salir de su encierro, encuentra ante sí problemas incómodos y difíciles, pero también un inmenso territorio de investigación y retos filosóficos apasionantes.

Después de un primer capítulo breve dedicado a cuestiones metodológicas, Wolf nos ofrece en un extenso segundo capítulo un mapa de las principales teorías filosóficas que han abordado la cuestión de los animales desde los años 70 hasta nuestros días. Así, para comenzar, expone la ética utilitarista, especialmente representada por Peter Singer, cuyo libro *Liberación Animal* fue en 1975 el texto pionero que generó el debate contemporáneo. Del utilitarismo destaca Wolf la naturalidad con que incluye a los animales en la esfera moral y la fuerza con que denuncia el maltrato de los animales, pero le critica un déficit teórico: que solo concibe al individuo como portador de placer y dolor, sin ser capaz de conceptualizarlo como un fin en sí mismo y un límite para la acción de los demás. Por esta razón, Wolf defiende que necesitamos una ética mejor fundamentada, y recurre al modelo kantiano.

La ética kantiana, basada en la autonomía de los seres racionales, es una

construcción incomparablemente más sólida, pero al dejar fuera de la esfera moral a los seres carentes de razón, no ofrece un buen marco para pensar cuestiones de ética animal. Como al propio Kant le preocupaba el maltrato de los animales, por ejemplo la actitud cruel de algunos granjeros hacia sus animales de trabajo, y sin embargo, su teoría ética no le permitía hablar de deberes humanos hacia los animales, se vio obligado a añadir una construcción auxiliar. Esta construcción consistía en sostener que, al maltratar a los animales, el ser humano no falla en su deber hacia los animales, sino en su deber respecto de la humanidad. La autora señala que esos sentimientos que Kant tenía hacia los animales se convirtieron en una amenaza para su propia teoría de la moral inherente a la razón: “El peligro viene de dos frentes: la explicación de la prohibición de la crueldad remite a sentimientos naturales como la compasión, que no encajan en esta teoría. Y la afirmación de analogías entre la conducta animal y la humana presupone transiciones entre la inteligencia animal y la del hombre, las cuales, en lugar del concepto metafísico de razón, sugieren un graduado concepto empírico de razón.” (p. 59)

Seguidamente, la autora expone como Habermas y Korsgaard han partido de la teoría kantiana para construir sus propias propuestas de ética animal. Mientras que el intento de Habermas no es muy fructífero, a juicio de Wolf, el de Korsgaard resulta más interesante por su defensa de los animales como individuos que tienen una relación subjetiva con su vida, y su idea de que la experiencia del dolor une a humanos y animales en una misma comunidad.

En tercer lugar, la autora aborda las teorías que proponen reconocer derechos a los animales, como serían las de Regan y Nussbaum. Regan fue el principal contrincante de Singer en los años 70 y 80, mientras que Nussbaum ofrece una versión más actual y enriquecida con el enfoque de las capacidades. A diferencia del utilitarismo, estas teorías sí conceptualizan al individuo como un fin en sí mismo, pero Wolf denuncia otros déficits teóricos: el concepto de *valor inherente* en Tom Regan y el concepto de *dignidad de los seres vivos* en Nussbaum, entre otros, no están sólidamente fundamentados. En busca de cimientos más firmes, la autora se acerca entonces, en cuarto lugar, al contractualismo, para comprobar si podría sostener una defensa de los derechos de los animales. Sin embargo, al contractualismo, que se basa en la capacidad de los seres racionales para ponerse de acuerdo acerca de unas normas morales compartidas, le resulta difícil incluir a los animales.

En quinto lugar analiza nuestra pensadora la moral de la compasión, para la cual es sencillo y natural incluir a los animales, como le sucede al utilitarismo, pero que aventaja a éste en profundidad y rigor. La autora evoca las ideas de Schopenhauer, por las que siente admiración, pues el filósofo supo teorizar ese sentimiento empírico de compasión que nos empuja a realizar acciones no egoístas sino altruistas, y que se dirige en cada caso al individuo como fin en sí. Sin embargo, no parece que una teoría basada en la compasión pueda ofrecer un fundamento a los derechos de los animales.

Finalmente, la autora ofrece unas notas breves acerca de la ética de la virtud, que

podría complementar la ética de la compasión, pero que tampoco resuelve satisfactoriamente las dificultades de construir una ética aplicada a los animales. Así pues, a cada una de estas teorías le señala Wolf lúcidamente sus distintos déficits de argumentación y fundamentación, de modo que ninguna de ellas parece suficiente para dar una respuesta firme y sólida a los problemas de ética animal. La autora sostiene además una idea que comparto: “Da la impresión de que a los animales solo les conceden una posición fuerte aquellas concepciones que les atribuyen derechos. Sin embargo, este concepto es menos claro en la ética que en el derecho, donde precisamente no se atribuye a los animales.” (p. 89)

A continuación abandona momentáneamente Wolf la filosofía, para dedicar un capítulo a explorar cómo la protección de los animales se ha introducido en las constituciones de Alemania y Suiza. La autora destaca que cuando los estados alemán y suizo han decidido otorgar rango constitucional a la protección de los animales, no lo han hecho desde la reivindicación de los derechos, que en filosofía representaría la posición más fuerte, sino desde el concepto de dignidad, que no es un concepto central en la discusión filosófica. Nussbaum es una de los pocos filósofos que lo han trabajado, y según Wolf no logra cimentarlo bien. Por tanto, hay una gran diferencia en las herramientas conceptuales con que filósofos y juristas abordan esta cuestión. La pensadora critica el uso que hacen los juristas del concepto de dignidad, puesto que sus orígenes son metafísicos y religiosos, y buena parte de la sociedad ya no comparte los presupuestos que le dan sentido. Además, este término se ha aplicado tradicio-

nalmente al ser humano para diferenciarlo de los animales, por lo que su extensión a éstos no resulta nada obvia y puede generar incompreensión.

En los siguientes capítulos del libro, Wolf articula su posición, consistente en reivindicar derechos morales para los animales. La autora opta por este enfoque porque, como explica citando a Tugendhat, Dworkin y otros, los derechos protegen a los individuos como fines en sí mismos, y evitan que puedan ser sacrificados a la utilidad general. Son, además, una idea intuitiva que la gente comprende con facilidad y que posee fuerza retórica. Para extender los derechos morales de los seres humanos a los animales, Wolf desarrolla una argumentación en la que evita presupuestos metafísicos y religiosos. Nos ofrece buenas razones, rigurosas y profundas, algunas procedentes de Schopenhauer, aunque sin aspirar a una fundamentación absoluta, que tampoco existe para defender los derechos de los seres humanos. La autora no pretende desarrollar una teoría centrada en un único principio moral, sino que opta por un enfoque *multicriterial*.

Una de sus ideas básicas es que resulta razonable incluir en la moral a todos aquellos seres que experimentan un bienestar subjetivo, es decir, que pueden sentir que su vida va mejor o va peor. Lo moralmente relevante no es que los animales tienen experiencias puntuales de placer o dolor, de alegría o miedo, sino que su vida puede ir a mejor o puede ir a peor en conjunto, y los animales perciben ese bienestar global de forma subjetiva. Este bienestar global, percibido subjetivamente por los animales, es el bien que deberían proteger los derechos morales.

La autora estudia brevemente los componentes fundamentales del bienestar de los animales (salud, alimentación, espacio, posibilidad de desarrollar relaciones sociales con sus congéneres...), y analiza qué tipos de uso de los animales (cría industrial para consumo, experimentación...) dañan cada uno de estos componentes. Este análisis la lleva a constatar que los principales usos sistemáticos de los animales que se realizan en nuestra sociedad impiden a los animales vivir en condiciones básicas de bienestar, es decir, no les causan meramente un padecimiento puntual, sino un malestar global extendido en el tiempo.

En el resto del libro, Wolf examina los distintos tipos de relaciones que se dan entre los seres humanos y las diversas especies animales, y es aquí donde mejor muestra la pluralidad y complejidad de la ética aplicada a los animales. La autora ahonda en una multiplicidad de tipos de relaciones y en una gran diversidad de conflictos morales, mostrando cómo se dan situaciones muy diferentes que hay que analizar caso por caso, teniendo en cuenta las características biológicas de cada especie animal afectada y los intereses humanos en juego. La autora estudia las relaciones de amistad que los humanos pueden desarrollar con animales de compañía; la cría de animales domesticados para su uso; y los distintos tipos de relaciones y conflictos con las especies salvajes. De manera específica, Wolf examina prácticas polémicas como la cría intensiva de animales para consumo, la experimentación científica, el toro, la caza, los espectáculos circenses con animales y los parques zoológicos, y denuncia que en todas ellas se violan los derechos de los animales.

Es aquí cuando el libro se hace más interesante, cuando la autora ofrece una serie de planteamientos e ideas fecundos sobre cómo comprender y resolver todo tipo de conflictos que pueden producirse en las relaciones entre humanos y animales, ponderando cómo se ve afectado el bienestar de cada uno. La autora analiza desde el conflicto entre un jardinero y un topo, hasta el caso de un vecino cansado de que las palomas ensucien su balcón. Es aquí donde mejor se aprecia la perspicacia con que Wolf

analiza las situaciones concretas. Debo confesar que, al llegar a este punto, el libro me resulta demasiado breve y sintético: me quedo con ganas de que la autora abordara más casos y les dedicara más espacio para examinarlos con mayor detenimiento, y espero que en el futuro tenga ocasión de hacerlo.

Marta Tafalla

Universidad Autónoma de Barcelona

ACTUALIDAD DE LA TRAGEDIA

SIMON CRITCHLEY, *Tragedia y modernidad*, presentación de Ramón del Castillo, traducción de Daniel López, Santiago Rey y Ramón del Castillo, Madrid, Mínima Trotta, 2014, 78 pp.

A pesar de su diminuto tamaño, este libro esconde en su interior el germen de un libro imaginario de largo aliento, una obsesión que dura ya tres décadas en las que Simon Critchley (1960, Hertfordshire, Inglaterra), titular de la cátedra de Filosofía Hans Jonas en la New School for Social Research de Nueva York, ha estado dándole vueltas a la visión filosófica del mundo que encierra la tragedia. La publicación incluye una ingeniosa presentación a cargo de Ramón del Castillo (profesor titular de la UNED y co-traductor de este volumen), titulada “Un filósofo con mano izquierda”; la conferencia “Filosofía de la tragedia, tragedia de la filosofía” que tuvo lugar en Madrid, en el marco del

Simposio Internacional *Frames of Ethics* en 2012; y la transcripción de una conversación entre Critchley y Toad Kesselman con el título “Tragedia y Modernidad. La lógica del afecto”. Dada la vivacidad y diversa naturaleza de los textos, el lector consigue hacerse enseguida una idea de quién es este singular pensador y prolífico escritor que maneja con humildad una admirable erudición filosófica sin dejar de lado su irreverente sentido del humor. Sobre el cual, por cierto, también ha escrito un tratado (*Sobre el humor*, Cantabria, Qualea Editorial, 2010).

Ahora bien, el sentido del humor de Simon Critchley, como Ramón del Castillo insiste a lo largo de su documentado estudio introductorio, no es algo que haya que tomarse a broma; se trata, por el contrario, de una meditada postura filosófica que le ha costado más de algún disgusto.¹ Para el pensador británico, el humor tiene la ventaja de recordarnos nuestra modesta, limitada y en

ocasiones ridícula condición humana sin necesidad de apelar a una afirmación trágico-heroica de la muerte. En este respecto, el humor pone de manifiesto una inautenticidad más originaria que la pretendida autenticidad prometeica del héroe trágico y nos descubre una nueva dimensión ética de la finitud. Y es precisamente esta dimensión ético-política, que se funda en nuestra debilidad y en nuestra capacidad de ofrecer resistencia a la violencia, la que se propone explorar en su futuro libro sobre la tragedia, *Tragedy's Philosophy*.

La paradójica actualidad de la tragedia que nos plantea el profesor de la New School reside, a nuestro juicio, en lo que ésta tiene de radicalmente intempestivo e inactual, en la imposibilidad de someter la abrumadora dificultad de sus dilemas morales y políticos a la lógica *soft* de la filosofía *New Age* y la literatura de autoayuda; una forma pasiva de nihilismo que califica de “budismo americano” (p. 32). La tragedia adopta en esta conferencia un significativo papel crítico —una manera de tirar del “freno de emergencia”, como diría Walter Benjamin— contra la ideología del presente, obsesionada por la velocidad y la presencia instantánea del futuro inmediato, al enfrentarnos cara a cara con un pasado indomeñable y con una experiencia trágica de la verdad que la filosofía parece haber dejado atrás. A tal efecto, Critchley opta por comprender tanto la tragedia antigua como la moderna en términos de “una experiencia de ambigüedad moral, de complejidad política y de divisibilidad del yo” (p. 30).

Así, frente a la conocida tesis de George Steiner en *The Death of Tragedy* (1961), que aventuró la muerte de la tragedia

ante la indiscutible preeminencia de la cosmovisión judeocristiana, Critchley está convencido de que el nihilismo y la ambigüedad moral que definen nuestra situación ética nos acercan más que nunca a la experiencia trágica. Pues, como ya barruntara Bernard Williams en su libro *Shame and Necessity* (1993), y al que cita en la entrevista, “nos hallamos en una condición ética que no solo se sitúa más allá del cristianismo, sino también más allá de sus legados kantiano y hegeliano. (...) En aspectos importantes, nos parecemos más, respecto de nuestra situación ética, a los seres humanos de la Antigüedad de lo que ningún pueblo occidental se ha parecido a ellos desde entonces” (p. 63). Tras la muerte de Dios, la tragedia ilustraría mejor que cualquier explicación filosófica nuestra incertidumbre moral. Se trataría entonces de obtener una “filosofía de la tragedia” como remedio a “la tragedia de la filosofía”, que tuvo lugar cuando Platón expulsó a los poetas trágicos de la ciudad ideal (*politeia*) en la *República*.

En la estela abierta por Nietzsche, el primer “filósofo trágico”, la recuperación de la experiencia trágica se propone cuestionar la autoridad concedida desde entonces al discurso filosófico: la distancia de la filosofía respecto a la retórica y la sofística, su desconfianza de la representación teatral de la verdad y su interés por regular la afectividad extrema, el exceso de pena y dolor, de la tragedia. Con todo —y a diferencia del pensador alemán—, Critchley introduce en su filosofía de la tragedia lo que podríamos denominar una anomalía ética de corte levinasiano: un gesto *desvirilizador* que impide la idealización heroica de lo trágico a la par que acentúa

nuestra precaria y contradictoria experiencia moral y política. De resultas, la tragedia se nos presenta como un escenario idóneo para diagnosticar los conflictos del presente —entre los que menciona la crisis de la Eurozona o la espiral de violencia desencadenada tras el 11-S—, así como un marco donde hallar alternativas éticas a dilemas antiguos pero no por ello menos actuales.

La desarticulación del paradigma prometeico de lo trágico, como ya nos mostró el autor en *La demanda infinita* (Barcelona, Marbot Ediciones, 2010), pone el acento ético en la vulnerabilidad de nuestra finitud para desmitificar la comprensión heroica de la muerte. Si bien este primer movimiento le llevó a sustituir la sublimación trágica (Lacan) por la sublimación a través del humor (Freud), ahora se aventura a desmontar —en la línea de Peter Szondi— las lecturas filosóficas de lo trágico (Schelling, Hegel, Nietzsche o Heidegger) en busca de una filosofía de la tragedia acorde a nuestra frágil y limitada condición.² En ese sentido, Crichtley invierte el canon filosófico de los tres poetas trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides) y le concede la superioridad a este último. La inadvertida grandeza y modernidad de Eurípides reside en “la autoconciencia del fracaso de las formas trágicas tradicionales y, en particular, el fracaso de restringir la tragedia a un marco humanista de reconciliación” (p. 48). De tal suerte que, al igual que las piezas teatrales de Ibsen nos describen la subjetividad femenina fragmentada en un mundo articulado por vacías y ridículas normas sociales, en las tragedias de Eurípides lo irreconciliable es encarnado por figuras femeninas de gran ca-

rácter y fuerza pasional como Medea, Electra, Fedra, Casandra o Hécuba.³

Además, las obras de Eurípides, convertidas en una lúcida meta-reflexión sobre la práctica teatral, consiguen desvelar el trasfondo de farsa que toda tragedia esconde. Más trágica que la tragedia, la farsa impide alcanzar la reconciliación y la autarquía heroica, y por esto mismo Crichtley insiste en que preserva mejor la dimensión escindida de la experiencia ética. En su reciente libro sobre Hamlet (*Stay, Illusion! The Hamlet Doctrine*, New York, Random House, 2013), escrito junto a su mujer, la psicoanalista Jamieson Webster, vuelve sobre la experiencia ética de la escisión, esta vez entre pensamiento y acción, que aqueja al príncipe de Dinamarca. Pero como es propio de sus libros, el drama de Hamlet se convierte en la excusa perfecta para reflexionar, de forma sorprendentemente heterodoxa, sobre las tensiones no resueltas de nuestro presente o, más bien, deberíamos decir sobre el drama de la modernidad.

Pues, en última instancia, y como suele ser habitual en toda interpretación filosófica de la tragedia, hay en juego una lectura política del presente y un diagnóstico de la modernidad. Respecto a la primera, con la recuperación filosófica de la *theatrokratia*, Crichtley desea pensar hasta el final las consecuencias de una concepción radicalmente democrática —politeísta y teatral— de la verdad y de la representación de la vida moral y política. Lo que nos conduce a su vez a la segunda cuestión: la modernidad de la tragedia que reivindica en su conferencia lleva asimismo implícita una comprensión de la tragedia de la modernidad. ¿Y en qué consiste este drama? En que

la filosofía ha erigido una concepción fuerte —monoteísta y viril— de la Razón, que olvida fácilmente que “todo razonamiento es siempre un proceso de frágil negociación en medio de un mundo irreduciblemente violento” (p. 47), como, por otro

lado, la experiencia trágica no deja de recordarnos.

Rocío Garcés Ferrer
Universidad de Valencia

NOTAS

¹ La discusión más mediática ha sido sin duda la que mantuvo con el filósofo esloveno Slavoj Žižek a raíz de la publicación de su libro *Infinitely Demanding* (London, Verso, 2007). La respuesta de Critchley fue incluida como un capítulo (“Nonviolent Violence”) en *The Faith of the Faithless* (London, Verso, 2012, pp. 207-245), cuya versión castellana aparecerá próximamente en la editorial Trotta. Su peculiar sentido del humor también ha levantado ampollas en los círculos lacanianos y levinasianos. Véanse al respecto las pp. 13-22 y en especial la nota 23, p. 18 de la presentación de Ramón del Castillo.

² El ajuste de cuentas con Lacan, como señala Ramón del Castillo, ya había tenido lugar en su artículo “*Das Ding*, Lacan and Levinas”, incluido en el libro *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought* (London, Verso, 1999). Allí afirma: “Contra Lacan, reivindico la posibilidad de la comedia, porque me temo que la tra-

gedia es una forma de sublimación que corre el riesgo de reducir el trauma de la relación con *Das Ding* y de desfigurar el problema de la finitud. Existe el riesgo de perder de vista la dimensión ética del psicoanálisis a través de esa sumisión al paradigma trágico-heroico” (citado y traducido por R. del Castillo, p. 15). Sobre esta cuestión puede verse también Simon Critchley, “Le traumatisme originel — Levinas avec la psychanalyse”, *Rue Descartes*, nº 19, Collège International de Philosophie/PUF, Paris, 1998, pp. 165-174.

³ Critchley ha reconocido en este punto su deuda con la escritora canadiense Anne Carson, tanto por sus brillantes y arriesgadas traducciones de las tragedias de Eurípides como por la importancia que les concede en ellas a las mujeres. Véase de esta autora *Eros the Bittersweet* (Princeton [NJ], Princeton University Press, 1986) y *Grief Lessons: Four Plays by Euripides* (New York, New York Review Books Classics, 2008).

NORMATIVIDAD EMOCIONAL KANTIANA

ALIX COHEN (ed.), *Kant on emotion and values*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2014.

Uno de los quehaceres más apetecibles a los que con frecuencia se ve abocada la investigación centrada en el pensamiento de Kant consiste en desmontar falsas impresiones sobre este autor, que con el tiempo han ido consolidándose sin proceder a una crítica adecuada. La obra editada por Alix Cohen, actualmente profesora de la Universidad de Edimburgo y una de las ma-

yores especialistas en el análisis del tratamiento de las ciencias humanas en Kant, contiene un esfuerzo colectivo por rehabilitar el lugar y la función del amplio espectro de las emociones en un autor tradicionalmente alineado con la humillación de las inclinaciones y con el ideal moral de una apatía de corte estoico. Desde las inspiradoras páginas introductorias, Cohen arriesga una hipótesis de envergadura, a saber, la configuración de un mismo marco sentimental, a saber, el de los «sentimientos racionales», para dar explicación tanto de un sen-

timiento oriundo de la razón práctica —a decir de Kant—, a saber, del sentimiento de respeto, como del archipiélago semántico con que la filosofía trascendental alude a diversos modos de encontrarse de la propia razón, que se vería dotada así de una dimensión conativa (6). La propuesta de lectura y exploración coordinada por Cohen toma como punto de partida los trabajos desarrollados por una línea de intérpretes que, satisfaciendo el tópico, es mayoritariamente femenina —Christine Korsgaard, Marcia Baron y Nancy Sherman—. Todas ellas abrieron el camino para dilucidar el eje sentimental que en Kant se convierte en necesario colaborador de la vida moral en publicaciones que tienen ya veinte años o incluso los superan. Lamentablemente, razones de espacio han dejado fuera de la compilación el trabajo de la editora, «Feelings in Kant's Metaphysics: The Interests, Needs and Desires of Reason», del que sabe esperar que pronto se ponga al alcance del lector interesado en estas cuestiones, a la luz de las tesis que se avanzan sobre el mismo en la introducción al volumen. Allí se reivindica con acierto la existencia en Kant de una dimensión conativa de la razón —a la que Pauline Kleingeld, entre otros, ha dedicado atención hace años— y de «sentimientos racionales» que resultan instructivos acerca del horizonte de expectativas de las facultades superiores de conocer, favoreciendo la aplicación antropológica de los principios de la moral en Kant y visibilizando el funcionamiento no abstracto de esta teoría de las facultades. Sentimientos como el honor y la búsqueda de la nobleza, funciones como las asignadas al corazón, la disciplina del amor o la complacencia derivada de la contemplación de lo

bello y el temple mixto asociado a la experiencia de lo sublime son un cauce, generalmente poco tratado por los especialistas, para configurar una pedagogía pragmática que favorezca el cultivo de un carácter moral, conduciendo al sujeto a su madurez como ser racional finito. Educación, conocimiento cabal del individuo, sociabilidad, son aspectos de la antropología moral kantiana que los autores reunidos en el volumen se esfuerzan por analizar y articular, proponiendo «una re-interpretación de muchos planteamientos estándar de las obras de Kant» (8). Esa labor coordinada arroja sin duda una imagen menos rigurosa de lo acostumbrado de la moral de Kant, al proyectar luz sobre el eje sentimental que acompaña no sólo al conjunto de la crítica de la razón, sino a su ejecución práctica.

Distinguiremos cuatro grupos principales entre los trabajos reunidos. Comencemos por los que podría considerarse como precursores de la reivindicación del rol de las emociones para comprender cabalmente la teoría moral kantiana, entre los que destacan tres escritos publicados con anterioridad y recuperados expresamente con ocasión de este colectivo. En esta línea, Nancy Sherman distingue entre el orden de los principios que hacen de nosotros agentes racionales y el orden empírico de los motivos que nos permiten concretar en la práctica tales principios, puesto de manifiesto por la antropología moral, argumentando que la exposición de las virtudes morales quedaría desprovista de base en caso de que ambas perspectivas no debieran conjugarse, como efectivamente ocurre, en el modelo de racionalidad práctica defendido por Kant (29-30). Por su parte, Christine Kors-

gaard propone rebajar la tradicional contraposición entre la deontología kantiana y la teleología aristotélica, en la que se aprecia una mera discrepancia de abordaje psicológico, para subrayar que ambos pensadores cifran lo específico de la acción humana en la elección de un fin por su intrínseca bondad, como se advierte al hilo del análisis aristotélico de lo noble. Así pues, la cultura moral del sujeto y la disciplina de su receptividad se convierten para ambos planteamientos en la clave para suscitar la acción moral correcta (59-60), que no puede sino derivarse espontáneamente del sujeto. Precisamente en el proceso configurador de la «madurez moral» (83) hace especial hincapié, de la mano de un personaje de *Orgullo y prejuicio* de Jane Austen —Mr. Darcy— la aportación de Marcia Baron, un estado para el que resulta esencial pertrecharse de actitudes, sentimientos y perspectivas iluminadores sobre uno mismo y los demás. La teoría moral de Kant no instruye en efecto únicamente acerca de formas y principios puros del querer, sino que también comporta indicaciones relevantes a propósito de cómo debe educarse sentimentalmente el ser humano, sin las que los primeros carecerían del necesario vehículo antropológico.

Un trabajo hasta ahora inédito, pero clasificable a mi juicio en este primer grupo, procede de Lara Denis y gira en torno al «amor al honor» [*Ehrliche*], que en la Doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres* Kant asocia al deber para consigo mismo, mirante a la propia perfección moral (AA 06: 420). Denis argumenta a favor de la centralidad de este sentimiento, moralmente fundado, desde el momento en que lo suscita la estima que el ser racional

finito siente hacia sí mismo (202 y 206), con el consiguiente compromiso de no transgredir nunca el estatus elevado que le concede su propia moralidad. Sin abandonar esta primera sección, Jeanine M. Grenberg desarrolla un original y perspicaz ensayo acerca de las precauciones que Kant anima a tomar en relación con la capacidad humana de amar a otros, en una dirección que contrasta con la censura que autores como Harry Frankfurt y Susan Wolff han dirigido a la desatención con que la moral kantiana se relaciona con el ámbito de la emotividad. Grenberg señala oportunamente la conciencia que Kant posee a propósito de las múltiples trampas mediante las que el sujeto manipula de modo egoísta a quien ama, con vistas a incrementar la propia felicidad. «Podemos ser felices al mismo tiempo que admitimos que el amor puro es un ideal que no podemos alcanzar nunca» (222), sería el saldo arrojado por las consideraciones kantianas acerca de esta disposición anímica del ser humano. Nuestros esfuerzos, imperfectos y limitados, para amar a los demás garantizan bienestar bastante más que cuando confiamos en poder alcanzar un amor idealizado.

Un segundo grupo de textos abundan en la utilidad pragmática derivada del conocimiento de las emociones humanas, capaz de orientar al individuo en el trato con los otros y en la transformación del mundo en un espacio simbólico, cuyas claves interpretativas están a nuestro alcance. Wiebke Deimling apunta, de la mano de una escogida selección de pasajes de las Lecciones de antropología y de filosofía moral de Kant, cómo los valores que las emociones comunican al sujeto, a diferencia de lo que ocurre con las meras sensaciones —sentir

calor o ver un color determinado—, y el margen humano para controlarlas, como muestra el que podamos aprender a decidir cuándo permitimos que sentimientos como la alegría y la tristeza nos embarguen, influyen poderosamente en cómo decidimos actuar (122). Por ello, conocer tales resortes se considera un instrumento bien relevante para incrementar la autonomía de nuestras acciones. La emoción se muestra, así, como una escuela antropológica y pragmática de primera importancia. En una línea semejante avanza el trabajo de Pauline Kleingeld, que enfoca la relevancia de las emociones —y de la psicología empírica en general— para disminuir los obstáculos que la consecución de los fines morales encuentra en la naturaleza humana, habida cuenta de que el conocimiento de los sentimientos que se suscitan en nuestro ánimo ofrece estrategias para superar o eliminar buena parte de esos inconvenientes (163). Cobrar conciencia de nuestra identidad emocional aparece en la doctrina kantiana de la virtud como un auténtico deber imperfecto e indirecto, que contribuye a perfeccionar el conocimiento que tenemos de nuestra agencia moral.

Más allá de la consideración de índole pragmática de las emociones, las tres últimas contribuciones del volumen apuestan por esclarecer la relación de estos estados y dinámicas de ánimo con fenómenos muy concretos de la obra estética, moral y política de Kant. Me refiero a ensayos como el que Pablo Muchnik dedica al modo en que el «corazón» arroja luz sobre el desarrollo de —y la apuesta por— la moralidad en el sujeto y, especialmente, sobre la doctrina del mal radical. Muchnik subraya que cuando Kant habla del corazón el re-

ferente no coincide exactamente ni con la intención moral o *Gesinnung* ni con el carácter moral o la propensión del ánimo, sino que se trata de un fenómeno completamente singular, en la medida en que es capaz de establecer una mediación única entre principios universales *a priori*, inspiradores del carácter humano, y su manifestación empírica en las diversas emociones. Por ello, se trata de algo parecido al «eje de la antropología moral kantiana» y del «epicentro del conflicto moral de un agente» (241), toda vez que da nombre al espacio en que se el ser racional finito se debate entre su carácter moral y su destino natural, una lectura que acerca nuevamente a Kant —como ocurría con Korsgaard— a la ética griega clásica, pues el *Herz* kantiano bien podría ponerse en conexión con el *thumós* homérico y aristotélico. Michelle Grier explora, por su parte, la experiencia de lo sublime como medio de reconocimiento del alcance de nuestra racionalidad, lo que produce una elevación inusitada, pero inmediata e involuntaria, de nuestra situación con respecto a la naturaleza y el resto de especies vivas (262), una elevación que no atañe únicamente a la moralidad, sino a todas las facetas de la cultura que permiten al ser humano volverse dueño de su destino. Ser sensible a la razón da lugar, parece decirnos Grier, a modos de sentir muy particulares, de los que por de pronto están desprovistos los animales. Por último, Katrin Flikschuh, una de las especialistas a las que más debemos actualmente por contextualizar la filosofía política de Kant, apuesta por evacuar al cosmopolitismo kantiano de contenido sentimental, de la mano de una cuidadosa crítica de las tesis defendidas hace casi veinte años por Arthur Isak Applbaum.

Destacando la evolución de Kant con respecto a las bases jurídicas —no emocionales— de la configuración de un orden cosmopolita, Flikschuh señala cómo nuestro autor no habría secundado el uso de la fuerza para obligar a los pueblos sin Estado a entrar en la condición jurídica. Por el contrario, destaca algunos textos decisivos en los que Kant muestra su respeto por formas de asociación y participación política que no coinciden con las fórmulas de la tradición europea (281). Cuanto más se institucionaliza el cosmopolitismo —afirma Flikschuh— mayor declive del componente emocional se aprecia en la justificación de la extensión global del derecho, lo que racionaliza y desmotiviza, por así decir, el modo en que se argumenta a su favor.

Un cuarto apartado de trabajos se ocupa de plantear la centralidad de la función de las emociones para la filosofía trascendental, una hipótesis que va ciertamente bastante más allá que la más acostumbrada asociación de lo emocional y sentimental con la antropología moral y pragmática. En ellos se trata más bien de dibujar la silueta y reconocer los límites de una normatividad emocional que nos parece una de las aportaciones más destacables del colectivo. Angeliza Nuzzo se detiene específicamente en la fenomenología del Juicio como una facultad marcadamente sentimental, capaz de sintonizar a quien pronuncia juicios estéticos reflexionantes con una «voz universal» (*KU*, AA 05: 216) que convoca a una suerte de acuerdo trascendental a todos los hablantes. «Trascendentalmente, las emociones son vías subjetivas de conceder sentido a la contingencia; reflexivamente, son vías de expresar la conciencia de nuestra propia contin-

gencia» (102). Con esta formulación impecable, Nuzzo esclarece con total pertinencia la función de gozne que el Juicio muestra en nuestra apertura al mundo, vinculando originariamente el modo en que nos encontramos en y ante él con formas emocionales que nos constituyen y nos dotan de identidad narrativa. Destaca entre tales formas el contenido que experimenta el sujeto ante el reconocimiento subjetivo de la conformidad a fin que las formas objetivas manifiestan con respecto a los conceptos disponibles para pensarlas. Justamente en «los placeres del entendimiento» se detiene Melissa McBay Merritt, ofreciendo una lectura fecunda acerca de la necesidad, a ojos de Kant, de ejercitar la facultad de conocer con vistas a incrementar su salud. De nuevo, Aristóteles se convierte en un socio epistemológico de ciertas derivas de la filosofía trascendental, especialmente a propósito de la teoría del placer y de la consideración de una tendencia afectiva favorable al conocimiento, pues Merritt encuentra en el gusto una experiencia que revela placeres teóricos ya sepultados por la costumbre, pero que en su origen estuvieron ligados al *factum* del conocimiento. Finalmente, el ensayo de Patrick Frierson sistematiza esta perspectiva, al sostener que cabe reconocer en Kant una «normatividad afectiva», que se encarna fundamentalmente en la deducción del gusto como un sentimiento universalmente comunicable, esto es, donde la belleza se convierte en un sentimiento que todo ser humano debería poder experimentar (178). Frierson sostiene que este aspecto del modelo kantiano de racionalidad permite dejar de considerar a las emociones únicamente a la luz de sus componentes cogni-

tivos y volitivos, enfocando su dimensión estética a la par que normativa.

Una nueva ampliación de lo que Kant entiende por razón aparece desplegada ante el lector de este volumen, cuidadosamente editado y dotado de una frescura argumentativa extraordinariamente sugerente. Planteamientos y observaciones fragmentadas encuentran finalmente una adecuada sistematización —y también rehabilitación— en la obra colectiva coordinada por Alix Cohen, obra de combate no sólo

frente a quienes no han valorado suficientemente el alcance de la «ética impura» kantiana, sino también frente a quienes rechazan la combinación de normatividad y emociones, esto es, frente a quienes obvian que los modos de encontrarse de la razón son constitutivos de su propio camino de autoconocimiento.

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense, Madrid

LA ACRÓPOLIS A TIRO DESDE BRANDENBURGO

SALVADOR MAS: *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, Madrid-México DF, Plaza y Valdés, Colección Clásicos Europeos (dirigida por Roberto R. Aramayo), 2014, pp. 508.

Se nos obsequia en este volumen con veinticinco textos fundamentales. Textos hasta la fecha imperdonablemente desconocidos por el público español que constituyen, una vez traducidos junto al excelente estudio también a cargo de su antólogo, Salvador Mas, el mirador e instantánea privilegiada (una que confeccionada con semejante maestría da para abarcar desde 1896 a 1945) en que se retrata el destino particular del pueblo alemán en su lucha interior por librarse de sus propias contradicciones o asimilarlas. Son contradicciones *espirituales*. Pero buscan una solución no por espiritual menos determinante. Es “una actualidad no por sutil menos decisiva, de una relevancia no por difícil de captar menos

real”¹. Es un equilibrio buscado entre fuerzas constructivas y destructivas, entre los *Kulturbegründer* (los que fundan la cultura) y los *Kulturzerstörer* (los que destruyen la cultura), en que la gloria y el Olimpo o el expolio y la ruina dependerían en exclusiva de la interpretación y uso que se le dé a eso que se ha dado en llamar en nuestros días *patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad*². Las preguntas que se han de emprender son tales como: ¿Qué ha de haber en lo humano? ¿Y qué parte de lo humano es *lo específicamente germano*? ¿Y acaso hay una parte de esto humano de la que haya que cuidarse porque no contradiga el ser esencial, el *espíritu* (*Geist*) de lo germano? Esto es, ¿*existe una parte de la generalidad o la universalidad incompatible con el ser esencial y existencia germana, una de la que deba precaverse y respecto de la cual este pueblo deba ejercer de guardián, conservando aquélla otra tras del naufragio cosmopolita?*

Sí, existe y es clara. Aquella respecto de la que se recomienda precaución es la que pueda en alguna medida dificultar la construcción de un Estado fuerte post-Weimar. Esa generación de principios del XX debe “enfrentarse con ‘la situación presente del propio pueblo’, es una generación que rechaza alianzas con un neohumanismo dominado por ‘ideas individualista-liberales y cosmopolita-humanitaristas’” que en nada pueden contribuir a la determinación con que el pueblo alemán debe enfrentar su tarea y destino, ésta del erigir un nuevo Estado³. Las ideas individualistas, los fines y metas no ya propios sino exclusivistas, lo mismo que las ideas humanistas y *cosmopolitas*, hurtan para lo privado lo que se le debe a la tarea colectiva en el 34. Y esto es motivo de disputa bajo legalidad prescriptiva. Hay un debe y un deber. La *Kultur* debe legitimarse en la comunidad. No hace el trayecto gratis. Esas literaturas deben presentar su carta de legitimidad para salvarse de la hoguera. Todo lo sutil, lo liviano de los esfuerzos intelectuales de amplio alcance debe justificarse. No puede quedar en lo vano. Debe vencer la contradicción o desaparecer entre las llamas. ¿*Ciencias de la Antigüedad*? Claro que sí, pero esta investigación debe ser funcional. No habrá literatura, no habrá *Philologie* que no sea subversiva.

Lo que nos presenta el exhaustivo trabajo de Salvador Mas son las diversas estrategias de legitimación que los estudios llamados clásicos tuvieron que presentar como coartada. No sólo eso. Nos muestra la fascinación que despertaron una vez acrisolados ante aquéllos que debían santificarlos. Se nos presenta primero esa relación de chantaje utilitario ‘real’ ante la diletan-

cia y su espíritu blando. Ésa es la relación de la Alemania pre- y nazi con el Mundo Clásico en los años previos a la guerra. Werner Jaeger es el punto de inflexión en el acomodo a esta estrategia. Donde Burckhardt había revivido allá en el XIX una Grecia y una Roma ideales, fantasmagorías prístinas alucinadas para delicia del escolar, la ciencia filológica inmediatamente posterior, positiva al fin, encontró en Wilamowitz un primer equilibrio entre el optimismo erudito y la pericia profesional de las nuevas técnicas para la disciplina. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf es ‘*príncipe de los filólogos*’. Pero Nietzsche acababa de llegar a escena y miraba sin recato allá dentro de la sima pítica. Más profundo que Wilamowitz. La *Zukunftsphilologie*, la filología del futuro, es en cierto modo profética. Es aquella que puede volver a realizarse como institución de las necesidades presentes, y, los filólogos, los filósofos, hasta los historiadores, deben arrimar igualmente el hombro en este común esfuerzo. La Filología no puede permitirse más el ejercicio en el vacío, ni en el gabinete, ni en las alturas uránicas, *tiene la elevada obligación de rendir cuentas* aquí y ahora. Nada de lujos. Pues el pueblo alemán –bueno, el nacionalsocialista al menos– necesitaba de una filología trasfundida de espíritu, vital, para el impulso primero de constitución de un Estado. Un impulso sin lujos medido y ‘*economizado*’, vuelto hacia la propia casa (*oikonomía*). “Sobran florituras histórico-filológicas cuando están en juego cuestiones verdaderamente decisivas”⁴. Contra el filisteo, el acercamiento decidido al pulso y a la vida de una *filología existencial* –que dice Friedländer⁵. El *tercer Humanismo* de Jaeger es un intento de equi-

librio. La *Bildung* griega, su *paideía* griega es el espejo ustorio en que valor y formación clásica pueden fundirse. Romanticismo y Clasicismo pueden hacer aquí de nuevo en esta parada de postas las paces en torno al hogar de una *ética estatal* (*Staatsethik*). *Areté*, la excelencia, ya no es sólo un deber patriota para con la verdad, el deber del filólogo es además el de encauzar en su particular investigación las fuerzas espirituales en la dirección correcta.

Pero, para el Partido, hasta la *paideía* jaegeriana es demasiado vaga, una huida más a la Acrópolis del espíritu. Un término universalista demasiado difuso y por ello demasiado blando⁶. Lo que no se afirma y se reafirma acaba decayendo. De Roma hay que aprender las razones de la decadencia en este sentido. La *pax romana* es la disolución del conato imperial por elongación excesiva, *contra natura*, contradictoria con la naturaleza de su impulso de dominio por consunción de su poder. Una vez debilitado el origen, se pelean por el cadáver que aún camina sin saber de su muerte todas las fuerzas de la disgregación. Una de ellas la de la impureza que corrompe, la *Blutvergiftung* (el *envenenamiento de la sangre*)⁷. A un *politischer Umschwung* (cambio, vuelco de lo político) debe acompañarlo un giro decidido en lo espiritual: Una *Umstellung* (transformación, translocación) de los valores culturales.

Se requiere compromiso. El compromiso de la sangre. Esparta antes que Atenas. En este instante histórico el compromiso se traduce por ‘político’. Y esa particular experiencia política es el sentir del pueblo, lo *völkisch*, lo espiritual hecho decisión, hecho carne en la decisión. Todos a una, con una misma voz, los *súbditos* (*Untertäner*)

se tornan alquímicamente en *partidarios* (*Gefolge*), gentes de ese partido. Con el espíritu puesto sinceramente en esa decisión. “Es necesario, sobre todo, experimentar como destino nórdico el transcurso histórico de los dos pueblos clásicos -Grecia y Roma- y, en esta medida, desde la perspectiva de la superior comunidad de los pueblos nórdicos”⁸. Griegos y romanos son germanos emigrados al Sur⁹. La cura para el confuso, para el débil de carácter y el que remolonea entre los grises de lo ambiguo, es la decisión. *La única palabra inteligente es el sí. El ‘ja’*¹⁰.

Pero “el chiste [aquí] es griego: el asno [de Apuleyo] quiere decir *ou touto epoîêsa* [no lo hice] o algo semejante, pero solo puede pronunciar el repetido *ou-ou*. [...] Así pues, es evidente que la única palabra real que un asno griego podía decir era la palabra para ‘no’, mientras que curiosamente los asnos alemanes, exactamente al contrario, siempre dicen ‘sí’ (ja=i-ah)”¹¹. Es Bruno Snell quien aquí opina que el chiste como tal sólo tiene gracia en griego. El asno como tal, por mucho que guarde en el caletre todo el tesoro del discurso, como asno sólo puede pronunciar lo que de hecho pronuncia. Y lo que el asno pronuncia en griego es *ou-ou*. Así rebuznan los asnos en Grecia. Tiene cierta gracia. El ‘asno alemán’ no tiene tanta, quizás porque Snell duda en el texto inédito traducido por el Prof. Mas de que a ese significante, a esa voz, le corresponda cualquier otro significado detrás que no sea el de la afirmación más ligera. De verdad que quieren decir ‘sí’: El 19 de Agosto de 1934 en un plebiscito tendente a ratificar las nuevas funciones de Adolf Hitler como *Reichskanzler* y *Reichspräsident* al mismo tiempo el pueblo alemán presente

ante las urnas en el 95% de los casos encumbró a aquél a *Führer* con un apoyo del 90% del electorado participante. 'Ja=i-ah' es la respuesta redonda del pueblo alemán que Snell –y media Europa con él– no encuentra en absoluto motivo de chiste.

Thomas Mann refleja a la perfección en esa fábula tan actual que es *Muerte en Venecia* (1912) la locura y el abismo insondable a que se arriesgan los *partidarios* de semejantes teorías. Los que quieren adentrarse a nadar en lo dionisiaco y guardar la ropa. Los que alucinan, entran en la ilusión y pierden de vista la orilla del presente. Justo como último texto de la selección hecha por Salvador Mas, antes de su oportuno Epílogo, nada menos que Goebbels se dirige en el 45 a Alemania y al Mundo: Se puede “constatar una y otra vez en nosotros mis-

mos que en la fase crítica de esta guerra la lectura de las cartas y escritos de Federico el Grande o del capítulo de la *Historia de Roma* de Mommsen que trata de la Segunda Guerra Púnica nos dan más fuerza que la lectura de los embustes de la prensa angloamericana. Los textos nombrados en primer lugar han fraguado su contenido de verdad gracias a dos siglos o dos milenios, mientras que lo nombrado en segundo lugar es breve como una mosca que vive un día. *La guerra que en el presente tenemos que superar no se agota en sus acontecimientos actuales*”¹²

Ricardo Gutiérrez Aguilar
IFS-CSIC/TU-Berlin

NOTAS

¹ Mas, S. “Alemania y la Antigüedad Clásica en la primera mitad del siglo XX”, en *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, Madrid-México DF, Plaza y Valdés, Colección Clásicos Europeos (dirigida por Roberto R. Aramayo), 2014, p. 11

² *Ibid.* p. 109

³ *Ibid.* p. 99

⁴ *Ibid.* p. 45

⁵ Cf. con Friedländer, P., “Carta a Ulrich von Wilmowitz-Moellendorf, 1921”, en *Ibid.* pp. 207-214

⁶ Mas, S., *op.cit.* p. 448

⁷ *Ibid.* p. 125

⁸ *Ibid.* pp. 257 y 259

⁹ *Ibid.* p. 109

¹⁰ En críptica misiva a Cosima Wagner, un Nietzsche ya desahuciado se comunica con ella a través de un *double entendre*. Se refiere a ella como su Ariadna, y le solicita la única palabra inteligente, una afirmación: *La única palabra inteligente es el sí*. Se diga como se diga, vital, existencialmente, o como respuesta a una petición en este caso. Deleuze lo recoge por ejemplo en Deleuze, G. *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974

¹¹ Snell, B., “El i-ah del asno de oro”, en Mas, S., *op.cit.*, p.162

¹² Goebbels, J., “La historia como maestra, 1945”, en Mas, S., *op. cit.*, p. 458