

CRÍTICA DE LIBROS

REINTRODUCIENDO EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

MARTHA C. NUSSBAUM: *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, trad. cast. de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2012, pp. 266.

Escrito para una audiencia no especializada, el último libro de la inagotable Martha Nussbaum, recoge el hilo de más de veinte años de trabajo en la creación de un paradigma teórico alternativo, cuya propuesta parte de la crítica a las diversas asunciones que apuntalaron durante décadas el macroparadigma del desarrollo humano. Como no se cansó de advertir Simon Kuznets en su tiempo, confundir la cantidad con la calidad del crecimiento económico y equiparar la calidad del Producto Interior Bruto de un país con la calidad de vida de sus ciudadanos, ha sido el más enconado de los presupuestos guía para la evaluación del índice de bienestar. Con el objetivo de cuestionar la validez de esta forma de entender el progreso de un país, nació el modelo que Nussbaum denomina «enfoque de las capacidades», también llamado «enfoque de la capacidad» o «enfoque del desarrollo humano», donde el término «capacidad» es sinónimo de «libertad sustantiva». Así pues, la capacidad de hacer y ser de los hombres y mujeres en las diversas facetas de sus vidas constituye la orientación de esa nueva mirada teórica o enfoque, cuya matriz se re-

monta a la labor de desestabilización del marco teórico de la llamada economía del bienestar, llevada a cabo durante la década de los 80 por el economista de Harvard y Premio Nobel de origen bengalí, Amartya Sen. Con este pionero Nussbaum inició una estrecha colaboración en la década de los 90 y, en la actualidad, ambos ostentan el cargo de Presidentes Fundadores de la Asociación para la Capacidad y el Desarrollo Humanos, nacida en el año 2000 y continúan siendo los exponentes más visibles de un nutrido grupo internacional de investigadores (véase el prólogo y el posfacio). Desde los inicios de este trayecto, más allá de ser la «“contrateoría” necesaria» a la del enfoque del PIB y otras teorías como el enfoque utilitarista (fundamentado en los conceptos de utilidad, felicidad, satisfacción de los deseos o elección) y los enfoques basados en los recursos (rentas, activos, materias primas...) —véase el capítulo tercero—, el enfoque de las capacidades ha ambicionado ser un paradigma capaz de corregir las políticas mundiales del desarrollo humano. Es obvio que no han trabajado en vano: este paradigma es cada vez más influyente en instituciones como el Banco Mundial o Naciones Unidas, donde en sus Informes el índice del desarrollo humano ha ido desplazando al índice del PIB.

Fue en esta coyuntura propicia cuando Nussbaum decidió publicar un volumen

que sirviese de introducción a las virtudes críticas y constructivas del enfoque, inexistente hasta el momento, valiéndose de esa deslumbrante calidad didáctica que caracteriza su escritura. La narración de la vida de Vasanti, una joven india pobre y maltratada por su marido, con que inicia el primero de los ocho capítulos del libro, es ejemplar en este sentido y sirve para internar al lector de un modo convincente en el por qué y en el para qué del enfoque. Sin embargo, a pesar del propósito de la Catedrática de Derecho y Ética de la Divinity School de la Universidad de Chicago de dirigirse a una audiencia de estudiantes de licenciatura y a diseñadores de políticas, hay algo en el libro que excede la función introductoria o manualística. Llama la atención, quizá sólo la atención del suspicaz lector especializado, el hecho de que Nussbaum no desaproveche ninguna ocasión para marcar las distancias entre sus posiciones teóricas y las de Sen. Gracias a esta insistencia —tal vez un gesto obligado en todas las mujeres amenazadas de perder la propia luz bajo la sombra alargada de sus maestros—, este libro no sólo ilumina el debate entre distintos paradigmas, sino que sirve de mapa de coordenadas de una discusión intraparadigmática en curso.

Se podría datar el debate con la formulación por parte de Nussbaum de la lista de las diez capacidades centrales, perfilada por primera vez en su libro *Mujeres y desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2000) y repropuesta en el segundo capítulo de este último libro tal como sigue:¹

1. Vida
2. Salud física
3. Integridad física
4. Sentidos, imaginación y pensamiento
5. Emociones
6. Razón práctica
7. Afiliación
8. Otras especies
9. Juego
10. Control político y material sobre el propio entorno.

Por su parte, Sen no ofrece lista alguna. Mientras Nussbaum ve una ventaja y una necesidad en establecer un canon de libertades positivas a promover como respuesta a la pregunta nuclear de qué capacidades tendría que sustentar y favorecer una sociedad mínimamente justa —aunque sea un canon siempre abierto al repensamiento—, Sen ve que esta concreción desvirtúa su enfoque. La pregunta sumamente simple que origina el paradigma sigue siendo para ambos la misma: ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona?, pero Sen se niega a ofrecer una enumeración, puesto que considera que con ello se menoscaba la importancia de los diversos contextos de vida al mismo tiempo que el valor de la facultad de hacer juicios sociales de tipo valorativo mediante el uso de la razón práctica. Pero aun reconociendo la reluctancia de Sen a realizar una enumeración formal, Nussbaum no se resiste a señalar que podríamos especular cuál sería esta lista si el economista indio no se empeñase en hablar sólo de «maximización de libertades», ya que carga las tintas en la salud y la educación (capacidades que para ella no son centrales), en la participación política y en la no discriminación (p. 92).

Merece la pena apuntar que, a pesar de que Nussbaum no deja de insistir en la no fijación definitiva de estas capacidades que actúan como base normativa de su propuesta, no por ello deja de ser cierto que una cierta aurea de verdades autoevidentes —no establecidas en común ni en público— es lo que está funcionando de signo igualador entre estas capacidades y lo que la pensadora norteamericana trata como lo común a todos y a todas (humanos y no humanos): la necesidad de dignidad y respeto.

Por si alguien creyese que este volumen es sólo una mera recapitulación de un vie-

jo debate, cabe advertir que la maduración del mismo lleva a Nussbaum a plantear ciertas novedades que, en buena medida, son eficaces consecuencias de su esfuerzo por trazar los contornos de sus diferencias con respecto a Sen. Es el caso de la distinción planteada en este segundo capítulo que bien podría ser interpretada como una justificación de su insistencia en la lista de las diez capacidades, mediante la apelación a dos intenciones diversas que subyacen al mismo enfoque. Dicho en los términos que ella utiliza, existen dos «versiones» en el interior del paradigma, y parece que estas dos versiones sean consustanciales al paradigma mismo, como si de un jano se tratase: una teoría de la justicia social básica y una evaluación integral y comparativa de la calidad de vida (p. 39). Estas dos versiones corresponden a los dos fines diversos para los que Nussbaum y Sen, respectivamente, han utilizado este enfoque. Por su parte, Sen se ha enfocado hacia la cuestión de la evaluación y a la apertura del espacio de comparación en el debate sobre el desarrollo, mientras Nussbaum ha optado por desarrollar el enfoque como una teoría de la justicia que además de contribuir al intenso debate entre autoras como Iris Marion Young, Nancy Fraser o Seyla Benhabib, guíe el diseño del derecho constitucional tanto en las naciones pobres como ricas (véase el ya citado *Mujeres y desarrollo humano* y en *Las fronteras de la justicia*, 2006²).

El extenso capítulo cuarto constituye el corazón del libro y junto al más breve capítulo séptimo son los más «filosóficos» y también los que menos satisfarán a ambos tipos de audiencia (demasiado farragosos para unos, demasiado superficiales para otros): en ellos la autora intenta presentar de una ma-

nera sumaria las distintas filiaciones teóricas que mantiene su propuesta. Entre las raíces históricas del enfoque (Aristóteles, los estoicos, Adam Smith, Thomas Paine, John Stuart Mill y T.H. Green) destaca el vínculo que pone al descubierto esta conspicua estudiosa de la antigüedad entre el espíritu igualador de la Stoa y la idea de ley natural en que se basa la teorización de los modernos sobre los deberes y los derechos internacionales (pp. 155-159). Por otra parte, en el capítulo cuarto titulado «Derechos fundamentales», nos ofrece algunas de las mejores páginas del libro retomando como exordio y de modo particularmente vibrante, su confrontación con Sen (pp. 91-99). Tras reclamarle veladamente más normatividad y menos demanda de libertad sin contenidos precisos, adscribe su propia versión del enfoque de las capacidades como una modalidad del liberalismo político de John Rawls, derivado de su teoría de la justicia social, aunque se distancia de él en ciertos puntos (el tratamiento de los animales no humanos y el legado de la justicia, por ejemplo). Así, defiende una forma de justificación política basada en los procedimientos de Sócrates y Aristóteles, pero heredada directamente de la reelaboración que hace Rawls en términos de «equilibrio reflexivo», cuyo ejercicio consigue alcanzar consenso sobre los principios políticos básicos que rigen una sociedad. Es imposible siquiera señalar los temas que emergen uno tras otro en este capítulo, ya que en él Nussbaum intenta atravesar todos los elementos necesarios para construir una teoría de la justicia social capaz de tomar distancias tanto de las teorías del bienestar como del contrato social.

Por lo que se refiere a los capítulos quinto, sexto y octavo su característica común es

que todos tratan bastante de pasada temas que vienen siendo objeto de debate en los foros dedicados al desarrollo humano. Entre ellos cabe subrayar algunos elementos especialmente relevantes: a) el rechazo frontal de aquellos que acusan al movimiento de los derechos humanos de ser una forma de imperialismo occidental, mediante la afirmación de que dichos elementos presentes en la Ilustración occidental lo estaban también, incluso de antes, en la tradición de la India y de China y que es, precisamente, este universalismo el que garantiza que constituciones como la de Sudáfrica sean la vanguardia de las normativizaciones encaminadas a garantizar la dignidad de la vida humana (cap. 5); b) destaca también la contundente (y discutible) defensa del papel de las naciones-estado como las únicas instituciones capaces de hacerse responsables de los individuos, garantes de la redistribución de la riqueza para corregir las desigualdades existentes. Esta defensa es solidaria con la crítica a los augures y teóricos de un poco deseable gobierno global mundial (caps. 5 y 6) y c) señalar, por último, la condena sin paliativos de diversas formas de explotación, daño y asesinato innecesario de los animales no humanos (granjas de producción industrial, caza y pesca deportivas, uso evitable en investigaciones), que no resulta tan clara en libros anteriores (cap. 8).

En fin, resulta innegable que se echa en falta en este volumen un mayor desarrollo de cuestiones controvertidas que se resuelven con una solvencia argumentativa pasmosa, pero que, sin embargo, no consigue disimular el ar-

did; a su favor, decir que la autora muchas veces advierte y justifica la insuficiencia. Por otra parte, los especialistas en el enfoque de las capacidades quizás también echen en falta que Nussbaum muestre que más allá de Sen y de ella misma, existen otras versiones (de hecho, este enfoque parece estar lejos de ser un corpus uniforme, es más bien una amalgama de teorías que ponen en relación un amplio espectro de fenómenos). Tal vez aquellos que trabajan diseñando políticas se lamenten porque el libro carece de muestras significativas de trabajo empírico.

Si para concluir recordamos que una de las críticas más recurrentes al enfoque de las capacidades es que peca de idealista y tiene difícil aplicación en la política real, puede dar la sensación que este tipo de aproximación adolece de un problema similar al del intento de Nussbaum al escribir este libro: inevitablemente dejará insatisfechos a unos y a otros. En este caso a unos les hará sospechar por falta de realismo político en un orden mundial escandido por el capitalismo neoliberal y por la intervención de los mercados en todas las instituciones. A los otros, les hará recelar el hecho de que aun fraguada por buenas intenciones, su versión del enfoque no cuestiona lo suficiente un sistema económico que, no pocas veces, parece incompatible con algún tipo de justicia social que no sea un lenitivo para que podamos soportar lo que a estas alturas ya vemos aunque cerremos los ojos.

Àngela Lorena Fuster
Universitat de Barcelona

NOTAS

¹ Martha C. Nussbaum, *Mujeres y desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, trad. cast. de Roberto Heraldo Bernet, Barcelona, Herder, 2002.

² *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2007.

¿POR QUÉ NO EL SOCIALISMO?

GERALD ALLAN COHEN: *¿Por qué no el socialismo?* [Traducción de Verónica Sardón] Buenos Aires/Madrid, Katz editores, 2011, 64 pp.

La filosofía política de G. Cohen puede entenderse como un compromiso: el de la búsqueda de una democracia que tenga como ejes la libertad, la igualdad y la comunidad. A partir de esta búsqueda, el socialismo es interpretado como una visión de la comunidad que pretende liberarse de la presión de las fuerzas del mercado capitalista. El desarrollo de esta visión es deseable no solo en la autosuficiencia de las comunidades locales, sino también en las economías planificadas. Sin embargo, tanto las limitaciones de las pequeñas comunidades, como los problemas de la planificación democrática de toda la economía, constituyen un profundo problema cuando se plantea que las necesidades sean satisfechas mediante la propiedad colectiva o distribuida sobre una base igualitaria. En el presente libro, que fue publicado meses antes de su prematura muerte (el 5 de agosto de 2009, a los 68 años), Cohen intenta fundamentar esta esperanza socialista en un ideal de fraternidad comunal. El resultado es un libro que invita, en estos tiempos de crisis económica, a reflexionar acerca de la capacidad que tienen los hombres para organizarse en comunidades más justas y democráticas.

La pregunta con la que se abre este pequeño gran libro recuerda inmediatamente al famoso ensayo de Einstein (1949):

Why Socialism?. Pues no se trata de una pregunta meramente retórica, sino que encierra dos cuestiones elementales: el deseo de una comunidad socialista y la posibilidad de su realización. En respuesta a estas dos cuestiones, Cohen comienza utilizando la alegoría de un campamento, con propiedad colectiva y cooperación mutua planificada, cuyo objetivo es mostrar que el modelo de vida socialista es deseable y factible en determinados contextos —los cuales pueden extenderse socialmente a una forma de vida. Dentro de este marco se materializan dos principios: un principio igualitario y otro comunitario. El principio igualitario sostiene, en líneas generales, que todos los individuos deben tener igualdad de oportunidades. A su vez, este principio tiene tres niveles, donde los dos primeros se subsumen en el tercero. El primer nivel se refiere a la igualdad de oportunidades *burguesa* caracterizada por la era liberal y en la que se eliminan las restricciones de estatus, de manera formal e informal, con respecto a las opciones de vida (p. 17). Luego se encuentra la igualdad de oportunidades *liberal de izquierda* que hace correcciones en lo que se refiere a la desigualdad *social*, pero no a la desigualdad innata o de nacimiento (p.18). En cambio, el tercer nivel, denominado *igualdad de oportunidades socialista*, trata las desigualdades no elegidas como una fuente más de injusticia a fin de corregirlas. Por ejemplo, bajo este tipo de igualdad de oportunidades prevalecen las diferencias de ingresos “sólo cuando reflejan distintas pre-

ferencias individuales, incluidas las preferencias respecto a la relación ingresos/ocio” (p.19).

La igualdad de oportunidades socialista es consistente con tres tipos de desigualdades, donde únicamente el primer tipo no es problemático. El primer tipo de desigualdad se refiere a las opciones que proceden de distintas preferencias en relación con las condiciones de satisfacción personal. El segundo tipo se refiere a elecciones que envuelven una decisión lamentable. El tercer tipo de desigualdad se refiere a aquellas decisiones que implican un factor de suerte en las opciones. Para evitar que las desigualdades problemáticas prevalezcan en gran escala, es necesario que la igualdad de oportunidades socialista se complemente con un principio de comunidad que se refiera a la cooperación mutua entre la responsabilidad y los individuos. La idea central aquí es que la reciprocidad comunitaria contraste con la reciprocidad del mercado. La reciprocidad comunitaria es el principio antimercado según el cual uno le sirve a otro no porque obtiene algo a cambio, sino solo porque lo necesita y requiere ese servicio (p.33). Mientras que el mercado motiva las contribuciones productivas sobre la base de la recompensa económica, la reciprocidad comunitaria motiva dichas contribuciones sobre la base del compromiso con los otros y el deseo de servirlos en tanto que se es servido por ellos. El objetivo de este tipo de reciprocidad es el de unir cadenas de personas sobre la base de un compromiso no instrumental para la satisfacción de necesidades.

Tras explicar los principios con los que se funda este socialismo, Cohen se pregunta si es deseable y si es factible a escala na-

cional o internacional. La respuesta a la primera pregunta dependerá de la capacidad de convivencia y del sentimiento de comunidad que pudiera surgir para tratar al otro con reciprocidad. Responder a la segunda pregunta es una cuestión más complicada. Hay dos razones para pensar que el socialismo no es factible para la sociedad en su conjunto: los límites de la naturaleza humana y los límites de la tecnología social. Cohen sostiene que, así como hay eventos que están basados en el egoísmo humano, también hay muchos otros que están basados en la generosidad — incluso uno podría agregar respecto a la naturaleza humana que estudios recientes parecen demostrar que los seres humanos estamos biológicamente programados para cooperar (ej, Tomasello, 2010). Por lo tanto, se trata de un problema de diseño: aunque sabemos cómo hacer funcionar un sistema basado en el desarrollo del egoísmo, no sabemos cómo hacerlo funcionar basado en la explotación de la generosidad (p. 48). Y esta es la razón por la cual es importante desarrollar diferentes modelos de socialismos. Así, Cohen analiza dos tipos de socialismos que considera equivocados: el socialismo utópico surgido en el siglo XIX y el socialismo de mercado. La crítica al socialismo utópico se basa en el fracaso de la planificación centralizada tal como se la practicó en el pasado, especialmente en China y en la Unión Soviética. La crítica al socialismo de mercado radica en que no satisface plenamente los estándares socialistas de justicia distributiva, pues el intercambio de mercado que se centra en su núcleo tiende a socavar el valor de la comunidad (p.60). Finalmente, Cohen se muestra agnóstico respecto de la posibilidad de satisfacer las demandas del socia-

lismo de igualdad de posibilidades. Pero que la humanidad no haya tenido éxito hasta ahora y no estemos seguros de alcanzarlo, no implica que debamos renunciar a luchar por ello. Así, el libro nos devuelve a la pregunta que le dio origen: el socialismo es necesario porque, como decía Einstein, es el intento de la humanidad “por superar y avanzar más allá de fase depredadora del desarrollo humano” (p.64).

Bibliografía

- Einstein, A. (1949). *Why Socialism? Monthly Review* 1. Disponible en: <http://monthly-review.org/2009/05/01/why-socialism>
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires: Katz Editores.

Rodrigo Laera
Universidad de Barcelona

CAMBIAR, SÍ. PERO ¿CÓMO?

CHRISTIAN FELBER: *La economía del bien común*, Barcelona, Deusto, 2012, 286 pp.

“Un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo”. Éste es el sugerente subtítulo que acompaña el volumen. El objetivo del autor es todo menos timorato: proponer estrategias para una transformación económica del actual modo de producción capitalista para convertirlo en una “economía del bien común”, que califica como una “economía cooperativa de mercado”.

El poso argumentativo de su propuesta es una lectura en términos éticos de la actual economía de mercado a la que ataca en su axioma básico (a saber, que el interés individual generaría el bien común a través un juego de libre competencia, garante y regulador de las relaciones de intercambio). En primer lugar, dirá Felber, tanto el axioma smithiano por el cual la búsqueda de interés individual generaría el bien común, como la

creencia de que la competencia es el mejor método de dinamización de la economía, serían hipótesis míticas y falsas, jamás demostradas por la ciencia económica. Por el contrario, estudios de otras disciplinas han llegado a conclusiones que contrarrestarían estos principios, mostrando que el método más eficaz es la cooperación (y no la competencia) y que la búsqueda de beneficios no es el pilar de las motivaciones humanas. El autor argumenta que una dinámica como la actual acaba atentando inevitablemente contra el valor de dignidad humana y su libertad, en tanto que en la búsqueda del propio beneficio acaba instrumentalizando a los demás y generando relaciones de dependencia y desigualdad.

Así pues, parece inevitable que un sistema económico basado en la competencia y la búsqueda de beneficios genere consecuencias perniciosas, como la concentración y abuso de poder o el miedo. De lo que se trata entonces es de transformar esas diná-

micas económicas de modo que se eviten esas consecuencias. Para ello, la solución que plantea es aparentemente simple: sustituir el objetivo de la economía de modo que no sea la *búsqueda del beneficio particular* sino el *bien común* y sustituir el motor dinamizador de la misma de modo que no sea la *competencia* sino la *cooperación*.

¿Cómo lograr esta transformación? A partir de un marco de incentivos que recompensen con beneficios legales (menos impuestos, mejores créditos, privilegios en la adjudicación de contratos, ayudas, cooperación con investigación) a aquellas empresas que promuevan el bien común. Para ello, a través de una serie de indicadores, las empresas deberían presentar periódicamente su *balance del bien común* —validado externamente por un sistema de auditorías del bien común— obteniendo una puntuación que les reportaría un cierto número beneficios e incentivos. De este modo, la sociedad recompensaría a aquellas empresas que mayor bien común aporten. Este proceso no requeriría, a diferencia de una economía planificada, de ningún Estado. El Estado tan sólo tendría que realizar pruebas al azar entre empresas para supervisar que no haya un balance falseado por parte de la empresa o corrupción en los auditores. En términos generales, el mercado —ahora sí— se regularía a sí mismo.

Para evitar las consecuencias perniciosas del actual modelo, la economía del bien común, trataría de limitar la formación de élites que aglutinen desproporcionadamente poder político, económico o de cualquier otro tipo. Ese sistema de limitaciones y prohibiciones tendría por objeto coartar aquellas dinámicas económicas que tengan por único objetivo el lucro. Por ejem-

plo, el superávit empresarial solo podría servir como inversión, provisión de pérdidas, aumento del capital propio o reparto entre colaboradores y préstamos a socios, pero no se permitiría su reparto, ni su uso para adquisiciones o inversiones. Se propone, asimismo, una limitación en la desigualdad de los ingresos de modo que se decida, en convención, una diferencia máxima entre el salario mínimo y el salario máximo. Se propone también una limitación del patrimonio privado y del derecho de herencia a una cierta cuantía monetaria y de bienes inmuebles (pasando el resto a formar parte de un “fondo intergeneracional” público, que se repartiría en forma de “dote democrática”). Las personas no podrían ya vivir del rendimiento del capital, sólo de sus salarios, por lo tanto la banca se convertiría en una “banca democrática” en que el único fin del depósito de activos sería garantizar su seguridad. En términos bursátiles, no habría mercados que comercien con empresas ni dividendos; no se comercializaría con la deuda pública, ni con derivados, títulos de crédito, ofertas públicas de venta, fusiones o adquisiciones. Para evitar la especulación con materias primas o divisas, el precio de las primeras sería fijado democráticamente en una asamblea entre productores y consumidores; se establecería una moneda para la economía internacional (el “globo” o “terra”) y los tipos de cambio serían fijados “flexiblemente”, cambiando las divisas según un tipo unitario. El Banco Central sería propiedad del pueblo soberano y su comité ejecutivo estaría compuesto por representantes de todas las clases sociales; para el resto de bancos, los consejos de administración serían elegidos democráticamente a nivel municipal

La economía, a través de estas medidas, ya no tendría el imperativo del crecimiento, dado que éste era consecuencia de una dinámica de competencia en que crecer era lo único que protegía a las empresas de otras empresas. Al modificar las dinámicas del juego se produciría una “desprogramación” de esa persecución ciega del beneficio y la competencia y las empresas podrían “de manera apacible y despreocupada” acomodar su tamaño sin devorar las unas a las otras. Las empresas podrían, al fin, colaborar entre ellas (a nivel de conocimientos, de mano de obra, liquidez, pedidos). Si bien la competencia y la quiebra seguirían formando parte del sistema, al construir empresas “con sentido”, democráticas y recompensadas por cooperar entre ellas, se minimizarían sus probabilidades.

Esas transformaciones económicas deberían acompañarse también de transformaciones políticas. Felber señala que la actual dinámica de nuestras democracias representativas restringe el efectivo y legítimo poder del pueblo soberano. Para empezar, porque las promesas electorales no son vinculantes y no hay modo alguno de incidir en las políticas de nuestros gobernantes durante la legislatura. Por otro lado, la connivencia de las élites y con los representantes políticos pone en jaque los principios básicos de la democracia. Ante esto, propone complementar la democracia representativa con mecanismos de democracia directa y democracia participativa. De lo que se trata es de limitar el poder de los gobiernos y ampliar el poder del pueblo soberano. En resumen, se trata de “reescribir las reglas del juego” desde abajo.

Nos hemos detenido con cierto detalle en exponer las propuestas de Felber en vis-

tas a las expectativas de lectura que un subtítulo como el que señalábamos pueden generar. El lector deberá ahora juzgar cuán plausibles, pertinentes o acertadas sean esas propuestas. A nuestro juicio, independientemente de sus posibilidades reales de aplicación y la estimación de su éxito o fracaso, tienen algunas virtudes y defectos que merecen señalarse.

Una de las virtudes de Felber es haber sintetizado un compendio de objeciones políticas, económicas y éticas que podrían ser compartidas, en algún aspecto, desde muchas y muy diversas perspectivas. Articula su reflexión en un espacio complejo en que la economía, la ética y la política, están profundamente imbricadas entre sí. Muestra también cómo, lejos de los principios y creencias que los propios agentes económicos promulgan, las dinámicas reales en que se inscriben sus principios, los modifican o incluso los invierten. Por otro lado, ese diagnóstico no es, ni pretende ser, innovador. Denunciar que son unas minorías oligárquicas las que, contra todo principio de igualdad de oportunidades, tienen el poder en sus manos, no es ninguna novedad. Argumentar que la dinámica económica tiene un alto coste ético, tampoco. En la crítica a la economía política clásica, cualquier explicación ética fue deliberadamente dejada a un lado de modo que pudiera mostrarse que era la dinámica económica en sí misma la que generaba desigualdades sociales y no la bondad o maldad de las intenciones de los sujetos particulares. Tal vez haya llegado la hora de replantear aquellas razones e incorporar la ética a una crítica de la economía política pero, en todo caso, la trasposición directa de los términos económicos de “interés”, “competencia” o “beneficio” en términos de valo-

res éticos, quizás simplifica demasiado el análisis.

Por otro lado, su apuesta teórica parece hacerse fuerte en los mismos supuestos socioliberales que han animado gran parte de la política del último siglo. Se trata, para él, de garantizar un punto de partida igual para todos, a partir del cual sólo la meritocracia genere la diferencia de salarios que serán siempre efecto del propio trabajo. Parece que, a juicio de Felber, de lo que se trata es de “liberar al liberalismo” del lastre “feudal” que todavía arrastra y que, a su juicio, contradice en sus principios.

En tercer lugar, si bien para algunos sea una virtud y para otros un defecto que Felber proponga una transformación desde abajo que no pase por el Estado, no deja de sorprender la constante alusión a la no intervención estatal de los procesos de cambio que propone (suponemos, por precaución a que se tilde su propuesta de economía planificada). Sin embargo, a fin de cuentas, se produce un curioso juego de espejos. Del mismo modo que para el neo-liberalismo, el Estado debía reducirse a la mínima expresión en pos de la libertad de mercado, es difícil no caer en la tentación de considerar la propuesta de Felber una suerte de neo-socioliberalismo donde la regulación y limitación al mercado no vendría ya impuestos por el Estado (al modo keynesiano), sino por prácticas inherentes al mismo, acompañadas de dinámicas democráticas populares de distinto rango y nivel. En uno y otro caso, el Estado queda reducido a un mero garante del cumplimiento de las reglas del juego y, en su caso, de castigo por su incumplimiento. Felber, en ese juego de espejos, asegura, como hemos visto, haber dado con un modelo de libre mercado que — ¡por fin!— se

autorregularía, generando ese bien común prometido desde el inicio por el liberalismo.

Con todo, el punto más débil de la propuesta de Felber es el método de transformación que toma como modelo. El sistema de incentivos y recompensas por el cual ciertas prácticas se verían reforzadas y otras se extinguirían parece análogo a un modelo de modificación de conducta que, tomado de la psicología, se extrapolaría a las conductas económicas. Sus alusiones a la necesidad de una motivación intrínseca y no extrínseca en las actividades económicas, sus referencias a la autoestima o la importancia que da componentes emocionales y de sentido, hacen entrever el alto grado de influencia de sus estudios en psicología en sus análisis, hasta el punto que, en ciertos momentos, el lector tiene la sensación de estar leyendo un manual de autoayuda aplicado a la economía.

Sin embargo, ¿se comportan las empresas como individuos? ¿Puede modificarse la conducta de las empresas con un sistema de refuerzos y castigos? Para afirmar esto es necesaria esa reducción de la economía a la ética y de la ética a la psicología que ha realizado Felber. Sólo considerando que las empresas se comportan como individuos podemos tratar de modificar sus conductas con un sistema de refuerzos y castigos. Extrapolar esas estrategias de modificación conductual nada más y nada menos que a las dinámicas económicas —tomando al sistema jurídico como un garante de ese sistema de recompensas y castigos— quizás, de nuevo, sea una simplificación. Eso genera en su argumento una paradoja que él mismo reconoce y esquiva de manera poco convincente: el uso de un sistema de incentivos extrínsecos para generar una transformación que quiere basarse en la motivación intrínseca. Ante esa ob-

jeción se responde a sí mismo que, en términos de “motivación intrínseca”, no habría “madurez” suficiente en el presente para un proceso de transformación como el que quiere llevar a cabo.

En todo caso, y para concluir, la virtud innegable del libro es desplegar una mirada de lo común sobre las relaciones económicas y políticas, así como la valentía de tratar de poner en términos de propuestas concretas unas ansiadas estrategias de transformación para las que parecemos faltos de inventiva.

También ante la gran crisis del capitalismo del siglo pasado las miradas transformadoras se dirigieron hacia lo común. Sin

embargo, el modo en que ese *común* del comunismo y ese *socius* del nacionalsocialismo se canalizó a través del Estado generó aquellos estados totalitarios cuyas pesadillas todavía nos acechan. Ante una crisis como la actual, que nos confronta de nuevo con la ferocidad depredadora de un modelo económico que nos deja vivir, lo común vuelve a aparecer a la vez como problema y como perspectiva de experimentar otro modo de vida. Sin embargo, cuál deba ser hoy la forma de expresión de ese común es algo que todavía debemos resolver.

Ester Jordana

Universidad de Barcelona

PENSAR LA POLÍTICA CON CLAUDE LEFORT

MARTÍN PLOT (ed.): *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, Palgrave Macmillan (Critical Explorations in Contemporary Thought), 2013.

Claude Lefort fue uno de los pensadores políticos más agudos de la segunda mitad del siglo veinte. El rastro de su obra está presente en la mayoría de los debates de la teoría política contemporánea; puede encontrarse en los escritos de Jacques Rancière, Miguel Abensour, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Slavoj Žižek, aún con las inflexiones particulares de cada una de estas aproximaciones. No obstante, y en contraste con la multiplicación de interpretaciones sobre estos últimos autores, la relevancia que ha

tenido su obra no ha sido acompañada por la proliferación de estudios sobre su pensamiento.

Los motivos de esta carencia pueden ser atribuidos a diferentes factores: el estilo profundamente asistemático de su obra, caracterizada o bien por la escritura de artículos diversos (relativos a la relación entre escritura y filosofía, al problema de la diferencia política, a la instauración de un pensamiento de lo político que recupera la noción de régimen como noción fundamental para pensar la diferencia entre democracia y totalitarismo o a la pregunta por la permanencia de lo teológico político en una época marcada por la disolución de los referentes de certidumbre), o bien la elaboración de un libro

monumental de interpretación de un autor que excede los parámetros académicos normales;¹ Todos ellos puede haber contribuido a esta falta. La resistencia del pensamiento de Lefort a ser reducido a un conjunto de principios fácilmente sistematizables, a que su comprensión de lo político se pueda transformar en una teoría con mayúsculas o en una ontología, cuenta seguramente como otra de las razones centrales. El hecho de que a lo largo de su derrotero intelectual haya estado casi intencionalmente a contrapelo de las modas intelectuales que le eran contemporáneas probablemente haya favorecido también la falta de estudio sobre su obra.

En este escenario, el libro editado por Martín Plot, *Claude Lefort. Thinker of the Political*, contribuye de manera extraordinaria a disipar el silencio que pende sobre su pensamiento, a través de un trabajo colectivo de interpretación y elaboración crítica que parece estar orientado por una pregunta con claros ecos lefortianos: ¿Cómo leer a Lefort? Para responder a este interrogante, el libro se estructura bajo tres ejes que abordan las distintas aristas que caracterizan su pensamiento.

El primer eje *–Intellectual Influences and Controversies–* elabora una suerte de cartografía de la obra de Lefort a partir del diálogo que estableció con otros. Tomados en conjunto, los textos que conforman esta parte permiten diagramar un mapa de su pensamiento a partir de sus lecturas. Combinando la trayectoria política con las interpretaciones que fueron marcando su itinerario intelectual, Dick Howard recorre la vida y la obra de Lefort destacando su interés por comprender la aparición de lo inesperado, de aquello que es signo de nuestro presente, y vinculándolo a su inscripción en la tradición de la fenomenología. En esta misma línea, Bernard Flynn

plantea que pueden identificarse tres momentos en la obra de Lefort vinculados a tres lecturas fundamentales: la de Marx, la de Maquiavelo y la de Merleau-Ponty. De cada una de ellas extrajo ciertos elementos (el carácter instituyente del conflicto, la emergencia de lo político disociado de toda referencia trascendente o natural, la división como dato constitutivo del lazo común) que le permitieron elaborar una fenomenología de lo político. Newton Bignotto, delineando algunos puntos fundamentales de la interpretación lefortiana de Maquiavelo (la relación entre intérprete, trabajo y obra; el estatuto simbólico de lo político; el carácter ineludible de la división del deseo) sostiene la hipótesis según la cual el estudio del florentino no constituye para Lefort simplemente un trabajo de interpretación sino que sienta las bases de toda su filosofía política. Para Bignotto, la república maquiaveliana coincide con la democracia lefortiana; ambas constituyen un modo alternativo (al liberalismo y a la tradición de la soberanía estatal) de pensar el régimen político en la modernidad. Samuel Moyn aborda la relación de Lefort con Clastres, con el objeto de rastrear el vínculo que aquel establece entre lo simbólico y lo imaginario, en lo que refiere al problema de la división social y su estatuto. A través de Clastres, Moyn interpreta el interés de Lefort por la antropología entendida como interrogación política y la manera en la que su estudio lo lleva a descubrir el hecho de que toda sociedad es siempre ya una *sociedad política*, esto es, a comprender el carácter constitutivo de lo político. Por su parte, Claudia Hilb propone un diálogo entre las obras de Lefort y Strauss atravesado por la paradoja: sostiene que a pesar de que el primero reconoce en Strauss una gran deuda intelectual y una contribución fundamental a la

renovación de la filosofía política en la que él mismo está embarcado, el diferente modo en el que ambos evalúan la experiencia política de la modernidad y la oportunidad que presenta para la libertad y el pensamiento político los aleja irremediamente. A diferencia de Strauss, afirma Hilb, para Lefort la experiencia de la incertidumbre con respecto a los fundamentos de la vida en común no debe ocultarse a la mirada de todos -debido a que representaría una amenaza para la preservación de la ciudad-sino que constituye el núcleo mismo desde donde emerge la libertad política.

El segundo eje del libro *–Interpreting the Political: Events and Political Thought–* comienza con una de las últimas entrevistas realizadas a Lefort. Rosanvallon le interroga partiendo del vínculo indisociable que aquel establece entre interpretación teórica y acontecimientos políticos. En este sentido, a través de las respuestas, Lefort despliega el modo en el que entiende que el estudio de la naturaleza de la democracia no puede separarse de la interrogación sobre su historia y sus experiencias fundamentales, entre las que destaca el advenimiento de la ciudad moderna, las revoluciones democráticas (francesa y americana) y el fenómeno del totalitarismo. Estos tres ejes, que estructuran la entrevista, conforman el fondo a partir del cual emerge uno de los elementos centrales de la comprensión lefortiana de la democracia: ésta no está caracterizada por la soberanía del pueblo sino por la capacidad que tiene el régimen para acoger el conflicto y preservar la diferencia de la sociedad consigo misma. Por su parte, los artículos de Gilles Bataillon y Michael B. Smith se interrogan sobre qué es aquello que determina y permite aunar la obra de Lefort en su conjunto; pregunta que los conduce a

elaborar una interpretación del *estilo* que caracteriza su escritura. Para ambos, la obra de Lefort sólo puede comprenderse si se entiende que arraiga en el presente, que busca allí la fuente desde la que elaborar su interrogación filosófica y política. El resultado de esta inflexión es un *estilo* de pensamiento que se caracteriza por deshacer el fantasma de la buena sociedad perdida, por cuestionar la autoridad de los grandes autores y por seguir los movimientos de la historia, de sus actores y de sus problemas, con el objeto de interrogar el presente. Por su parte, Andrew Arato interpreta el modo en el que Lefort analiza el significado democrático del fenómeno revolucionario, partiendo aguas con la tradición revolucionaria. Su conclusión es que el pensador francés se habría constituido en el filósofo de los fenómenos posteriores a 1989, aportando elementos que contribuyen a pensar el problema de la fundación democrática disociada de la violencia que parece caracterizarla. El artículo de Steven Bilakovics, que cierra este segundo eje, analiza la crítica de Lefort a la teoría tocquevilliana del despotismo democrático. Este estudio le permite sostener, lefortianamente, que la característica fundamental de la democracia no es la igualdad de condiciones sino la indeterminación radical y el cuestionamiento siempre renovado de la identidad colectiva y de la legitimidad de la ley. La sociedad democrática, “arquitectónicamente” abierta a la interrogación, se presenta así como la sociedad revolucionaria por excelencia.

Finalmente, el tercer eje del libro *–Influence in Contemporary Democratic Theory–* establece vínculos entre la obra de Lefort y los debates contemporáneos. Jean Cohen propone recuperar el pensamiento lefortiano sobre el vínculo entre derechos humanos y po-

lítica. La pregunta que orienta su lectura (¿Es posible pensar con Lefort el problema de los derechos humanos en un contexto global?) busca replantear el vínculo entre las luchas de los movimientos sociales en los diferentes países y los derechos humanos, más allá del monopolio que de éstos pretenden hacer las instituciones de gobernanza global. Warren Breckman y Brian Singer interrogan la obra de Lefort a partir del lugar que en ella ocupa lo simbólico. Singer se propone abordar esta tarea preguntándose si lo social tiene también para Lefort una dimensión simbólica, o si simplemente brinda el material desde el cual opera lo político. A partir de esta pregunta, afirma que la emergencia de lo social en tanto que tal sólo es posible bajo el régimen simbólico democrático (negando su estatuto ontológico o transhistórico), y que es gracias a la dimensión simbólica de lo social que la democracia carece de límites precisos y está abierta a la contestación. Por su parte, Breckman extrae de las diferentes referencias presentes en la obra de Lefort una interpretación global de la dimensión simbólica. Sostiene que a través de los nombres de Lacan, Merleau-Ponty y Maquiavelo, Lefort elabora una comprensión de lo simbólico que apunta hacia el elemento no inmanente constitutivo de toda sociedad. A su vez, Jeremy Valentine establece los vínculos que unan y separan a Lefort de Laclau y Mouffe, a partir del diferente

modo en el que para cada uno de ellos se constituye la identidad del pueblo y de la manera en la que esta figura propiamente moderna de lo político se vincula con la lógica democrática. Por último, Marc G. Doucette pregunta si es posible pensar la *puesta en forma* democrática más allá de la noción de régimen político. Con este objeto, vincula el trabajo de Lefort al de Rancière y de Honig desanudando la relación entre democracia como *estilo de acción* y democracia como forma de régimen.

La pregunta acerca de cómo leer a Lefort, sosteníamos al principio, estructura las distintas interpretaciones que componen el volumen colectivo editado por Martín Plot. A través de sus artículos el libro nos brinda herramientas esenciales para desentrañar un pensamiento heterodoxo que, desafiando nuestra comprensión sobre el presente, interroga problemas centrales de la teoría democrática contemporánea. Nos invita, en definitiva, a pensar con Lefort la diferencia entre formas de sociedad y a interrogar las condiciones de emergencia de la libertad y los peligros de la servidumbre. Celebramos su aparición y esperamos que señale el camino para el florecimiento de variados estudios sobre su obra.

Matías Sirczuk

Universitat de Barcelona/
Universidad de Buenos Aires

NOTAS

¹ *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (Paris, Gallimard, 1972), un libro indispensable tanto para el estudio del pensamiento del florentino como para el análisis de la emergencia de un nuevo pensamiento de lo político propio de la modernidad, ha sido traducido al castellano (*Maquiavelo*.

Lecturas de lo político, Madrid, Trotta, 2010) y al inglés (*Machiavelli in the Making*, Chicago, Northwestern University Press, 2012) recientemente, después de casi treinta años desde su aparición original.

LA CORROSIÓN DE LA PRÁCTICA

RICHARD SENNETT: *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven, Yale University Press, 2012, 324 pp.

Los libros de Sennett cruzan hábilmente diversas disciplinas (antropología, sociología, historia) por medio de un estilo transparente y ampliamente accesible que ha logrado por mérito propio la hazaña insólita, en un campo como la filosofía, de rebasar el reducido círculo de los especialistas para conectar con un público no especializado.

A lo largo de su obra Sennett ha indagado las figuras cambiantes que ha ido adoptando la identidad subjetiva contemporánea, en el punto de confluencia inestable entre trabajo, sociabilidad y vida urbana. Sennett ha cultivado una atención perceptiva muy especial por el nivel de las prácticas, es decir, por el modo efectivo en el que los sujetos son influenciados y moldeados por el ámbito profesional, el modo particular de interacción con los otros y el contexto espacial en el que actúan.

Este hábito mental que consiste en pensar su objeto de estudio como efecto de unas prácticas preexistentes le ha permitido encontrar una fértil vía de salida al *impasse* que suponen, por un lado, los planteamientos que tratan de pensar nociones como la de sujeto o comunidad de forma identitaria (como algo ya dado, previamente constituido); y por otro (aunque en cierta forma no sea más que la otra cara de lo mismo), la retórica que acosumbra, tanto a un lado como a otro del espectro político, a hacer referencia continua a la esfera abstracta de los valores y princi-

pios para abordar los problemas concretos de las sociedades actuales.

Este planteamiento “de abajo a arriba” resulta especialmente apreciable en su último libro, que corresponde al segundo volumen de una trilogía a la que el autor denomina “Proyecto homo faber”, y en la cual trata de explorar qué posibilidades tenemos todavía de adueñarnos de nuestra propia acción, de hacer de nosotros mismos y del mundo en el que habitamos el resultado de nuestros propios actos, en un contexto como el actual que, paradójicamente, cambia constantemente y a la vez muestra una cada vez mayor resistencia a los cambios introducidos por la acción subjetiva.

La apuesta de Sennett pasa por poner en el centro las “prácticas concretas” por medio de las cuales los hombres conforman su carácter individual (en el primer volumen, *El artesano*), sus relaciones sociales (en el segundo volumen, aquí tratado), y los usos del espacio en el que viven (en un futuro tercer volumen sobre la ciudad). Puede decirse, por tanto, que con dicha trilogía el autor ofrece un verdadero compendio de los intereses que han transitado por sus libros anteriores.

La tarea de este segundo volumen consiste en estudiar algunas experiencias concretas de colaboración con el objetivo de extraer de ellas una “política de la colaboración”. Ciertas facultades (como la sensibilidad por los otros o la capacidad de exposición a la diferencia) que tendemos a considerar como valores éticos, solo se forman y surgen por medio de la actividad práctica

cotidiana (como una conversación o la ejecución conjunta de una pieza musical). Son habilidades técnicas que se adquieren mediante el ejercicio, la práctica. Se trata por tanto de extraer el saber implícito depositado en esas prácticas colaborativas que ya están en funcionamiento, y reapropiarse de él de modo explícito para reconstruir una vida pública empobrecida. Sennett, en el fondo un optimista antropológico, está convencido de que la capacidad de colaboración de las personas es mucho más amplia de lo que los estrechos espacios institucionales (la escuela, los centros de trabajo o las organizaciones políticas) permiten, y confía en encontrar en los intercambios informales que se establecen al margen del control jerárquico (“de arriba a abajo”) un modelo con el que fortalecer la sociabilidad dañada.

El libro está dividido en tres partes, que investigan cómo ha tomado forma históricamente la colaboración, cómo se ha debilitado y cómo podría ser reforzada. La clave de la primera parte está en la noción de “forma”. Sennett destaca la importancia de “ritualizar” el intercambio, de someter las relaciones de colaboración a alguna forma o pauta repetitiva que las dote de una estructura, pero que a la vez sea lo bastante flexible como para permitir la variación. Se trata de evitar dos tipos de riesgos simétricos: una formalización demasiado rígida que anularía la participación activa del sujeto, y un espontaneísmo informe que haría de la colaboración algo episódico y difícil de mantener en el tiempo.

Sennett traza un recorrido histórico con ejemplos concretos de prácticas de colaboración informal que han logrado discurrir entre esos dos extremos, preservando una cierta estabilidad pero a la vez manteniendo

abierto la posibilidad de reinención continua.

Por lo que respecta a la práctica política, por ejemplo, observa en el asociacionismo de las cooperativas obreras, los centros de asistencia organizados por voluntarios o los talleres profesionales (la “izquierda social”) un modelo opuesto al del partido o sindicato centralizado (la “izquierda política”). El objetivo de este último es lograr una elevada cohesión interna (la unidad de una identidad en común, que está en el origen de todos los antagonismos del tipo “nosotros contra ellos”), por medio de una interacción altamente formalizada, sometida a una disciplina jerárquica. Frente a la “colaboración política”, la “política de la colaboración” tiene por finalidad en cambio la propia actividad cooperativa, el intercambio informal (sujeto a normas que son modificables a través de un pacto más o menos tácito entre las partes) que pone en juego las diferencias de los participantes sin absorberlas en una unidad común.

También en la práctica religiosa, con el paso del catolicismo al protestantismo, se produjo una transición de un ritual que se había convertido en espectáculo (codificación fija que establece una separación entre el sacerdote y los fieles) a un modo de relación que incluye una participación más activa y menos mediatizada de la comunidad con lo sagrado.

Por último, Sennett describe la transformación de los códigos de colaboración en los talleres de artesanos debida a las innovaciones técnicas, y la aparición de la urbanidad burguesa, derivada de los rituales caballerescos, como nuevos ejemplos de prácticas de colaboración informal.

Este breve repaso histórico muestra la necesidad de ritualización de las relaciones de

intercambio (mezcla de formalidad e informalidad), así como la fragilidad del equilibrio entre colaboración y competencia. En el término medio de estos dos polos se halla la relación de “intercambio diferenciante”, que establece una frontera que nos separa del otro pero que a la vez se vuelve porosa convirtiéndose en umbral que hace posible el contacto¹. Sin embargo, este equilibrio inestable es propenso a escorarse hacia los extremos de una colaboración altruista que se agota en sí misma o de la competencia hobbesiana que acaba por excluir a una de las dos partes en juego.

La segunda parte, de carácter más sociológico, aborda las causas materiales, institucionales y culturales de lo que podría llamarse *la corrosión de la colaboración* en la sociedad actual. Si estamos perdiendo práctica con la colaboración se debe en primer lugar a la aparición de un tipo de desigualdad que no es debida únicamente a factores económicos, aunque se vea agravada por ellos, sino que aparece como resultado del empobrecimiento de los vínculos sociales (como ilustra el hecho de que según Sennett actualmente el modo de colaboración más habitual sea el de la “participación pasiva”, que bajo la apariencia de una reactivación nerviosa de la sociabilidad acaba reproduciendo el aislamiento).

En segundo lugar, señala Sennett que lo que eufemísticamente se llama “cohesión social” (para evitar emplear así términos como justicia o igualdad) depende de una trama invisible de relaciones informales, que solo se evidencia en los momentos de crisis, cuando fallan los sistemas jerárquicos, y se hace patente su fragilidad y su dependencia de la fuerza de la colaboración informal. Estas instituciones informales tienen sus propias

condiciones, exigen una cierta estabilidad y permanencia temporal a largo plazo que son la garantía de la confianza que se deposita en ellas. Sin embargo, el capitalismo, con su acelerada abreviación de los tiempos y su visión a corto plazo (sustituyendo la carrera profesional por proyectos discontinuos, las relaciones prolongadas por transacciones puntuales), ha tenido un efecto corrosivo sobre las instituciones informales de las que en parte depende para su propio funcionamiento. Seguramente por ello las enfáticas invocaciones actuales a la “recuperación de la confianza” no surtan ningún efecto mientras se siga actuando en la dirección de socavar las instituciones que operan con una noción de futuro a largo plazo, las únicas que podrían ofrecer algún tipo de garantía a esa confianza.

En tercer lugar, otro de los motivos que señalan el ocaso de la colaboración es la aparición de un nuevo perfil psicológico, el “yo no colaborativo”. Sometido a una continua ansiedad ante un volumen de alteridad que no es capaz de asimilar, reduce al mínimo el comercio con el exterior y se encierra en sí mismo, entregándose solo a aquellas experiencias reiterativas que le proporcionan una cierta seguridad tranquilizante. De ahí los éxitos conseguidos por el capitalismo en la homologación de la experiencia, ya que al multiplicar la creación de ambientes artificialmente revestidos con la familiaridad de una rutina sin sobresaltos, proporciona un sucedáneo de reparación a la amenaza que él mismo ha creado.

En la última parte, la más propositiva, Sennett explora la posibilidad de restablecer los rituales de colaboración. Para ello dirige su atención al taller del artesano, donde se aprende el ritmo de desarrollo de una ha-

bilidad (cómo toma forma un hábito y cómo esta forma está sujeta a continua revisión); o a la “diplomacia cotidiana” como un modo de gestión de conflictos capaz de sobreponerse a la dificultad de relacionarse con personas que no comprendemos sin la necesidad de un mediador, sino a través de una combinación de implicación y reserva. La colaboración no es la exposición plena de dos identidades, sino un juego de máscaras entre lo que se muestra y lo que se decide mantener oculto.

El libro se cierra con una reflexión final sobre la relación entre colaboración y comunidad. A través de algunos ejemplos concretos de la noción de “comunidad como vocación”, se muestra que la convicción de un identidad común (por ejemplo, basada en la fe o en el retorno a la simplicidad del trabajo manual) deviene fácilmente un factor de exclusión. Sennett propone la ritualización de la interacción como modelo para una noción diferente de comunidad (sin vocación, aconfesional, ¿“inconfesable”?), en la que la colaboración es tomada como un fin en sí. Para Sennett, son los rituales compartidos lo que sostiene una comunidad, pero en el sobreentendido de que eso no implica tener algo en común, puesto que los ritos proporcionan solo el soporte para colaborar pero sin necesidad de tener metas u objetivos comunes. Solo desde el presupuesto de este “nada en común” es posible abrir un espacio para el encuentro, que es común precisamente porque no pertenece a nadie.

El objetivo final de Sennett es mostrar que es posible fortalecer los vínculos sociales por medio de la práctica, extrayendo los valores y modelos de una sociedad a partir de las prácticas que están ya en fun-

cionamiento dentro de ella, en vez de imponiéndoselos exteriormente según los modos de la ingeniería social.

Sennett es consciente de que esta toma de partido por el modelo “de abajo a arriba” debe afrontar el reto de marcar distancias con el conservadurismo comunitarista en su defensa de las virtudes del localismo. Por eso, en vez de oponer simplemente asociacionismo local a estado asistencial, reconoce la necesidad de integrar la democracia social europea con la predilección norteamericana por la acción sobre el territorio (aunque no indica cómo). Además, hoy en día ninguna comunidad local es autosuficiente, y no puede sustraerse al problema de cómo integrarse en una sociedad compleja compuesta mayormente de grandes centros urbanos.

Sin embargo se mantiene la duda de si un modelo como el de las instituciones informales, basado en las relaciones cara a cara propias de comunidades locales, puede afrontar los retos que surgen en el actual contexto de interdependencia global (en el que, por ejemplo, la presencia no es un requisito imprescindible de las relaciones sociales).

Por otra parte, frente a la propuesta final para la izquierda de emplear la colaboración como “estrategia de resistencia al sistema”, que evite la alternativa entre una comunidad identitaria (homogeneidad interna excluyente) y el individualismo rampante (absoluta heterogeneidad), hay que preguntarse con qué oportunidades de prosperar cuenta para resistir al poder disolvente del sistema económico actual, más aun teniendo en cuenta que la pérdida de experiencia práctica que se pretende sub-

sanar se debe precisamente a aquello frente a lo cual debería ser capaz de ofrecer resistencia. Estas son sin duda algunas de las dificultades que tiene que afrontar un discurso que quiera disputarle a la derecha conservadora una idea de comunidad sin re-

nunciar a alguno de los presupuestos que comparte con ella.

José Luis Delgado Rojo
Istituto Italiano di Scienze Umane

NOTAS

¹ Sobre el intercambio como frontera y umbral cfr. Augé, Marc, *La comunidad ilusoria*, Barcelona, Gedisa, 2012.

BATALLAS POR UNA VIDA EN COMÚN

Günther Anders, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, trad. Alicia Valero Martín, Barcelona, Paidós, 2013, 156 pp. (Original en alemán: 2012)

El contenido íntegro del libro *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, de Günther Anders, puede resumirse en la cita que los editores utilizan como epígrafe: “Conquisté a Hannah en la fiesta al observar mientras bailábamos que amar es el acto por el que convertimos algo *a posteriori* —a saber: ese otro al que conocemos accidentalmente— en un *a priori* de nuestra propia vida. La realidad, sin embargo, no confirmó esta hermosa fórmula”. Sintetizar en estas pocas y brillantes palabras la experiencia de la vida en común que el autor mantuvo con Hannah Arendt le llevó casi una vida, desde 1929 hasta 1984.

Esta fórmula, pese a la científicidad literaria de sus componentes, no forma parte de las notas que el autor comenzó a perge-

ñar en diciembre de 1975 inmediatamente después de la muerte de Hannah Arendt, el 4 de diciembre, apoyado “en anotaciones tomadas en Drewitz en torno a 1930”. Anotaciones, dicho sea de paso, que sobrevivieron a las varias mudanzas de la pareja en aquellos años y, más aún, a las persecuciones y exilios de ambos en Francia y en Estados Unidos y llegaron finalmente a la última residencia de Anders en Viena, a donde regresó de un poco afortunado exilio en Estados Unidos. El libro, en cambio, tiene tres partes: la primera está compuesta por los diálogos de Anders y Arendt, la segunda es una nota editorial donde se da cuenta de la procedencia del texto y su historia, la tercera es un extenso ensayo de Christian Dries que abunda en pormenores de la relación que no acabó sino hasta la muerte de Hannah Arendt y sugiere líneas de intersección en las obras propiamente filosóficas de ambos pensadores.

La fórmula y el diálogo no contienen, pese al tono, una melancólica reivindicación del

lugar del autor en la vida de Hannah Arendt, sino una prosaica rememoración en el momento de la pérdida definitiva. Un intento de mantener en la propia memoria la imagen de una vida en común. Desde un punto de vista más bien banal, estos recuerdos aparecen como la confesión de lo siempre sabido y nunca admitido, de que el experimento cotidiano de la vida en común no era más que la imposibilidad del amor cuyo resultado fue el distanciamiento ante la no siempre cordial indiferencia. Apreciación que no es del todo distinta si se adopta una perspectiva más bien conceptual, puesto que en el diálogo no se rememora ninguna teorización específica. No hay ni siquiera la discusión formal de conceptos, a pesar de que las mónadas leibnizianas aparezcan constantemente como centro del diálogo. Pues advierte Anders en el “Epílogo académico”: “dudo mucho que por aquellos años Hannah y yo hubiéramos leído a Leibniz en sus textos originales” (p. 61).

La referencia, en todo caso, a la absoluta individualidad y aislamiento de los seres como evidencia de la existencia del caos, y no del mundo como sistema fundamentado en la monadología, no constituye más que el tema de conversación de un par de jóvenes que se deleitan con el sabor de las cerezas y no una discusión académica acerca del estado del mundo. Sin embargo, la conversación dice de la común trivialización de los conceptos y del intento por comprender un entorno particular en función de su contenido, un intento de poner a prueba la existencia de la filosofía y la eficacia, demasiado académica, de pensar el mundo en conceptos acabados. En este punto podemos encontrar algún interés que sobrepase la mera confesión íntima. El diálogo que reconstruyó Günther Anders sobre su vida con Hannah Arendt

guarda un ligero matiz historiográfico y conceptual, más allá de los intentos de Christian Dries, el autor del ensayo que cierra el libro, sobre la relación no carente de conflictos entre estos dos “descendientes” de Heidegger. Leído entre líneas el diálogo de Anders dice respecto a la situación universitaria, filosófica, de las primeras décadas del siglo XX en Alemania, unas circunstancias que no escaparon a los recientes acontecimientos de la Primera Guerra Mundial y sobre la que Anders se expresaba en términos despectivos acerca de los colaboradores “voluntarios” de lo alemán. Entre los intelectuales que coloca en el club de las “putas gratis”, como él los llama, estaban figuras que no sólo en nuestros días tienen una importancia fundamental en la configuración del pensamiento más representativo del siglo XX, como Husserl y Simmel, o Marx y Freud, además del propio Heidegger de quien ambos jóvenes compartieron seminarios y, ya puestos en la esfera de la vida íntima—ese es en buena medida el marco de referencia del diálogo y los comentarios de los editores—, amores y enredos protagonistas de la serie de encuentros y distanciamientos que mantuvieron los tres a lo largo de sus vidas.

Pues entre las afirmaciones más comprometedoras de Christian Dries, apoyado en cartas de la propia Hannah Arendt, está la de que el matrimonio con Anders fue “como fuera, con cualquiera” y el único objetivo que perseguía la entonces joven filósofa era olvidarse del fallido amor por Heidegger. Más allá de cotilleos, y considerando el propio diálogo como el recuerdo de una vida vivida cincuenta años atrás, Anders nos da pistas para aproximarnos al momento de la historia de la filosofía en que se origina tanto su pensamiento como el de Hannah

Arendt: “Lo es sobre todo la ‘*antropología filosófica*’, tan en boga; nosotros mismos hemos sido testigos directos de su surgimiento, florecimiento y prosperidad, lo vivimos a diario. También Heidegger — no dejes que te engañe— forma parte de ella, por mucho que insista en que él *no* cultiva la ‘antropología filosófica’, y en que se mantiene al margen de esa ‘moda filosófica’, de donde cocina para nuestro deleite o *ad maiorem gloriam* de sí mismo un guiso especial, mucho más ambicioso, mucho más audaz pese al carácter tallista del lenguaje, algo que él llama ‘analítica’, y cuyo ‘analizado’ somos indudablemente nosotros, los seres humanos” (pp. 40-41).

En continuidad con estas anticipaciones, Christian Dries propone una sugerente idea de análisis y confrontación de los pensamientos maduros de ambos filósofos: “Es altamente posible [dice Christian Dries] que Hannah Arendt se familiarizara a través de su marido con el vocabulario de la antropología filosófica, y que en el futuro las ‘lentes’ a las que debemos recurrir para descifrar la antropología arendtiana no sean preponderantemente las obras de Max Scheler, tal como afirma Hans-Peterkrüger, sino las de Günther Anders” (p. 115). Quizás no sean las lentes andersianas las que darán, al final, el sentido de la antropología arendtiana, sino modificar el tono de la pertenencia de las ideas y su paternidad. El propio joven Anders se pronuncia al respecto, para congoja del comentarista de su diálogo: “Aquí se aplica lo de tanto monta... ¿no?” (p. 35). Si bien es verdad que durante la primera juventud de ambos pensadores mantuvieron un diálogo, íntimo o no, pues el matrimonio no es garantía de intimidad, también lo es que ambos tuvieron la influencia de Heidegger y la

manera en que éste se apropió de las perspectivas de pensamiento reinantes en el mundo académico de los años 20 en Alemania.

Y esta influencia es mucho más rica en matices y desarrollos de las problemáticas filosóficas del siglo XX que el intento de extraer los determinantes de un modo de pensar en los diálogos de alcoba donde además la voz de uno de los interlocutores, Hannah Arendt, se diluye en una actitud que apenas se puede adivinar entre el intento lúdico, y seguramente genuino, de comprensión del otro, la indiferencia o incluso la condescendencia. “Nunca se pronunció sobre mi ateísmo [lamenta Anders], ya entonces inequívoco y crudamente formulado, ni a favor ni en contra, lo cual, teniendo en cuenta la ‘importancia de la cuestión’, así como su desembarazo y temperamento explosivo, sigue pareciéndome inexplicable” (p. 19). El contexto en que se originan las particulares formas de filosofar tanto de Hannah Arendt como de Günther Anders es el de la llamada crisis de la racionalidad occidental, el intento heideggeriano —y husserliano— de renovación del pensamiento y la conmoción de la situación bélica derivada de la Primera Guerra Mundial. Y más aún, del imparable diálogo, frontal o no, con la tradición occidental. Si bien es verdad que Heidegger parte de una visión negativa de la antropología, que no es, a su ver, más que otro episodio de la historia del olvido del ser, también lo es que pese a la riqueza de sus propuestas no escapó a las convicciones e interpretaciones del momento; o al menos esta es la idea que nos sugiere Ernesto Grassi, alumno del filósofo y traductor de la *Carta sobre el humanismo* al italiano, cuando testimonia que las interpretaciones de Burckhardt, Voigt, Cassirer, Gentile y Garin se centran en el re-

descubrimiento humanista de la centralidad del hombre y sus valores, y estas interpretaciones son, dice Grassi, “la razón por la que Heidegger... se pone a polemizar repetidamente contra el humanismo como un antropomorfismo ingenuo”. Es sobre los matices que tendrá esta consideración heideggeriana sobre lo que la pareja Arendt-Stern dialogaba, entre otros asuntos, durante los primeros años de su matrimonio.

Se hace sentir demasiado la falta de la voz de Hannah Arendt en el diálogo que Anders recreó. Pero no es sorprendente, puesto que no es Hannah Arendt quien evoca el recuerdo de aquellos diálogos, sino el propio Anders que, además, en un gesto de sinceridad advierte en las primeras líneas de sus relembranzas que para cualquiera es imposible hacer una reconstrucción fidedigna cincuenta años después de haber ocurrido y porque, como bien declara el propio autor, “como sucede en todos mis diálogos filosóficos, donde siempre soy yo quien acaba teniendo la razón—I can’t help that—, el texto, debo reconocerlo, es terriblemente injusto” (p. 15). La impresión que transmite el diálogo de Anders es la de un modo de convivencia cotidiana en que se evidencia, si no una indiferencia declarada, al menos sí una participación parcial en las conversaciones: Anders aparece como un hombre amable y dulce que intentaba “filosofar en común” con su mujer quien se esforzaba por comprenderlo y al mismo tiempo le desatendía a tal punto que no se podía considerar cómplice de las afirmaciones que para Günther Anders eran compartidas: “¿Cómo lo *hemos* formulado? [pregunta sorprendida en un momento del diálogo] ¿Como lo has formulado tú!” (p. 23). “No respondió a la pregunta [anota Anders]. Parecía haberse perdido

en sus pensamientos. Sabe Dios en qué dirección” (p. 24).

Finalmente, tal vez sea en este desdoblamiento de las entretelas de su memoria cómo Anders nos transmita algún otro punto de interés para la publicación del libro: quizás cabe esbozar el perfil de la joven Hannah Arendt de un modo más nítido del que pudiéramos extraer de la correspondencia con Heidegger que data de los mismos años, en la que encontramos más bien la serie de peticiones, de disculpas, de exposiciones y declaraciones del filósofo, pues las cartas que Arendt remitía a Heidegger no se incluyen en la edición de Ursula Ludz, salvo la nota autobiográfica “las sombras”, dos cartas de la separación y las que corresponden al reencuentro en 1950. En el diálogo de Anders, en cambio, no es necesario forzar la imaginación pues Hannah Arendt aparece a los ojos de su enamorado marido como un ser desbordantemente humano. Contradictoria, emocional, insolente y alegre, mandona y melancólica. No hay seguramente una descripción más viva de su admiración cuando la “define” como de una “belleza gorgónica”. A tal punto que su belleza sólo fue quedando en el pasado mientras en su vida de filósofa fue conquistando el carácter propio para la verdad: cuando tenía 23 años Hannah Arendt carecía de ironía y de “talento para mofarse de sí misma”. Era hermosa, pero no irónica y al ganar la ironía perdió su belleza, y se lamenta Anders “no se puede tener todo a la vez”.

Si bien es verdad que el contenido íntegro del diálogo podría pasar por el tamiz de la mera confesión y exposición de la intimidad *a posteriori*, y que quizás no llegue a tener el éxito editorial que los editores podrían imaginar pese a la fama que ha se-

guido, al menos, a la figura y la obra de Hannah Arendt desde 1951, año en que publicó su primer libro, es innegablemente cierto que el trabajo de traducción realizado por Alicia Valero es un logro literario que merece tenerse en alta consideración al seguir el hilo del texto. Por no hablar de manera sucinta del ensayo final de Christian Dries donde se adopta ya un tono mucho más argumentativo. En ambos casos la traducción del original en alemán, *Die Kirs-*

chenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt, es pulcra y libre, cualidades que no siempre se consiguen en el trabajo de trasladar de un idioma a otro las expresiones, los gestos y los giros de la lengua.

Marina López

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo (México)

NOTAS

¹ Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 9.

ALQUIMIAS, O DE CÓMO PREVENIR QUE LA DEMOCRACIA ACABE EN LO CONTRARIO

ANDREA GREPPI: *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública*, Madrid, Trotta, 2012.

Quizá lleguemos a añorar aquellos tiempos en los que un fantasma recorría Europa, y lo hacía con fiebre redentora y ánimo levantisco. Hoy, sobre el añejo continente parece cernirse una legión de espectros que, lejos de insinuárenos con los ecos de un paraíso que la Historia pone al alcance de la mano, nos atemoriza con la más siniestra y desoladora de las profecías: la democracia está herida de muerte y contados están sus días entre los hombres. Pudimos soportar la muerte de Dios, y hasta puede que nos reconfor-

tara; la muerte de la democracia, sin embargo, nos arrastrará con ella a no se sabe qué tenebrosas regiones del acontecer humano.

Sin embargo, antes de pregonar su agonía y sellar su acta de defunción, conviene demorarse un poco a examinar qué es eso cuya pérdida tanto nos atormenta. En continuidad con la tradición de entonar elegías y componer encomios a los difuntos, no es desde luego muy original declamar hoy las innumerables virtudes de ese mundo que agoniza: que en esto las modas académicas coinciden extrañamente con los usos periodísticos más arraigados. Sin embargo, no es tan frecuente encontrar una viva defensa de la democracia unida a una exposición siste-

mática y sin concesiones de los achaques que la cercan –y añadir al paso una confesa esperanza en sus posibilidades de salir de esta. El último libro de Andrea Greppi ofrece al lector estas tres cosas: es un libro que puja por la forma de vida democrática y que confía en que su apuesta será ganadora, pero lo hace exponiendo la compleja y variopinta diversidad de trabas y apuros que acosan a la democracia tal como la conocemos.

Lo que distingue a la democracia de su contrario es el cumplimiento de un conjunto de reglas. Y sin embargo, los lamentos por la defectiva calidad del juego democrático dejan entrever que la democracia no es solo –o no terminamos de aceptar que sea solo– un asunto de procedimiento. Por eso nos afanamos en buscar un fundamento moral sustantivo a un sistema que, en resumidas cuentas, no terminamos de ver tampoco como un reflejo de la razón pública, la voluntad general, el bien común o la ley natural. Porque la democracia no es ninguna de esas formas secularizadas y por tanto imperfectas de la voluntad divina. El dilema que recorre todo el ensayo de Greppi es, entonces, cómo puede entenderse y resolverse esa ansiedad que a los participantes en el juego democrático les produce la sensación de no estarlo jugando con la debida viveza, con la debida justeza, o con la debida exigencia democrática, y eso aun cuando se cumplan escrupulosamente sus reglas. Cómo puede ser que jugar el juego democrático pueda no generar un funcionamiento lo suficientemente democrático, o que se ponga en entredicho la armonía preestablecida entre democracia y progreso, o entre el cumplimiento de buenas reglas y la emergencia del buen gobierno. El dilema que vertebra el libro es entonces cómo se puede responder a quie-

nes sospechan que, en tanto mero continente de la vida pública, la democracia está condenada a devaluarse y desintegrarse; pero, en tanto sistema político que no puede comprometerse con contenidos morales sustantivos o visiones omnicomprendivas del bien, tampoco puede pretender ser más que un mero continente.

Lo interesante del libro de Greppi es, desde mi punto de vista, que ofrece un diagnóstico de los males que afectan al sistema democrático que explica esa insatisfacción moral que oímos cada día en la academia y en los medios, en especial por parte de aquellos que se precian de adivinar en la democracia *algo más* que un mero conjunto de normas. Pero explica la insatisfacción –y por tanto explica qué es ese “algo más” que se añora– en los mismos términos procedimentalistas en que se funda la definición y por tanto la justificación del régimen democrático mismo. El de Greppi es, entonces, un procedimentalismo *corretto*, es decir, un procedimentalismo a un tiempo correcto y corregido: en el sentido en que se corrige el amargor del café añadiéndosele unas gotas de licor y el bebedizo que resulta se nos antoja, entonces, correcto.¹

Y es que, aun cuando por doquier asoma la sensación de que el simple funcionamiento del sufragio electoral y la división de poderes no nos garantiza la calidad de la democracia que vivimos, en definitiva la democracia no puede ser otra cosa que lo que es: un conjunto de reglas de juego dispuestas para hacer cumplir los principios elementales de soberanía popular y separación de poderes. Sin embargo, en este libro, junto a una explicación de la genealogía de esa insatisfacción por el modo en que actualmente lo jugamos, Greppi ofrece algu-

nas indicaciones que pueden orientarnos para entender qué haría falta para o qué supondría que el juego se desarrollase en las mejores condiciones. Mejores condiciones que dependen, obviamente, de las propias reglas del juego y, veremos, de las propias bazas con que cuenten los jugadores para embarcarse en el juego mismo.

Para comprender las razones de la desazón generalizada ante la llamada crisis de la democracia habría que preguntarse, entonces, qué diferencia a la democracia de su contrario, pero también qué diferencia a una buena democracia de una democracia que – aun cuando todavía no lo sea – corre el riesgo de transmutarse en su contrario. En un momento muy temprano del libro Greppi concede que todas las democracias están expuestas a un proceso de hibridación, y la revolución democrática que se ha vivido en el último medio siglo habría de matizarse, más bien, como una extensión global de la forma de vida democrática híbrida o imperfecta. Por eso, y recuperando el viejo *adagio* de Betty Friedan, entre las democracias occidentales se ha extendido un “malestar que no tiene nombre” y, dado que los principios democráticos de sufragio universal y separación de poderes se cumplen, estamos obligados a ver en la democracia un ideal cuya realización imperfecta requiere algo más que la implementación de un conjunto más o menos complejo de normas e instituciones. Y como se decía, la sensación que cunde por doquier es que, aun cuando formal y procedimentalmente se respeten los dos principios clásicos de la democracia, las democracias occidentales están en crisis porque faltan a alguna exigencia moral sustantiva que, sin embargo, se vuelve imposible –en términos estrictamente democráticos– defi-

nir. Sin embargo, el enorme mérito de este libro estriba, desde mi punto de vista, en que vuelve innecesaria la búsqueda de un principio moral o político externo a las propias reglas del juego para explicar la crisis de la democracia, achacándose a una “adulteración masiva de las condiciones procedimentales asociadas a la dimensión formal de la democracia” que crea la apariencia de un mal moral sustantivo. Y lo que quedará claro tras su lectura es que el “umbral entre la democracia y su contrario se diluye no por el defecto de sustancia, sino por una desconocida acumulación de defectos de forma” (p.38, n.11).

El libro propone entonces definir, en primer lugar, cuáles son esas reglas de juego cuyo cumplimiento es imprescindible para que el llamado “procedimiento de contar cabezas” en lugar de cortarlas sea *efectivamente* democrático: así, dedica dos capítulos a aclarar cómo la soberanía popular –necesariamente mediatizada por diferentes mecanismos de representación– y la separación de poderes se implementarán en el mundo de la vida política con grados de ajuste variables y necesariamente imperfectos. En primer lugar, señala los rasgos más significativos de la crisis de representación que acucia al principio de soberanía popular: “Nos enfrentamos al extraño caso de una democracia que, sin dejar de ser formalmente representativa, ha acabado quedándose sin recursos para representar nada” (p.43), y aquí la pregunta crucial es, por tanto, “bajo qué condiciones la representación llega a convertirse en representación democrática” (p.44). La quiebra actual de la representación política tiene que ver con una falta de correspondencia entre las voluntades de los representados y la acción de sus representantes: bien debido a la

heterogeneidad del objeto (los electores o representados), que lo convierte en poco menos que irrespresentable, bien por la indefinición del representante, que no coincide plenamente con las instituciones políticas, por su incapacidad para ofrecer soluciones que interesen o satisfagan significativamente a los ciudadanos o por su más o menos ladinu sustraerse a dar cuenta de sus propias acciones. Ante la fragmentación de la representación política, la despolitización o el déficit de representatividad, se impone una reinención de la representación mediante la determinación de unos estándares de calidad, lo que implica para Greppi explicar qué tipo de mediaciones discursivas favorecen el proceso deliberativo: puesto que acortar la distancia entre representantes y representados es algo que no nos puede asegurar ni siquiera la mejor reforma del sistema electoral, lo único que cabe razonablemente esperar es que una esfera pública atenta a los avatares políticos intervenga por distintos cauces y ejerza un control y una presión efectivos sobre las diferentes instancias de toma de decisión.

Aclarado entonces el enigma de la representación, Greppi explora el escollo de la separación de poderes, que estriba en que lo que sea el poder y la soberanía es –y lo es cada vez más– difuso. Hay poderes informales que se sustraen y menoscaban el universal imperio de la ley, pero la salud de nuestras democracias nos exige evitar a toda costa que arraigue un contexto soberano confuso, lo cual se vuelve especialmente acuciante –y complejo– en el entorno internacional y globalizado que habitamos. De nuevo, la imposibilidad de obtener una regla universal que resuelva la crisis de legitimidad, transparencia y definición de la soberanía nos devuelve a la necesidad de contar con una esfera pública

ciudadana comprometida y capacitada para ejercer una inestimable función de control del poder –y de eventual toma del mismo.

Así pues, Greppi se da perfecta cuenta de que de los asuntos humanos no cabe ciencia exacta y por eso no podemos esperar hallar un patrón oro con que calibrar el grado en que el poder está óptimamente distribuido y es máximamente representativo. El diseño institucional de las reglas es toda una *ars politica* condenada a la provisionalidad y el fracaso y, pues sus entresijos teóricos son bien conocidos, no parece el principal objetivo de este libro sumergirnos en ellos. Sin embargo, lo que yo diría que de verdad interesa a Greppi, y donde podemos atisbar una voz más propia y más interesante, es la reflexión sobre esa otra “desconocida acumulación de defectos de forma” que parece menoscabar la calidad de nuestras democracias y que, precisamente por sernos desconocida, es todavía para nosotros un mal que no tiene nombre. Esos defectos de forma no tendrán que ver tanto –o directamente– con las reglas del juego (el diseño institucional y su funcionamiento) cuanto con las condiciones en que se encuentran los propios jugadores: tienen que ver con la formación de la voluntad de los ciudadanos, que son los átomos del sistema democrático, con su capacidad para tomar decisiones efectivas, reflexivas, relevantes y responsables en el contexto político. Es decir, tienen que ver con la calidad de la agencia y la calidad del entorno discursivo, que dependen de una adecuada distribución del poder comunicativo y una formación aceptable de lo que se conoce como opinión pública.

De hecho, como ya se ha visto, la imposibilidad de apurar las ocasiones que la representación y la división de poderes tienen

de funcionar según un estándar democrático elevado nos remitían a la necesidad de contar con una esfera pública discursiva. Dicha esfera pública, donde los ciudadanos pueden formar su voluntad y su opinión de manera realmente autónoma, serviría, pues, de contrapeso a esa necesaria provisionalidad e imperfección de la plasmación de los principios de la democracia en las instituciones reales. El buen funcionamiento de esa esfera pública es en definitiva la condición *formal* menos susceptible de formalización y, sin embargo, más capaz de dar sentido *sustancialmente* democrático a la maquinaria institucional de la soberanía popular y la separación de poderes.

Así, el marco institucional que mediatiza la soberanía popular y la separación de poderes solo podrá compensar sus disfunciones si se establece en el contexto de una esfera pública que promueva la libertad y, con ella, la igualdad de los ciudadanos. Una igualdad que, definida como “el derecho a tomar parte en la formación de la voluntad colectiva” (p.137), depende fundamentalmente de lo que ya Kant denominó un uso público de la razón, lo que a su vez está condicionado por la autonomía de los ciudadanos, es decir, de su capacidad de juicio o de elección responsable, según la célebre formulación de Amartya Sen. Así pues, como se decía, el marco institucional donde se ejerce la soberanía popular en un régimen de separación de poderes solo tiene sentido en el marco de una esfera pública donde la opinión –autónomamente concebida– de todos los individuos tenga el mismo valor.

De ese modo, Greppi encuentra en el refuerzo de las instituciones que favorecen la existencia de una esfera pública deliberativa la única estrategia viable para hacer

frente a la tensión en que se encuentra la opinión pública –la opinión del público que ha de hacerse valer en público– entre los halagos del populismo o incluso la demagogia y las razones de las élites tecnócratas. Desear que las mejores razones sean las que predominen en el espacio público supone que existen razones que son mejores y que además existe alguna forma de conocerlas, aunque sea retrospectivamente. Sin embargo, como muestra Greppi, no hay manera de obtener certeza ni respecto de que las mejores razones existen ni de si los procedimientos que tenemos son los que más nos acercan a ellas. Por eso, todo lo que nos cabe esperar es que los medios de que nos dotamos para andar a tientas por el mundo estén controlados por ciudadanos informados y comprometidos en el más alto grado que nuestra imperfecta humanidad común nos permita.

Las dudas sobre la capacidad de la educación pública para formar ciudadanos responsables, unidas al declive de la instrucción pública y al ocaso de la *auctoritas* asociada a la figura del intelectual, junto con la incapacidad generalizada para encontrar referencias fijas y certeras en los medios que se interponen entre los ciudadanos y el mundo –esos medios que son, ellos mismos, el mundo– son elementos que nos llevan a cuestionar si existe hoy, y en qué sentido, una idea de público que pueda servir de soporte a esa opinión pública y en público que es vital para dar sentido a la vida democrática. Lo que con tintes un tanto melodramáticos podría denominarse la muerte cerebral de la sociedad civil (y que Arendt me perdone la metáfora organicista) nos impediría confiar en que el ideal ilustrado de publicidad sea todavía hoy una meta factible. Greppi, sin embargo, in-

tenta rescatar los restos de este ideal prescindiendo de toda ingenuidad. Así, insiste en que lo que ha caído es, desde luego, el mito de la inmediatez, y en que hemos de reconocer que los medios son –como su nombre indica– aquello que intermedia todo nuestro contacto con el mundo, y que por tanto todas las interacciones con éste se realizan a su través. Por eso, en este contexto epistémico y social, la única estrategia que cabe adoptar para rescatar lo que queda del ideal ilustrado de publicidad es la de dar cobertura institucional y fomentar el papel civilizador que los procesos (formales e informales) de formación de la opinión y de la voluntad públicas tienen: de ese modo, asegura Greppi, podríamos regular y fomentar institucionalmente la democratización de la agencia y la opinión políticas ciudadanas. A la vieja –y fundamental pregunta– sobre el papel de la verdad en política, Greppi ofrece una respuesta minimalista que es, sin embargo, lo máximo que puede ofrecerse sin caer en la Escila de un moralismo voluntarista o en la Caribdis de un formalismo ramplón: la verdad de la motivación, de la ar-

gumentación y de la justificación de la democracia es una verdad que depende del idioma político que hablamos. Es una verdad sistémica, pero una verdad al fin y al cabo.

Así, aunque de manera probablemente inconsciente, y por ser una versión heterodoxa y en ocasiones algo irreverente de la teoría deliberativa de la democracia, este libro se inscribe en la mejor tradición muguerziana del pensamiento político contemporáneo de nuestro país. Por eso, lejos de insistir en la manida obsesión de los partidarios de la acción comunicativa en los consensos, encuentra en los fracasos comunicativos, los malentendidos, las anomalías (diría yo) y, sobre todo, en los disensos las ocasiones más propicias para el aprendizaje político y la transformación social. Y contribuye, de paso, a una comprensión de lo que la tan traída y llevada *regeneración democrática* puede significar, más allá de la oculta esperanza en que dejen de gobernar ellos para que lo hagan, de una vez, los míos.

Rocio Orsi
Universidad Carlos III

NOTAS

¹ También se podría decir que es un “procedimentalismo corregido” en el sentido en que Peces Barba defen-

día un “positivismo corregido”, pero quizás lo anterior sea más claro.

SOBRE LA GÉNESIS DE LA MORAL AUTÓNOMA

HOLGER GLINKA: *Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und der Aufklärung* (Sobre la génesis de la moral autónoma. Una historia del problema de la relación entre Derecho natural y religión en la modernidad temprana y la Ilustración), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2013, 383 pp.

La investigación que nos ocupa está dedicada a la historia del problema de cómo “los precedentes iusnaturalistas de lo que posteriormente será la concepción madura de una –al decir de Kant– moral autónoma se emancipan de estrategias aseguradoras condicionadas por la religión”. (p. 1)

En el subtítulo y en la primera frase del libro, que acabamos de citar, Glinka subraya la metodología de su estudio genealógico: la reconstrucción de la historia de la filosofía como una historia centrada en problemas. El autor dedica un capítulo a reflexiones sobre la formación y el rendimiento teórico de esta propuesta metodológica, que son de gran interés para cualquier investigador e historiador de la filosofía. Glinka recalca – y con razón – la dignidad filosófica de una historia centrada en problemas y se opone a la dicotomía entre un interés anticuario por las ideas, por un lado, y la investigación filosófica, por el otro: “Esta historia centrada en problemas quiere ser ella misma filosofía, ya que un método que aspira a ser historia conceptual no es otra cosa que filosofía.” (pp. 24-25)

La investigación desarrolla y verifica una serie de tesis (pp. 8-9), que constituyen a su vez estadios lógicos en el desarrollo de una moral autónoma. Estas tesis son las siguientes: a) La primera condición para la aparición de una moral autónoma es la fundamentación secular del Derecho. b) Las fases previas a la teoría de la moral autónoma adoptan la forma de teorías iusnaturalistas en las que el principio teonómico todavía tiene una fuerte presencia. c) El progresivo arrumbamiento del principio teonómico sucede en la forma de debates iusnaturalistas en los que finalmente se alcanza una clara separación conceptual entre las teorías teológicas y las seculares. d) La formulación de un iusnaturalismo de corte secular pone los cimientos para una moral basada en el principio de autonomía (i.e. el principio de la libertad del hombre frente a Dios). e) Este proceso conduce a la aparición de una figura de la subjetividad capaz de determinar sus propios fines y preceptos.

En base a estas tesis, Glinka habla de un “primado del Derecho” (p. 83) en el sentido de que el origen de la moral autónoma hay que buscarlo en la fundamentación (secular) del Derecho. Este proceso de arrumbamiento del principio teonómico en aras del principio de autonomía se desarrolla en el marco de la problemática relación entre Derecho y religión a raíz de la Reforma o, en otras palabras, de la irreversibilidad de la pluralidad confesional dentro del cristianismo.

El estudio se centra en cuatro estadios decisivos en la formación de una moral autónoma (Bodin, Hobbes, Spinoza y d’Hol-

bach), aunque una genealogía completa, como el autor advierte en la conclusión, debería incluir el análisis de otras estaciones como, por ejemplo, Hume, Kant y Jacobi. Glinka expone los cuatro estadios mencionados de la siguiente forma:

(1) El primer estadio en la formación de una moral autónoma es el concepto de soberanía de Bodin. Con este concepto, Bodin pretende subrayar la autonomía del poder estatal. Se trata de un concepto muy ambivalente por tener una aspiración secular, por un lado, y por operar con principios “animistas”, por el otro. Este concepto de soberanía parte de la toma de conciencia de que la falta de un poder unificador es el verdadero detonante de las guerras confesionales. Bodin considera desatinado centrarse en la cuestión de cuál es la religión verdadera, ya que lo realmente relevante, una vez reconocida la irreversibilidad de la pluralidad confesional, es exigir que el Estado garantice la tolerancia (excepto para los ateos) y la igualdad jurídica de las diferentes confesiones. Sin embargo, según Glinka, en base a este concepto de soberanía no es posible superar el principio teonómico por estas razones: a) En su concepto de soberanía, Bodin intenta conseguir la mediación entre dos concepciones contrarias, “entre el poder de mando ilimitado del príncipe, por un lado, y la obligación racional frente al *ius divinum* por el otro, por tanto, entre el voluntarismo y el antiguo Derecho natural” (p. 328). b) El concepto de soberanía permite legitimar cualquier pretensión del soberano, incluso las pretensiones basadas en principios teológicos (p. 124). c) A partir de una concepción “animista” con influjos neoplatónicos, Bodin promueve incluso la persecución de las brujas (p. 84).

De este balance se deduce que el inten-

to de Bodin de conseguir una fundamentación (secular) del Derecho a partir del concepto de soberanía es deficiente por no lograr liberarse del principio teonómico y por no encontrar respuestas adecuadas a la realidad irreversible que pretende regular, la pluralidad confesional: “La concepción de la validez de la soberanía absoluta, sostenida por Bodin, legitima la realización consecuyente de cualquier pretensión jurídica, incluso de sus formas teonómicas; además queda sin resolver el problema, tratado anteriormente, de la pluralidad (inter-)religiosa. Por otra parte, el procedimiento inquisitorial como expresión objetiva de la exigencia clerical de observar y denunciar la brujería introduce el hecho de una violencia considerablemente despiadada en el interior del mismo cuerpo del Estado.” (p. 124)

(2) El segundo estadio lo constituye la nueva fundamentación de la politología realizada por Hobbes, en la que el contractualismo y, de nuevo, el concepto de soberanía juegan un papel esencial. El avance inequívoco de Hobbes en la fundamentación secular del Derecho estriba en que la pregunta prioritaria ya no es cuál es la religión verdadera, sino cómo es posible un estado de paz entre los hombres (p. 129). En el análisis de este estadio, el autor no se limita a un único texto de Hobbes, sino que hace especial hincapié en la evolución de sus textos dedicados a la filosofía política. Glinka expresa el carácter ambivalente de esta evolución con la siguiente fórmula: “desteologización por medio de una toma de conciencia del problema teonómico” (p. 137).

El desarrollo en la formulación del principio de autonomía se puede constatar en los dos siguientes elementos de la teoría de Hobbes: a) El concepto de un derecho irrenun-

ciable del hombre, basado en la espontaneidad de la voluntad, muestra la novedad del concepto hobbesiano de Derecho natural: su carácter individual (p. 172). b) Hobbes piensa la validez de las categorías jurídicas desde un “nominalismo político”. El Leviatán es el “gran definidor” de los conceptos políticos y teológicos (p. 164).

Al mismo tiempo, el autor destaca el carácter limitado de este progreso, de tal modo que se puede hablar, en palabras de Leo Strauss, de un “último refugio” de la teología (p. 128) por los siguientes motivos: a) Existe una “discrepancia” entre la concepción del Derecho como un poder autónomo de carácter artificial (en clara oposición al principio teonómico) y la concepción del Estado como una realidad destinada a desarrollar las “semillas naturales de la religión”. Esta última función del Estado respecto a la religión rehabilita el principio teonómico. b) La politología de Hobbes desarrolla de este modo, en base al principio de obediencia al Estado, un “sucedáneo de religión” (*Religionssurrogat*, p. 181), un culto de Estado con elementos premodernos. c) Este sucedáneo de religión es una religión reduccionista que se limita al seguimiento de un único artículo de fe: “Jesus is the Christ” (p. 128).

(3) Esta referencia a las “semillas naturales de la religión” en Hobbes le sirve a Glinka de contrapunto para acentuar que la metafísica de Spinoza, entendida como ética, da un paso más en la superación del principio teonómico. Su filosofía niega la existencia de estas semillas de religión en el estado de naturaleza, “puesto que ese estado es anterior, por naturaleza y en el tiempo, a la religión” (“nam is [status naturalis] et natura et tempore prior est religione”, *Tractatus theologico-politicus*, XVI). A causa de este en-

foque más radical, el problema de la relación entre Estado y religión *positiva* adquiere en Spinoza una especial virulencia (p. 330). Para Glinka, este estadio es el más significativo para ilustrar la irrupción del concepto moderno de autonomía (ibídem)

También en Spinoza encontramos el primado del Derecho en el sentido mencionado arriba, pues tanto su vida como su filosofía se desarrollan en una “confrontación con el Derecho”, en un “resuelto rechazo del Derecho judaico, i.e. de las formas de codificación talmúdicas” (p. 202). Su filosofía piensa la autonomía a partir de una concepción de la razón como el principio que, al margen de la religión positiva, hace posible la verdadera “redención” a través del “amor dei intellectualis”. La autonomía *política* de Spinoza se muestra especialmente en su neutralidad respecto a las cuestiones políticas. Frente a la tesis defendida por Carl Gebhardt, según la cual el *Tractatus theologico-politicus* es en gran parte una defensa de la política liberal de Jan de Witt, Glinka sostiene que la posición defendida por Spinoza está por encima de los partidos. Por otra parte, Spinoza no fundamenta el carácter normativo de su ética a partir de una concepción de la hay que buscarlorazón como una instancia capaz de reconocer un orden normativo dado, sino que integra el aspecto de la normatividad en su concepto de la naturaleza humana como un principio inmanente que debe ser realizado. Únicamente de este modo es posible hablar de un ideal de la naturaleza humana en el sentido de la racionalidad y la libertad óptimas. Este principio inmanente determina el verdadero fin del Estado, i.e. posibilitar el cultivo de las potencias del hombre, así como la convivencia pacífica – en una palabra: la *libertad*.

(4) El último estadio del que se ocupa el libro es la fundamentación materialista de la moral en d'Holbach. Frente a La Mettrie, d'Holbach considera que es posible un tratamiento científico de la moral. Pretende una reforma social que ha de empezar por “los dioses del cielo”, por una transformación de la conciencia.

Dos impulsos recorren su filosofía moral, uno crítico y otro programático (p. 294). Su impulso crítico tiene, por un lado, una dimensión materialista según la cual el movimiento de los átomos es una causa más real que el Dios de la teología, y, por otro lado, una dimensión atea según la cual la moral teonómica no ha podido dar razón del carácter universal de la moral por fundamentarse en un concepto tan poco unitario como el concepto de Dios. En su programa, d'Holbach esboza un utilitarismo de carácter altruista. Para fundamentar el carácter universalista de la moral, remite a la existencia de relaciones naturales estables: sentimientos universales, inherentes a la naturaleza del hombre.

Esta concepción moral, que reviste siempre un carácter más bien programático, es poco convincente por pretender obtener a partir de un sensualismo ético una *multiplicidad* de principios – en lugar de desarrollar un sistema (moral) a partir de un único principio, como exige la filosofía. Se trata de un planteamiento conducente al determinismo y al fatalismo, en el que, como es frecuente en un monismo materialista, se confunden las realidades naturales y sociales (pp. 334-335).

En la reconstrucción de estos cuatro estadios, Glinka persigue a su vez dos fines científicos: a) demostrar que la validez del concepto de autonomía es indiscutible y b)

mostrar la relevancia del conocimiento de la génesis de este concepto para los debates filosóficos actuales. En efecto, este conocimiento genealógico, a nuestro parecer, permite, entre otras cosas, criticar la manera actual de analizar los principios y conceptos de los sistemas normativos. Esto se deja ilustrar con la siguiente digresión que nos permitimos hacer en torno a la tesis de Glinka, según la cual la génesis del principio de autonomía de la moral hay que buscarla en la fundamentación secular del Derecho (el mencionado “primado del Derecho”). El concepto de autonomía, del mismo modo que en Kant los “conceptos preliminares de la metafísica de la costumbres” y, por tanto, comunes a ambas partes (la doctrina del Derecho y la doctrina de la virtud), remiten en última instancia a una totalidad, sólo a partir de la cual se puede pensar adecuadamente el significado de las diferentes divisiones y oposiciones como, por ejemplo, Derecho y moral, Derecho y justicia, Derecho positivo y Derecho racional. Un error común a la hora de interpretar estas oposiciones estriba en intentar pensar la totalidad a partir de alguna de sus partes. A guisa de ejemplo, tanto el Derecho racional como el positivismo jurídico, por su unilateralidad, son incapaces de aprehender la dimensión histórica del concepto de Derecho, como Glinka indica con acierto (pp. 158-159). También es un error intentar fundamentar la división entre Derecho y moral vinculando inmediatamente el concepto de Derecho con la coerción, como hace, por ejemplo, Kant. Es una abstracción hablar de la ética como un discurso autónomo al margen de la lógica inmanente de las instituciones. Expresado en la célebre fórmula hegeliana: el todo es lo verdadero. Ahora bien, ¿cuál es el contenido de

esta totalidad? Su contenido es el concepto del Derecho en el sentido amplio utilizado por Hegel (i.e. el concepto de libertad) y su realización (i.e. la historia de la libertad) (cfr. *Grundlinien*, § 1). La filosofía del espíritu objetivo, partiendo del mismo punto de vista que Montesquieu, pretende integrar en una única totalidad las divisiones y oposiciones de los sistemas normativos, y, de este modo, superar posicionamientos unilaterales como la mencionada oposición entre Derecho positivo y Derecho racional. Una defensa de este punto de vista hegeliano la encontramos también *mutatis mutandis* en el historiador del Derecho Heinrich Mitteis, quien en 1947 afirmó que el contenido de la historia del Derecho es el “camino a la realización de la libertad y a la conciencia de ella” (*Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte*, Weimar, p. 83). A guisa de ejemplo, Mitteis critica la unilateralidad del positivismo jurídico, por cuanto pretende pensar el todo desde sus partes, de tal modo que una verdadera com-

prensión de la realidad se torna inaccesible: “El positivismo jurídico, cuyo apogeo empezó a anunciarse muy pronto, ya no quería comprender las partes desde el todo, sino que intentaba en vano construir el todo a partir de sus partes. Pronto, el positivismo jurídico se alió con un dogmatismo jurídico que de una forma puramente deductiva partía de principios generales y amenazaba cada vez más con perder la conexión con la realidad. Prácticamente se dejó de preguntar por la idea del Derecho y su realización.” (Ibídem, p. 43)

En suma, este libro es muy recomendable por el impresionante conocimiento que tiene el autor de este período y por el acierto de su propuesta metodológica. Se trata de un libro muy inspirador que por su carácter conceptual puede interesar a todo investigador tanto del ámbito de la filosofía como del ámbito del Derecho.

Alfredo Bergés

Universidad de Barcelona

DOY TODO LO QUE PIENSO: LA CONFESIÓN DE MIGUEL DE UNAMUNO

UNAMUNO, MIGUEL (edición y estudio de ALICIA VILLAR): *Mi confesión*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011. ISBN 978-84-301-1777-2. Ediciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2011. 142 pp.

Encontrar un inédito ha de ser para un investigador, sin duda, un motivo de intensa satisfacción y para todos aquellos interesados en la obra y la persona de su autor, una

razón de profunda alegría. Por eso, la publicación de este manuscrito inacabado de diecinueve folios numerados y escritos por las dos caras, salvo la última, ha de celebrarse como una oportunidad excelente para visitar y visitar una filosofía como la de Don Miguel de Unamuno. Autor de entrega fervorosa y amplia producción, por necesidad íntima, pero también por requerimientos externos de quien tiene una abundante prole por

mantener, es una figura imprescindible de su tiempo, pero no es ni mucho menos una figura agotada, como bien demuestra este descubrimiento. El pensamiento unamuniano está aún muy lejos de poder considerarse como ya sabido y superado, en primer lugar porque aún tiene muchas oscuridades, generadas en parte por su talante contradictorio y las variadas perspectivas y temas que trató, que son de justicia sacar a la luz; y en segundo lugar, porque muchas de sus enseñanzas podrían aplicarse y dar un nuevo cariz a nuestras preguntas actuales.

“Pienso en voz alta, cierto es, y doy todo lo que pienso, vacío en mis libros, notas y apuntes tomados acá y allá” dice Unamuno. Esta confesión, está fechada por la editora antes de septiembre de 1904. Tras una introducción, el texto se subdivide en partes de desigual proporción marcando con unas líneas horizontales los cambios de tema, marcas del propio Unamuno. Sólo se da especial entidad a un apartado que titula “Verdad y vida”, parte final de un texto que queda inconcluso. La Dra. Villar ha respetado, aunque a pie de página para facilitar la lectura, las correcciones y adiciones de Unamuno.

“Mi confesión” como un escrito apasionado, un “vaciado” más, un verterse del vasco en la tinta y el papel recorriendo, las claves de su vida y su filosofía. Digo que es uno más porque los temas principales que aquí se tocan son gérmenes de los más extensos desarrollos posteriores en “Vida de Don Quijote y Sancho” y “Del sentimiento trágico de la vida”, de tal manera que, el conocedor de su obra no encontrará aquí casi nada que no haya leído ya de Unamuno. Ahora bien, sí se percibe cierta necesidad de clarificación y desarrollo de sus ideas y de reafirmación de las mismas, en un momento

vital convulso porque, como señala la autora, *“Fue por estas fechas cuando don Miguel, cansado de la campaña para su destitución, comenzó a pensar en irse a Argentina, donde era conocido desde 1899 por sus colaboraciones habituales en el diario La Nación”*. Concretamente, encontramos valiosos acercamientos al tema del erostratismo, críticas al intelectualismo, su visión de la religión, su retrato de don Quijote, y ante todo, la pelea entre el vivir y la nada, la razón y el sentimiento, la llamada al vivir la vida con pasión, *“Vivir como si todo fuera nuevo, poner en todo lo que se emprenda alma (...) La labor más grande es siempre la del momento: la eternidad se llama ahora y el infinito aquí.”* (p.52).

Aunque, sin menospreciarlo, podamos decir que el contenido no es la principal valía del texto, ¿dónde está su potencia? A mi juicio, en su forma: la confesión. Es a través de este formato donde podemos percibir tres claves profundamente unamunianas. La primera sería la necesidad misma: de ser escuchado, de ser en los demás, especialmente en este caso donde pasa por un momento vital, cerca de sus 40 años, de inflexión, en el que ya no se puede reconocer como joven, pero tiene miedo de perder la fuerza de la juventud. Esta es una de las razones de situar como interlocutores en el escrito a los jóvenes hispanos. La segunda clave vendría a ser la sinceridad, ya que en una confesión todo está dispuesto sin criba, en una entrega y un desbordamiento respecto al que no niega la contradicción y la lucha personal que le suponen. Está escrita desde una rendición a la *“voz imperativa de mis entrañas”*, de tal manera que su modo de actuar queda definido así: *“me vierto y me prodigo, seguro de que enriquece más el dar que no el recibir”*, y se puede

ver en todos los aspectos tratados. Y por último y como tercera clave, la decisión. No es un escrito errático o desordenado, sino que se puede apreciar detrás de lo escrito que quien lo escribe sabe lo que hace y como lo hace. Aunque este es un momento de especial dificultad –no hay más que leer sus cartas para reconocer que en esos años vivía un caminar complicado– Unamuno se pronuncia con absoluta confianza: “*Pienso en voz alta y escribo luego cuanto pienso, con todo y no ser todo lo pensado digno de la publicidad*”

Considero además que este escrito merece ser tenido en cuenta por la edición misma. Ya decía Unamuno que para conocer la filosofía, había que conocer al autor de carne y hueso que tenía detrás. Pues bien, la Dra. Villar nos expone, con una cuidada selección de cartas y a través de su estudio, todos los avatares de la redacción de este escrito: por qué habla de lo que habla, por qué esa perspectiva, por qué de estar inconcluso. Ilumina aquellas cuestiones que podrían dejarse en segundo plano y que luego resultan esenciales no sólo para entender este texto que nos ocupa, sino también la trayectoria

vital y profesional de Unamuno en estos años -1902-1904- y los venideros. Las epístolas están dirigidas a diferentes personalidades del momento: Federico Urales, Manuel Ugarte, Leopoldo Gutiérrez Abascal, Pedro Jiménez de Ilundáin, Andrés Bellogín, Bernardo G. de Candamo, Cipriano de Castro, Salvador Padilla, José Ortega Munilla, Juan Maragall, el Obispo de Salamanca, Pedro Múgica, José Enrique Rodó, Guillermo C. Morris y Luis de Zulueta. Sólo una al propio Unamuno, escrita por el Obispo de Salamanca. A través de ellas se justifica todo el análisis de la Dra. Villar.

En definitiva, es una obra que debe ser tenida en cuenta, aunque sólo sea para recordarnos que aún queda mucho por aclarar y descubrir en la figura de Don Miguel de Unamuno y hacer que viva con y en nosotros.

Clara Fernández Díaz-Rincón.
Universidad Pontificia Comillas

LA DISPUTA POR EL TERRITORIO FILOSÓFICO EN LA ESPAÑA FRANQUISTA

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 223 pp.

José Luis Moreno Pestaña (Linares, 1970) es profesor de Filosofía en la Uni-

versidad de Cádiz, pero ha desarrollado su trayectoria profesional en un constante diálogo interdisciplinar entre la Filosofía y la Sociología, y también en un fecundo intercambio cultural entre España y Francia. Realizó su tesis de doctorado sobre la génesis del pensamiento filosófico de Michel Fou-

cault, pero luego pasó a interesarse por la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu, entró en relación con el Centre de Sociologie Européenne, perteneciente a la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, en 2009 obtuvo la Habilitación de la EHESS para dirigir investigaciones en Sociología y ha publicado en Francia varios libros y artículos.

A lo largo de esta trayectoria doblemente transfronteriza, Moreno Pestaña se ha especializado en tres campos diferentes: la epistemología de las ciencias sociales (véase su edición crítica de la obra de Jean-Claude Passeron, *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, Siglo XXI, Madrid, 2011), la sociología de la enfermedad mental (es de destacar su estudio *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social*, CIS, Madrid, 2010) y la sociología de la filosofía francesa y española, a la que ha dedicado varios artículos y tres libros: *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Montesinos, Barcelona, 2006; *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*, Siglo XXI, Madrid, 2008; y *Foucault y la política*, Tierradenadie, Madrid, 2011. El libro que acaba de publicar, *La norma de la filosofía*, es una nueva y valiosa contribución a la sociología de la filosofía española. La introducción, dos de los cuatro capítulos y el epílogo habían sido publicados anteriormente en forma de artículos.

Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez fue resultado del proyecto de investigación “Intelectuales y calidad democrática en la España contemporánea. Un estudio sobre el campo filosófico”, en el que Moreno Pestaña colaboró con su colega Francisco Vázquez, director del proyecto y catedrático de Filo-

sófia de la Universidad de Cádiz, y con otros investigadores españoles e hispanoamericanos. Este equipo internacional ha elaborado una sociología de la filosofía española en el período que va del final de la Guerra Civil a las primeras décadas de la democracia, incluyendo en el estudio a los filósofos españoles en el exilio. Fruto de ese proyecto fue también el libro de Francisco Vázquez *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* (Abada, Madrid, 2009, 440 p.), que tuvo una amplia repercusión y del que me ocupé en una nota crítica (“La transición filosófica en España”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53, 2011, pp. 147-156).

El estudio de Francisco Vázquez se centraba en la “transición filosófica” (de 1963 a 1990, es decir, desde el Concilio Vaticano II hasta la aparición de la revista *Isegoría*, dirigida por Javier Muguerza y editada desde el renovado Instituto de Filosofía del CSIC), mientras que Moreno Pestaña se ha ocupado de los años 40 y 50, es decir, las dos primeras décadas de la posguerra española, aunque hace alguna incursión en los años sesenta y setenta. Su libro *La norma de la filosofía* es el resultado de un segundo proyecto de investigación -“Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)”-, que es continuación del anterior, pero que en esta ocasión está dirigido por el propio Moreno Pestaña.

El autor debe mucho al trabajo de los historiadores de la filosofía española, pero al mismo tiempo ha realizado una investigación original (basada en entrevistas personales, consulta de archivos y lectura de los textos

de los filósofos, incluida su correspondencia privada y otros materiales biográficos y autobiográficos), y sobre todo ha tratado de adoptar un enfoque metodológico que no es el de la tradicional “historia de las ideas” sino más bien el de la novedosa “sociología de la filosofía”.

Aunque la “sociología de la filosofía” es relativamente reciente, cuenta ya con tres importantes líneas de trabajo: la sociología de los campos culturales elaborada por el francés Pierre Bourdieu y desarrollada por sus discípulos en el Centre de Sociologie Européenne de París; la monumental *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual* (Barcelona, Hacer, 2005, original inglés 1998) del estadounidense Randall Collins, inspirada en los trabajos de Max Weber y Erving Goffman; y, por último, los estudios “sociofilosóficos” del británico Martin Kusch, que se apoyan en la filosofía analítica, la sociología de la ciencia y la antropología de Mary Douglas.

Pero Moreno Pestaña no se ha limitado a “importar” estos tres enfoques metodológicos, sino que los ha combinado entre sí, los ha sometido a un examen crítico y los ha adaptado al contexto filosófico español. Basta consultar el debate que mantuvo con Randall Collins (recogido en *Revista Española de Sociología*, 8, 2007, pp. 115-137; idem, 9, 2008, pp. 125-126), en el que le critica por analizar el campo intelectual centrándose solamente en los grupos dominantes y en las trayectorias exitosas.

El libro comienza con una introducción “sobre la sociología de la filosofía en general y la española en particular”, en la que el autor defiende la sociología de la filosofía como un enfoque que no es “reduccionista” con respecto al discurso filosófico, sino que

es compatible con él e incluso puede contribuir a fortalecerlo, pues lo incita a reflexionar críticamente sobre sus propias condiciones de existencia. En general, el autor no concibe su trabajo sociológico –trátase de sociología de la filosofía, sociología de la enfermedad mental o epistemología de las ciencias sociales– como una actividad separada de su trabajo filosófico, sino más bien como dos actividades diferenciadas que sin embargo se entrecruzan y fecundan mutuamente.

De hecho, Moreno Pestaña establece desde el principio una contraposición entre dos tipos de filosofía. Por un lado, la concepción “canónica”, la que “se inculca en la mayoría de las Facultades de Filosofía españolas”, entiende el trabajo filosófico como un mero comentario de texto, en el marco de un canon acotado de obras y temáticas filosóficas consagradas (poco importa la corriente filosófica a la que se adscriban esas obras y temáticas, sea “neotomista”, “analítica” o “continental”), de modo que toda referencia a obras y temáticas “externas”, situadas más allá de la frontera instituida, es tachada como historicismo, sociologismo, psicologismo, etc. El libro de Moreno Pestaña, centrado en la filosofía española de la posguerra, pretende ser un “estudio de caso” de esta concepción canónica de la filosofía -que se impone en las Facultades de Filosofía de Madrid y Barcelona tras la Guerra Civil y la instauración del régimen franquista-, pero al mismo tiempo pretende mostrar que esta concepción canónica no es exclusiva del neotomismo franquista, sino que se reproduce y pervive tras el franquismo, en las más diversas corrientes filosóficas contemporáneas.

Por otro lado, la concepción minoritaria de la filosofía, defendida por el propio autor, en la que no hay una frontera clara y de-

finitiva que separe a la filosofía de su exterior, sino que la práctica filosófica es “fertilizada” continuamente por su interacción con otras prácticas discursivas, entre ellas las ciencias sociales, que a su vez se ven cuestionadas, renovadas y enriquecidas por la reflexividad filosófica.

Esta contraposición entre dos maneras de entender la filosofía -y su relación con los otros saberes- no sólo permite al autor precisar los presupuestos de su enfoque metodológico, sino que también le proporciona el hilo conductor para reconstruir la historia de la filosofía española en las dos décadas posteriores a la Guerra Civil. En efecto, el conflicto entre la concepción canónica y la heterodoxa no es sólo el marco teórico en el que define su propia posición el sujeto de esta investigación sociológica, sino que es también el objeto empírico, el campo temático, el argumento histórico-intelectual del que dicha investigación se ocupa. De modo que, en cierto modo, esta investigación histórico-sociológica sobre la filosofía de las primeras décadas del franquismo es también una autoafirmación filosófica, una reconstrucción genealógica de la tradición filosófica en la que el autor ha decidido inscribirse, en resumen, una toma de posición en el campo de la filosofía española contemporánea.

Tras la introducción, el libro consta de cuatro capítulos en los que se analizan tres grandes debates: 1) el debate sobre el carácter más o menos “filosófico” de la obra y figura de Ortega y Gasset, en el que la escuela de Ortega, formada en los años precedentes a la Guerra Civil y dominante en la Facultad de Filosofía de Madrid, es descalificada por sus críticos nacionalcatólicos y neotomistas, que también provenían de los años anteriores a la guerra, pero que se hacen con

el poder institucional tras la victoria franquista; 2) el debate sobre las “generaciones” entre Julián Marías, que se reclama como el principal heredero y defensor de Ortega, y Pedro Laín Entralgo, que proviene de la Falange y tras la guerra se aproxima a Xavier Zubiri para obtener reconocimiento académico e intelectual; 3) ya a finales de los sesenta y comienzos de los setenta, en el nuevo contexto de la transición democrática, pero como una secuela del conflicto entre la concepción orteguiana y la concepción “escolástica” o “canónica” de la filosofía, el debate entre los marxistas Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, sobre el lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes.

A través de estos tres debates, el autor recorre las sucesivas reorganizaciones del campo filosófico español. Por un lado, analiza tres propiedades del campo filosófico: la posición institucional de los agentes (hegemónica o marginal), el tipo de público al que se dirigen (académico o extraacadémico) y el modelo de filosofía que practican (cerrado o abierto). La combinación de estas tres propiedades da lugar a un cuadro de ocho combinaciones posibles (p. 40), que permite situar a los distintos agentes en las distintas fases del período estudiado.

Así, la escuela orteguiana antes de la Guerra Civil se caracterizaba por tener una posición institucional hegemónica, un público amplio y un modelo abierto de filosofía. Después de la guerra, son los nacionalcatólicos los que se adueñan del poder institucional y pretenden llegar a públicos amplios, pero con una concepción filosófica cerrada. La tercera combinación (poder institucional, público escaso y concepción abierta) no llegó a darse, porque fueron excluidos los orteguianos que podrían haberla representado en el contex-

to franquista. La cuarta posibilidad (un poder institucional restringido a un público académico y dedicado a la exégesis del canon) es la que acabará siendo dominante entre los profesores universitarios, independientemente de la corriente que cultiven. La quinta combinación (marginalidad institucional con un público amplio y una apertura filosófica) es la que caracterizó a Manuel Sacristán y a Julián Marías, uno marxista y otro liberal cristiano, al practicar ambos una filosofía heredera de la orteguiana, pero en el adverso contexto del franquismo. La sexta combinación apenas se dio, pues no puede tener mucho público una concepción académica de la filosofía sin poder institucional. La séptima (marginalidad institucional y social con una filosofía abierta) es la que caracterizó a “los ensayistas fallidos de la bohemia intelectual”. Finalmente, la octava (concepción cerrada de la filosofía sin poder institucional y sin público) es lógicamente posible pero empíricamente inviable.

Por otro lado, Moreno Pestaña distingue tres grandes “unidades generacionales” (orteguianos, zubirinianos y filósofos nacionalcatólicos) y analiza sus diversas trayectorias durante los años 40 y 50, desde el fracaso intelectual a la reconversión o reorientación más o menos exitosa. Así, el grupo orteguiano era el que tenía más proyección académica y social antes de la Guerra Civil, pero fue también el que más perdió después de la guerra. Procedía del medio social burgués, tenía múltiples conexiones con el mundo extraacadémico y una concepción filosófica abierta al diálogo con la historia y la sociología. En este grupo, se tenía una actitud ambivalente hacia las mujeres, a un tiempo aduladas y minusvaloradas. Sólo una de ellas pudo llegar a destacar (aunque no lle-

gara a desarrollar una carrera institucional), debido sobre todo a su medio social e intelectual de procedencia: María Zambrano.

El grupo zubiriniano estaba formado por personas que vieron acelerada su carrera tras la Guerra Civil, sea porque cambiaron de posición política (Enrique Gómez Arboleya y Francisco Javier Conde) o porque la precisaron (Pedro Laín Entralgo y José Luis López Aranguren). Procedían de clases medias menos acomodadas que los orteguianos, pero sus vínculos con el franquismo les permitieron acceder a puestos en la administración pública y en el mundo cultural. En cambio, permanecieron al margen de las Facultades de Filosofía (excepto Aranguren, que logró una rápida consagración académica, aunque en una cátedra de Ética y Sociología, próxima a las ciencias sociales). Su modelo intelectual será un filósofo formado en la universidad republicana y apartado del mundo académico: Xavier Zubiri.

Un tercer grupo ve acelerada su carrera institucional e intelectual tras la Guerra Civil. El régimen franquista, en consonancia con la campaña antimodernista de los papas León XIII y Pío X, quiso instaurar una filosofía oficial nacionalcatólica y neotomista, no sólo en la universidad sino también en la educación secundaria (el plan de 1938 dedicó a la filosofía nueve horas semanales en el Bachillerato), y encomienda esta tarea a personas procedentes de la Falange, los seminarios católicos y las órdenes religiosas (el autor rechaza el tópico de una supuesta confrontación entre falangistas y católicos). En general, este grupo era de origen rural o de clases urbanas medias y bajas. En los tres grupos (nacionalcatólicos, zubirinianos y orteguianos), las mujeres no pudieron llegar a desarrollar una carrera institucional exitosa.

En la segunda generación del poder universitario franquista, representada por Sergio Rábade, se inicia una historia de la filosofía antihistoricista, centrada en el comentario de texto, pero que rompe con el canon neotomista y se abre a la filosofía moderna y contemporánea. La “norma de la filosofía” comienza a pluralizarse y a importar las grandes corrientes filosóficas internacionales. Mientras tanto, los orteguianos se refugian en algunas ramas de la filosofía aplicada, las ciencias sociales y el ensayismo; y los zubirinianos permanecen al margen de la filosofía académica; pero, a partir de los años 60, comienzan a reunificarse, en el cruce entre la filosofía, las ciencias sociales y la medicina.

Además, en los años 60, coincidiendo con el desarrollismo económico, el aperturismo eclesiástico y el crecimiento de la resistencia antifranquista, se produce un giro de muchos intelectuales hacia la izquierda. Es el caso de Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, dos filósofos que pasarán del falangismo al marxismo (más militante el primero, más académico el segundo) y que en el umbral de los 70 mantendrán un importante debate sobre el lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes. Sacristán defenderá una posición más orteguiana y menos academicista, apostando por una filosofía no sustantiva sino metadisciplinar, mientras que Bueno tratará de conciliar la filosofía académica con la apertura a los otros saberes.

Para llevar a cabo este análisis socio-his-

tórico de la filosofía española de la posguerra, Moreno Pestaña se ha basado en la reconstrucción sistemática de 41 trayectorias de filósofos, y ha distinguido en esas trayectorias tres aspectos no necesariamente coincidentes entre sí: el mayor o menor éxito académico o institucional, el mayor o menor reconocimiento por parte de los propios colegas, y la mayor o menor creatividad intelectual. Por ejemplo, mientras que en Ángel González Álvarez se da el acceso al máximo poder institucional sin reconocimiento de los colegas y sin creatividad intelectual, en el caso opuesto de Manuel Sacristán se da la máxima creatividad intelectual sin poder institucional y sin reconocimiento de los colegas.

Quienes hemos seguido la trayectoria intelectual de Moreno Pestaña, conocíamos la influencia de dos de sus padres intelectuales, ambos franceses: Michel Foucault y Pierre Bourdieu. Tras leer *La norma de la filosofía*, descubrimos que ha adoptado a dos nuevos padres intelectuales, esta vez hispanos: José Ortega y Gasset y Manuel Sacristán. De hecho, el gran mérito de este libro consiste en rescatar la doble herencia orteguiano-sacristaniana, es decir, una concepción de la filosofía abierta y comprometida, conectada intelectualmente con las ciencias sociales e implicada éticamente en las luchas políticas de nuestro tiempo.

Antonio Campillo Meseguer
Universidad de Murcia

¿TIENE HISTORIA EL DOLOR?

JAVIER MOSCOSO: *Historia cultural del dolor*. Madrid, Taurus, 2011, 383 pp. *Pain: A cultural History*. Londres, Palgrave McMillan, 2012.

Estamos ante un libro que sostiene que los estados afectivos (también) tienen historia. Una versión débil de esta tesis es trivial, por más que sea sugerente como tesis historiográfica. Consiste en recordar que los estados afectivos forman parte esencial de la historia. Aunque no hayan sido rumbos muy navegados por los historiadores, no es infrecuente encontrar exploradores de estos mares (cómo no recordar algún ejemplo tan luminoso como el de Jean Delumeau¹) que nos ilustran sobre la relevancia que las emociones (en general, estados afectivos) han tenido en todo momento histórico. Pero admite otra lectura tan radical como iluminadora, análoga a la que propone Javier Moscoso en *Historia cultural del dolor*. Pues en nuestro libro se sugiere el inquietante principio de que el dolor también pudiere tener historia. Tal vez no opondríamos resistencia a admitir que pudiera escribirse una “historia cultural del amor”, ahora, cuando desde hace más de diez años que casi nadie reconoce haber sido postmoderno alguna vez, nos sorprende que el dolor, la más fisiológica de las reacciones “mentales”, haya sido pensado como un fenómeno susceptible de cambiar con los contextos culturales. ¿Acaso no sentimos los humanos de Getafe de ahora los mismos dolores que los mártires cristianos del tiempo de Diocleciano? ¿Acaso el contexto cultural es capaz de cambiar nuestros tan humanos “qualia”? Pero ya David K. Lewis en su

justamente famoso “Mad Pain and Martian Pain”² sostenía que se puede convenir en llamar “dolor” a cosas diferentes si estamos dispuestos a pensar que hay mucha más disyunción teórica bajo el concepto de lo que creía el ingenuo y dogmático aficionado a las definiciones.

“Dolor”, “sufrimiento” son nombres que damos a estados y a procesos a los que se aplican narrativas bien distintas a lo largo de nuestra historia cultural, y la exploración de estos relatos tiene una excepcional importancia antropológica y teórica. Nos interpela, desde luego, sobre el “concepto” de dolor (de sufrimiento) y sobre los conceptos de estados afectivos en general pero, más allá, nos abre un horizonte de preguntas sobre el ambiguo entrelazamiento de los senderos de la historia natural y la historia cultural de lo que llamamos “humano”.

En el capítulo “Representaciones”, Javier Moscoso se interroga –nos interroga– sobre el caso de las representaciones del dolor en ciertos contextos “teatralizados” (contextos teológicos, bélicos, punitivos, médicos) en donde el maltrato corporal es representado bajo una insólita *apatheia* por parte de quienes lo sufren. Vírgenes o Cristos que permanecen impávidos ante el acto de la tortura, como si aquello fuese con sus cuerpos pero no con sus almas. En el teatro del dolor, nos explica Javier Moscoso, se producen respuestas más que extrañas a estímulos “dolorosos”: “Ni los mártires de las guerras de religión ni los reos de las planchas anatómicas han elegido convertirse en ejemplo moral o en modelo anatómico; pero, llegado el momento, las vírgenes no se rinden

y los modelos anatómicos cooperan” (pg. 53). Lo sustancial es la cuestión que plantea acerca de que se han modificado radicalmente las representaciones y, ésta sería la pregunta implícita, quizá también la funcionalidad cultural del sufrimiento. En esta cuestión se desliza una inferencia desde las representaciones a la identidad (del sufrimiento) que es donde actúa el mordiente de la tesis de Javier Moscoso. Porque el punto filosófico que se insinúa no es otro que el de la “extrañeza” que adquieren nuestros relatos de dolor con respecto a los de otros contextos culturales. Mientras que en nuestro contexto cultural tienen una superabundante presencia en el consumo, en el contexto medieval son parte de una historia educativa y también de una educación sentimental.

En el capítulo siguiente, “Imitaciones” en el que JM examina ciertas derivas de la modernidad a partir de una inteligente lectura de la figura de Don Alonso de Quijano, caballero ejemplar que sufre todo tipo de denuestos, golpes y caídas, se nos inquiera por lo que a JM le parece que es una pregunta fundamental: ¿por qué, si *El Quijote* ha sido la obra más leída de toda la modernidad, sin embargo, se ha pasado por alto que es una obra en la que el dolor es un paño contra el que cobran forma las figuras que discurren por el libro?: el caballero, los condenados, la atmósfera misma de pobreza de un territorio desolado. ¿Cómo es que hemos perdido la sensibilidad ante el dolor y nos reímos una y otra vez con las desgracias del de la Triste Figura? Nos sitúa Moscoso frente a la tesis de que el sufrimiento es lo peor que nos puede pasar, pues Don Quijote, sostiene, es el ejemplo de los seres que oponen al dolor no la resignación sino la libertad. Recorre este capítulo una tesis anti-foucaultiana: “Los usos del dolor no atañen a la verdad sino al drama; no se ex-

plican desde la lógica, sino desde la fabricación colectiva de las experiencias propias. El lugar adecuado para visualizar el daño no es el mundo sino el teatro; no es la identidad sino la actuación” (pg.69).

El tema de la teatralización es un segundo punto nuclear. También aquí cabría pensar en una trivialización postmoderna de la tesis, como ejercicio de relativismo barato que, supuestamente, confundiría la “verdad” del sentir dolor o sufrimiento con la retórica de sus manifestaciones. Pero no es así: hay una propuesta teóricamente profunda en este modelo dramático acerca de la naturaleza de las emociones. Aunque las emociones están delimitadas por muchas características heterogéneas, su expresión no es el afuera de un adentro sino un núcleo compositivo esencial de lo que es un estado afectivo. Cualesquiera que sean otras funciones, la manifestación es esencial para que ocurra una emoción. Se ha debatido mucho en los contextos psicológicos sobre la aparente división entre emociones básicas, que tendrían formas universales de expresión, y emociones elaboradas culturalmente. Pero todas las evidencias de estas divisiones quedan en la superficie del problema que plantea Javier Moscoso y que tiene que ver con que la manifestación de las emociones en un espacio social es un hecho que por su propia naturaleza tiene derivas culturales. “Dramatizar” podrían resonar como terminología épica (escenográfica, claro) que poco o nada añadiese al hecho de la influencia cultural en la configuración de las emociones, mas el término está bien elegido pues indica una muy correcta apreciación de lo que ocurre con las emociones en un espacio público. No se trata de que la expresión de los afectos funcione como una suerte de “señal” para que los otros “sepan” qué está ocurriendo en el interior del

agente, como podría interpretarse en una versión simple de la teoría Darwin-James. Por el contrario, es el agente quien debe “aprender” qué emociones son apropiadas en el contexto particular en el que se encuentre. La dramatización no es externa, es el modo en que los sujetos desenvuelven su agencia en el espacio social. No como “máscaras” que impliquen un interior que pudiera ser de otra forma, sino como guiones que sin haber sido escritos desde fuera dan, no obstante, sentido a la acción del agente. Y este buscar sentido es siempre escénico, dramático, pues su cuerpo debe manifestar lo que es relevante desde su punto de vista de agente en la escena que está viviendo.

Se hace inteligible mucho más claramente esta “teatralización” del dolor, es decir, esta normalización en los espacios de las prácticas sociales, en el contexto del desarrollo de la medicina del siglo XIX donde el dolor se convierte en un elemento médico, y en tanto que médico, sometido a condiciones de adecuación que ya no dependen de la más o menos automática conexión entre un estímulo y una respuesta en forma de expresión del dolor. Despliega Javier Moscoso en el capítulo “Adecuación” evidencias históricas desde la historia de la práctica clínica que tienen por objeto sostener la tesis de que el dolor se convierte en síntoma sólo en tanto que está subordinado a la mirada experta del médico, quien conectará o desconectará la manifestación del dolor con el daño “realmente” producido. En muchos casos el dolor se considerará como algo necesario y positivo, y en casi todos los casos los “*qualia*” o aspectos subjetivos serán para el nuevo experto algo contingente y de poco significado. Esta dramaturgia del dolor en el marco de un cuerpo medicalizado e inserto en un contexto de saberes y prácticas real-

za y modifica la dramaturgia de las expresiones de dolor en el sentido que se comentaba más arriba, como pura “expresión” de lo interno de un agente en un contexto social, para dibujar con más precisión el carácter dramático como un juego complejo de miradas y autoridades. Lo que se discute es precisamente el carácter complejo en el que las manifestaciones adquieren sentido como “dolor”, no porque no pudieran considerarse como “dolor” los presuntamente dolorosos *qualia* del agente, sino porque este hecho oculta el hecho de que sólo en ciertos casos cabría admitirse como dolor esta fenomenología.

En los recientes tiempos en los que se fue constituyendo esta mediación técnica, el dolor significa lo que le ocurre al paciente en el marco de un conjunto de conocimientos que posee el sistema. Dolores de cáncer, dolores menstruales, dolores de parto, etc., comienzan a tomar parte de los intercambios en los que se produce la comprensión de lo que ocurre. En un amplio movimiento cultural en el que se mezclan los juicios expertos del científico con las afirmaciones populares se comienza a pensar el dolor como algo relacionado con un daño diagnosticable, es decir, comienza a desarrollarse una concepción ligada al rol funcional. Este cambio cultural no es independiente del origen del moderno concepto de enfermedad, una noción que sólo pudo originarse por la emergencia de una división entre causas (el daño) y efectos (el dolor) que se hacía visible en un complejo entramado de instituciones y prácticas de diagnóstico y, ocasionalmente, terapia. La transformación que produjo la mirada médica sobre las connotaciones de dolor en el ámbito de la vida cotidiana es, todavía, una de las lagunas que la historia cultural tiene por llenar.

El modelo dramático que constituye el hilo conductor de la presentación es la respuesta sofisticada a la intuición de que el dolor es un estado describable fenomenológicamente como algo malo que pide una estrategia para evitarlo o paliarlo. El libro desenvuelve una ingente argumentación histórica que lleva a matizar, a enmarcar, a veces a falsar esta intuición. Desde los casos del dolor libremente asumido como camino al dolor contemplado médicamente como algo valioso y necesario que el doctor necesita como instrumento de exploración. Entonces, se dirá, ¿cuál fue la razón de que se desarrollara la anestesia en el siglo XIX? Si no es algo malo, ¿por qué evitarlo y por qué hacerlo sistemáticamente en el caso de las prácticas quirúrgicas?

Javier Moscoso responde con una investigación cuidadosa del desarrollo de la anestesia por inhalación de gas cloroformo. Y su examen histórico nos muestra que el tema es más complejo pues lo que estuvo sobre el escenario fue menos el dolor que la inconsciencia. En primer lugar está la cuestión de la diferencia entre pensar que el dolor es malo y desarrollar estrategias abiertas para evitarlo. Fue necesaria la extensión de un cierto “humanitarismo” (que, señala Javier Moscoso, pudo no ser ajeno al desarrollo del capitalismo) como atmósfera socialmente admisible en la profesión médica y, sobre todo, plantearse normativa y éticamente el problema de un cuerpo “anestesiado”. Que esta cuestión estuvo presente desde el comienzo es algo que se argumenta con verosimilitud. Un cuerpo inconsciente se acerca a un cuerpo entre lo vivo y lo muerto, entre la resistencia y la impotencia. Todo ello dibuja un paisaje de reverberaciones normativas que tuvieron entonces tanta importancia como las que hoy tienen las políticas de

cuidados paliativos para los enfermos terminales. La confrontación de la intuición con la historia real no es el único logro del estudio histórico de la anestesia. La conexión de todos los mórbidos imaginarios que desarrollaron las posibilidades de cuerpos sin voluntad con el espacio de lo inconsciente, que habría de convertirse en uno de los dominios de la investigación psicológica del siglo siguiente, es una aportación sustancial en la trama argumental del libro. Si hay un umbral para el dolor, se preguntaron los psicólogos del momento, ¿no habría entonces un dolor bajo ese umbral? La existencia de un daño bajo el umbral de la consciencia planteaba nuevas derivas especulativas que solamente podrían ser cortadas por una dogmática definición de dolor como lo que es percibido conscientemente como dolor. Pero esta vía ya había quedado en entredicho una vez que la profesión médica había abierto la vía de la definición funcional del dolor como algo “causado” por un daño que la mirada experta del doctor diagnosticaba.

Si en el primer tercio del libro se examina la tensión que discurre por la modernidad entre lo horripilante y lo educativo del dolor, y en el segundo tercio la tensión entre el rol funcional y la fenomenología consciente, en un escenario de instituciones de normalización y salud, el último tercio está dedicado a las cuestiones que suscitan las contingentes, complejas y sofisticadas relaciones entre daño y dolor, tal como se manifiestan en varios fenómenos culturales o médicos. Aquí, acercándose progresivamente hacia la constitución reciente de una “ciencia del dolor”, se examinan los extraños casos de las “desviaciones” de los patrones normales: el masoquismo como desviación del placer erótico (los testimonios sobre las erotizaciones indeseadas del castigo corporal en los cole-

gios ingleses son tan divertidas como intrigantes para una historia de la pedagogía), la historia, “enfermedad” reina en la transición del XIX al XX en la que se produce una escisión entre lo que el médico considera somatizaciones y (la) paciente un daño que perturba su personalidad.

Historia cultural del dolor, en esta complicada referencia a fenómenos que desde un punto de vista dogmático podrían clasificarse como “marginales” o “periféricos”, dibuja un paisaje en el que los elementos prominentes son las tensiones y contradicciones culturales entre los varios elementos de la noción de dolor. Hay dos ejes de tensiones entre los que se mueven la cuidadosa recolección de evidencias históricas de este libro. Por un lado, las tensiones que se generan entre la postulación negativa del dolor y las extrañas formulaciones morales de la capacidad educativa del dolor o el no menos extraño desplazamiento que se produce en algunos enredos entre dolor y deseo. Por otro lado, el conjunto de tensiones que nacen de la complejidad del dolor como un fenómeno que se inserta en un contexto causal que relaciona daños fisiológicos y fenomenología consiguiente. La inserción del dolor en la trama de causas y efectos es una senda histórica retorcida pues si algo muestra el estudio histórico que examinamos es la contingencia de estas relaciones. En este marco, la relación del dolor como síntoma con la enfermedad y el daño como causa se vuelve mucho más opaca de lo que cabría pensar desde una teorización abstracta y a-histórica de un fenómeno en el que, por experiencia, todo el

mundo se cree saber experto. El modo en que se relatan las transformaciones culturales de estos dos ejes de tensión demuestra la necesidad del método elegido.

El libro es un ejercicio de una aproximación transdisciplinar a la historia de los fenómenos culturales. Hay en él mucho de historia de la ciencia, de estudios visuales, de historia de la literatura y, creo, de antropología cultural. Este uso de múltiples recursos es ya, en sí mismo, una declaración programática y un ejemplo de cómo resolver problemas de historia cultural. Ha sido ésta un dominio marginalizado por las disciplinas tradicionales, acusada de falta de rigor y de relativismo. Pero estamos descubriendo que las viejas metodologías contenían demasiados puntos ciegos en lo que se refiere al tratamiento de fenómenos heterogéneos como son las emociones y su lugar en la historia. Hay muchos otros aspectos de la cultura que no admiten ya un tratamiento disciplinario al uso, pero quizás sean las emociones un caso canónico y paradigmático de resistencia a la especialización. Hay veces que hay que salirse del camino para seguir caminando. Este trabajo es, en este sentido, un caso de apertura de un programa de investigación que va a ser continuado con entusiasmo por muchos seguidores. Es también una respuesta clara a la vieja y displicente pregunta de “¿pero qué es eso de las Nuevas Humanidades?”: Esto.

Fernando Broncano
Universidad Carlos III de Madrid

NOTAS

1 Jean Delumeau *La peur en Occident au XVI et XVIII siècle*. Paris: Fayard, 1978 (*El miedo en Occidente*, Madrid: Taurus 1989)

2 Lewis, D. “Mad Pain and Martian Pain” en Block, N. (1980). *Readings in the Philosophy of Psychology, Volumes 1 and 2*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

RELATOS MORALES

VICTORIA CAMPS: *Breve historia de la ética*, Barcelona, RBA, 2013, 426 pp.

Cuando nos referimos a los valores, la justicia, el deber moral o la responsabilidad y, ante todo, cuando lo hacemos para lamentar su debilidad o su ausencia ¿qué queremos decir exactamente? El libro de V. Camps recuerda el papel fundamental de la ética, ya que ésta ayuda a clarificar conceptos y temas que son clave, cada vez más, para el ámbito público y para el privado. El enfoque moral es básico para conformar una actitud reflexiva en quienes han de tomar decisiones sobre su vida, su salud o su entorno; estos agentes son, además, ciudadanos con derechos y obligaciones en la esfera pública, razón de más para que la reflexión de la pauta para lo que se dice y lo que se hace. El reto consiste, entonces, en mostrar que una disciplina como la ética, con gran densidad teórica, tiene cierto peso en las prácticas, antes y ahora. V. Camps propone el enfoque histórico para que la reflexión filosófica sobre la vertiente moral de la conducta sea más accesible; de acuerdo con esto, *Breve historia de la ética* revisa temas, autores y, en definitiva, preguntas antiguas desde el presente. Los interrogantes tal vez no sean nuevos, el punto de vista sí lo es; por ejemplo, la autora recuerda que, pese a todo, la historia demostraría que puede hablarse de cierto progreso moral, ya que la autonomía es o debe ser hoy un valor irrenunciable, al igual que la dignidad, la de todos los agentes (p.14). Por ello, aunque el primer modelo pudo haber sido la conocida obra

de A. MacIntyre sobre historia de la ética –tal como queda dicho en el “Prólogo”– esta otra *Breve historia de la ética* –no tan breve– sigue criterios bien definidos, de ética cívica.

Desde este enfoque, el capítulo dedicado a la ética aplicada no sólo ofrece claves para entender la aparición y el notable dinamismo de la bioética sino que, además, recuerda el impulso procedente de las demandas sociales (pp. 392-406). La propuesta de la autora sobre los diferentes modelos –de principios, utilitarista, consecuencialista, etc.– es también coherente con la visión de los problemas éticos como “interpelaciones de nuestro mundo” (p.392) y con la doble responsabilidad “profesional y ciudadana” (p. 406) a asumir. En su momento, M. Weber presentó los límites de aquellas éticas que tienden a optar entre intenciones y consecuencias; en esta línea, *Breve historia de la ética* subraya el papel mediador de los hábitos y de las virtudes –de la *phronesis*, en especial– y la complementariedad de principios y casos. La tesis es clara, sería erróneo ver en la ética aplicada, en cualquiera de sus modalidades - ética médica, bioética, ética de los negocios, del medio ambiente, de las profesiones, etc. – sólo códigos, una suerte de legislación. En realidad, no existe un único modelo para analizar los casos y para buscar alguna respuesta razonable en situaciones concretas. Existe el punto de vista moral, ésta da amplitud a la visión científica, técnica, social y jurídica de los problemas (p.399).

La integración de reflexión teórica y de elementos externos a la propia tradición filosófica están también en el capítulo dedicado al Renacimiento (pp. 117-139). En éste se recuerda que los *Studia humanitatis* serían el precedente de un estilo de reflexión con un ideal fuerte –en aquel momento, un “uomo universale”– y, a la vez, con diversidad de intereses –moral, político, religioso– y de métodos. La filología era, además, un instrumento para comprender lo real, los clásicos volvían a tener sentido, la reflexión moral estaba también o sobre todo en los textos literarios; por todo ello, la ética se diversificó en aquella etapa, tan decisiva. Los argumentos filosóficos quizás no respondían al modelo académico, contenían, sin embargo, numerosos elementos normativos y formativos. Algunos ejemplos: el principio de dignidad individual está en la obra de Pico della Mirandola, la construcción de lo político como esfera independiente se encuentra en la controvertida obra de Maquiavelo. La virtud política ¿ha de ser valorada con criterios no morales? Parte de la respuesta se encontraría en la visión previa sobre los seres humanos y sus preferencias, por lo bueno o por lo malo. En la actualidad, las teorías republicanas han contribuido a ir más allá de los lugares comunes sobre un autor y un texto fundamentales para la reflexión política. Puede decirse lo mismo del Liberalismo y el concepto de tolerancia en J. Locke (pp. 176-193)

En *Breve historia de la ética*, están también las utopías del Renacimiento y aportaciones clásicas y modernas, desde los sofistas hasta Rousseau. La reflexión sobre la vida buena y la virtud en Aristóteles es analizada como aportación teórica fundamental y, a la vez, como invitación a la práctica. (pp.53-78). De la obra de I. Kant, se destacan temas que son básicos para la ética contemporánea, como el sentido de la autonomía y de la dignidad o las normas morales y su pretensión de universalidad (226-251). En cuanto a los avances de la ética en el siglo XX, hay capítulos dedicados al análisis del lenguaje, a partir de la filosofía analítica (311-332), y a las teorías de la justicia, en especial la teoría de J. Rawls (pp. 33-353). El libro tiene en cuenta, además, la construcción de las normas morales en la ética del discurso y las críticas procedentes de pragmatistas y comunitaristas. En sintonía con el republicanismo, hacia el final se recuerda la necesidad de llegar a cierta síntesis entre libertad individual y compromiso cívico (p.391). El “Prólogo” de la obra era explícito en cuanto al sentido de la teoría ética como crítica de los atropellos y defensa de los procesos de civilización. Es decir, una teoría ética “viva” (p.14).

M^a. Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca

UN HOMENAJE A MANUEL CRUZ

Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz. Fina Birulés; Antonio Gómez Ramos; Concha Roldán (eds.), Barcelona, Herder, 2012, 458 pp.

El primer dato que asalta a la lectora que toma contacto con este trabajo es el elevado número de aportaciones que lo componen. Tomando como motivo aglutinador el homenaje a Manuel Cruz, el libro reúne representantes de instituciones académicas de diversos países de Europa, Sudamérica, Centroamérica y Oceanía. No pretendemos ni podemos dar cuenta exhaustivamente de la totalidad del mismo; propondremos, en cambio, una lectura posible desde la que comprender el conjunto de este volumen. Pese a la disparidad de aportaciones, y a pesar de que se encuentren agrupadas por los editores y editoras según su correspondencia con los diversos problemas tratados por Cruz, proponemos partir de una unidad respecto del problema central que transita la obra del homenajeado, y que parece haber ido adoptando diferentes nombres según el elemento en el que se posicionara: hacerse cargo, responsabilidad, memoria, historia, política, vivir juntos. Al mismo tiempo, aunque otras lecturas sean posibles, esta hipótesis nos permite restituir la forma de debate con el autor que toma el homenaje. Sin ánimo de anular las distinciones específicas a las nociones mencionadas, todas ellas cobran sentido como distintos aspectos de la preocupación de Cruz por el presente.

El primer aspecto que ofrece esta preocupación por el presente es la inquietud, o incluso por momentos, el malestar en el aná-

lisis del tiempo presente (Jacobo Muñoz, José Luis Pardo, Johannes Rohbeck). En estos textos, tanto el diagnóstico del presente desde una perspectiva tendente a la unilateralidad, como las variaciones sobre el tema de la ruptura del tiempo parecen mostrar la filosofía de la historia como una disciplina que ha perdido su tarea, a saber, la de concebir en el tiempo un proyecto y un sentido. En esta configuración de cosas se inserta el sentido del “no se debe saltar por encima del presente” (p. 155) que Rohbeck extrae de la obra de Cruz, y los peligros del vaciado de contenido del presente (p. 176) que señala Verónica Tozzi. Según Cruz, el filósofo debe encontrar de nuevo, en mitad de la convulsión de los debates, el espacio en el que sea posible pensar en y para el presente.

Un segundo aspecto de la tematización del presente como problema, en continuidad con el primero, se presenta en el volumen en la forma de un debate en el que entre múltiples voces se formula una gran pregunta: ¿Qué modos de pensar el pasado y qué modalidades de la narración histórica nos permitirían acceder a su complejidad al mismo tiempo que liberarían al presente de su acecho? (Carlos Pereda, Verónica Tozzi, Daniel Bauer, Antonio Valdecantos, Victoria Camps, María Inés Mudrovic, Nora Rabotnikof, Beatriz Sarlo). O también: ¿Qué filosofía de la historia puede articular este presente con el pasado reciente del exterminio, las guerras y dictaduras del siglo XX? En la práctica totalidad de las intervenciones sobre la memoria y la historia, ese pasado se encuentra justamente al acecho, expresamente enunciado o no, y nosotros, como lectores, nos ve-

mos obligados a nombrarlo: Auschwitz, Holocausto, exterminio, dictaduras, y la gran ausente por la parte que nos toca, la cuestión de los crímenes del franquismo, a debate nuevamente en España, especialmente por el bloqueo de las causas que, al amparo de la reciente legislación sobre memoria histórica, han tratado de presentarse en diferentes tribunales de justicia. Que el pasado aceche significa también el peligro de que cierta concepción de la memoria permita que en su materialidad éste se apodere del presente y lo postergue indefinidamente hasta que se muestre, en una evidencia virtualmente inagotable, que ha terminado definitivamente de pasar: habiendo sido escrutados escrupulosamente todos los testimonios, habiendo tratado de capturarlo bajo todas las denominaciones posibles, habiendo sido suficientemente debatidos los modos de reparación de las injusticias que lo hacen existir y lo hacen al mismo tiempo innombrable, habiendo sido hallada la justa dialéctica entre memoria y olvido. Como lectores, aprendemos que la disciplina de la historia se debate tratando de hacerse cargo de la ruptura que el pasado reciente habría supuesto. Esto significa tratar de conjugar la imposibilidad de continuar pensando y viviendo como si nada hubiera pasado con la evidencia de que se continúa, sin embargo, viviendo y tratando de pensar. Para ello, la historia debe buscar un modo de la narración histórica en la que los sujetos y los nombres de la misma no la excedan continuamente. Dicho de otro modo, se trataría de encontrar el modo de discurso en el que pudieran coexistir la irreconciliación con la conciliación, poder “pasar la página” de la historia sin asumir lo intolerable. Así, los estudiosos de la historia nos muestran, por medio de la fecundi-

dad del debate, que la disciplina se encuentra respecto de este problema en una *impasse* semejante al que describimos para cierta filosofía de la historia. Las tensiones entre memoria y olvido, justicia y consenso, vivas en la política y el derecho, la encierran en una revisión constante del pasado.

En este sentido, Cruz apostaría por el presente mediante un compromiso con el mismo, y como señala Nora Rabotkinoff (p. 293), en la forma de una reivindicación de la política, o incluso, de su priorización sobre la historia. Cruz entendería la política como la utopía necesaria para que ese futuro, dado por perdido, exista: “La utopía, dice Manuel Cruz, no puede residir en el pasado (...) Con la pérdida de las ilusiones los hombres pierden también el sentido de la dirección” (Citado en Mudrovcic, pág. 274). Junto con Cruz, otras aportaciones a su homenaje aportan otras perspectivas, desplazadas respecto del *impasse*. De entre las que nos parecen más significativas comentaremos tres. Enzo Traverso propone una narración histórica que toma como sujeto uno de los objetos de la historia del siglo XX europeo, pero transfigurado. El intelectual judío como sujeto de narración de la mitad del siglo XX hasta nuestros días ofrece precisamente una perspectiva desde la que entender los cambios que se han producido en nuestro pasado reciente y que operan en nuestro presente. Santiago López-Petit aborda el presente tratando de formular algunos modos actuales de existencia en común, las subjetividades que los habitan y las propuestas para el futuro a las que están dando forma movimientos como “V de vivienda” y “Dinero gratis”, (a los que podríamos añadir, actualmente, el movimiento 15M y la Plataforma de Afectados por la Hipoteca), que des-

de la política tratan de resistir a un presente vaciado, podríamos decir, intentando crear nuevas formas del “vivir juntos”. Y por último, Beatriz Sarlo, en “Conmemoraciones”, propone el análisis de un producto del arte que habría hecho coexistir memoria y olvido en una misma forma paradójica. En el diseño del proyecto del “Memorial para los judíos asesinados de Europa”, inaugurado en Berlín en 2005, Peter Eisenman trató de dar al Memorial una forma que superase el problema de la representación del exterminio. Eisenman quería construir un monumento sin representaciones del mismo que, de este modo, proporcionase una forma y un espacio que *siempre* diera que pensar, un recorrido sin dirección en el que la errancia del visitante produjera una reflexión eterna sobre el exterminio del pueblo judío. Sarlo in-

terpreta el Memorial como un ejemplo concreto de la imposibilidad de prohibir la representación, es decir, de tratar de retener la comprensión del exterminio como un abismo insalvable: los visitantes continúan circulando por el Memorial de Berlín, que es una imagen pública de esa comprensión del exterminio como lo irrepresentable, al tiempo que es un lugar de peregrinación para honrar a los muertos aunque no existan lápidas ni nombres inscritos, e incluso un lugar de paseo en el centro de la ciudad que puede albergar otros pensamientos y experiencias que escapan a las intenciones de su autor.

Carmen Rivera Parra
Universidade Federal
do Rio Grande do Norte