

Íñigo González • Víctor Méndez • Lluís Pla
(editores)

M. X. Agra Romero • C. Alegría Varona • N. Bilbeny • F. Birulés •
H. Capel • A. Delgado Romero • J. A. Estévez Araújo •
A. García Santesmases • V. Gómez Pin • E. Guisán • J. M. Hernández •
M. T. López de la Vieja de la Torre • G. Mayos • V. Méndez Baiges •
F. Quesada • P. Ródenas Utray • F. Sáez Mateu • J. L. Tasset •
J. Valdivielso • J. Vergés Gifra

LA VOLUNTAD DE COHERENCIA
ESCRITOS EN HOMENAJE A
JOSÉ MANUEL BERMUDO

H**RSORI**

Editora: Núria Casals Girons

Primera Edición: noviembre 2016

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Diseño de cubierta: Fernando Aixa

Dibujo de cubierta: *La Sargantaine*, pintura al óleo de Ramon Casas (1907)

Horsori Editorial, S.L.
C/ Cuba, 18, entresuelo
(08030) Barcelona
<http://www.horsori.net>

© Horsori Editorial, S.L.
© Iñigo González
© Víctor Méndez
© Lluís Pla
© Cada autor por su capítulo

Depósito Legal: B 12189-2016
I.S.B.N.: 978-84-15212-44-7
Impreso en Podi Print

Índice

Nota introductoria.....	7
Entrevista a José Manuel Bermudo.....	9
Una reformulación de la teoría utilitarista: Injusticia, ineficacia y el principio de fraternidad <i>María Xosé Agra Romero</i>	39
Democratización en perspectiva transnacional <i>Ciro Alegría Varona</i>	49
Enseñar filosofía política <i>Norbert Bilbeny</i>	59
¿Una moral en tiempos de impotencia? <i>Fina Birulés</i>	71
¿Cuánto cuesta la ciudadanía universal? ¿Cómo se gestiona? <i>Horacio Capel</i>	81
Tres décadas de una traducción <i>Antonio Delgado Romero</i>	91
El ciudadano no nace: se hace <i>José A. Estévez Araújo</i>	97
Tierno Galván y la memoria del antifranquismo <i>Antonio García Santesmases</i>	101
El rescoldo del pensamiento político	

<i>Victor Gómez Pin</i>	111
Los límites del utilitarismo negativo. Una valoración del utilitarismo del profesor José M. Bermudo <i>Esperanza Guisán</i>	117
El nuevo y el viejo imperialismo liberal <i>José María Hernández</i>	125
A escala humana <i>María Teresa López de la Vieja de la Torre</i>	135
Capitalisme postfordista <i>Gonçal Mayos</i>	145
La profesión de fe del filósofo <i>Victor Méndez Baiges</i>	157
Rousseau: un narcisista en la Ilustración romántica <i>Fernando Quesada</i>	165
Praxis e ideología. En reconocimiento de un texto temprano del joven Bermudo <i>Pablo Ródenas Utray</i>	177
Bermudo, un il·lustrat en temps confusos <i>Ferran Sáez Mateu</i>	187
Escepticismo y acción. David Hume en la obra de José M. Bermudo <i>José L. Tasset</i>	193
El ciudadano atribulado <i>Joaquín Valdivielso</i>	203
El realisme, l'idealisme i el professor Bermudo <i>Joan Vergés Gifra</i>	213

Nota introductoria

Los libros de homenaje constituyen una tradición duradera. ¿Qué podemos hacer –se preguntan alumnos, colaboradores y lectores– como forma de reconocimiento a un profesor, a un maestro? Y la respuesta más natural acostumbra a ser: pues un libro. Porque el profesor suele haber leído muchos libros, escrito él mismo muchos otros y mandado leer muchos más a sus alumnos. Y estos, que aún en los tiempos de internet viven rodeados de ellos, no alcanzan a pensar en otra cosa valiosa que no sea un libro para ofrecerle.

Los libros de homenaje, aunque bienintencionados, tienen fama de ser un poco pesados. Demasiado variopintos, demasiado oficiales, demasiado dispersos, hay quien cree que han de ser clasificados entre lo que en inglés se llama *nonbooks*, cosas que parecen libros, pero que, en realidad, no lo son. Es cierto que algunos no son sino pliegos de firmas en los que se exhiben las fuerzas de las que dispone lo que se llama una *escuela*, una suerte de una invitación a buscar entre los colaboradores si se necesita a alguien afín para constituir un tribunal. Otros suman a eso un cierto aire de cementerio o de trabalenguas que no invita desde luego a su lectura.

Este libro es, sin embargo, un libro de homenaje. José Manuel Bermudo nos ha obligado a organizarlo. No literalmente, claro. Lo más probable es que hubiera desaconsejado el proyecto si hubiera sabido que se preparaba. Pero lo ha hecho con ese largo magisterio filosófico suyo que ha convertido a tantos en sus lectores, en sus alumnos, en sus interlocutores. Lo ha hecho a través de sus clases, de sus publicaciones, de sus traducciones, de sus conferencias, de sus intervenciones en el Seminario de Filosofía Política, del esfuerzo continuado por interactuar con sus alumnos no con el fin de instalarles en alguna verdad, sino, en sus propias palabras, con el de “ayudar a poblar de ideas sus cabezas y de sentimientos sus corazones”.

Así que estamos ante un libro de homenaje. No había más remedio. Para llevarlo a cabo se ha invitado a amigos, colaboradores, colegas y antiguos alumnos de José Manuel Bermudo a que participasen en él discutiendo algún aspecto de su obra. No están todos los que son, pues por limitaciones de espacio no todos los que hubieran deseado hacerlo han podido participar –señaladamente, los numerosos miembros del Seminario de Filosofía Política, quienes amablemente han cedido su espacio para que otros pudieran participar–. Pero sí son todos los que están, entre ellos María Xosé Agra, que colabora escribiendo sobre utilitarismo y precaria-

do; Ciro Alegría Varona, el cual reflexiona sobre los procesos de democratización; Norbert Bilbeny, que escribe sobre la enseñanza de la filosofía política; Fina Birulés, que lo hace en torno a la moral en tiempos de impotencia (los nuestros); Horacio Capel, compañero de tantas cosas con Bermudo, que habla precisamente de aquellas que compartieron; Antonio Delgado Romero, que trata de Vico en diálogo con lo dicho por Bermudo sobre el filósofo napolitano; José Antonio Estévez, que trata sobre la ciudadanía y la democracia; Antonio García Santesmases, que escribe sobre la filosofía española en tiempos del antifranquismo; Esperanza Guisán, quien envió uno de sus últimos textos, el titulado *Los límites del utilitarismo negativo (Una valoración del utilitarismo del Prof. Bermudo)*; Víctor Gómez Pin, que rebusca en la relación entre la obra de Marx y la de Bermudo; José María Hernández, que escribe acerca del liberalismo; María Teresa López de la Vieja, la cual, en discusión con el libro *Eficacia y Justicia*, trata sobre las condiciones actuales de la razón práctica; Gonçal Mayos, que habla del capitalismo postfordista; Víctor Méndez Baiges, quien se refiere al vínculo entre Bermudo y la Ilustración; Fernando Quesada, que discute algunos aspectos de la obra de Rousseau; Pablo Ródenas Utray, que lo hace respecto a la de Marx; Ferran Sáez Mateu, quien realiza una sentida evocación de su profesor y describe a Bermudo como un “ilustrado en tiempos confusos”; José Luis Tasset, que contrasta la visión de Hume de Bermudo con la suya propia; Joaquín Valdivielso, que discute con rigor algunos puntos del libro *Adiós al ciudadano*, y, finalmente, Joan Vergés, quien escribe sobre el realismo, el idealismo y el profesor Bermudo.

Junto a estas contribuciones se ha incluido una entrevista a José Manuel Bermudo preparada por los editores del volumen y realizada por Lluís Pla en la que se le ha preguntado por su vida, por su obra, por los filósofos y sus filosofías, por la literatura y por la política, por la Universidad y por otras muchas cosas. En ella el entrevistado explica lo que ha hecho y, sobre todo, lo que ha querido hacer. Esta entrevista debe ser leída en primer lugar porque permite ver las contribuciones que vienen a continuación como lo que realmente son: una respuesta y, a la vez, un homenaje. No podía ser de otra manera. Los libros de homenaje son en definitiva una tradición universitaria y si por fortuna en esta ocasión no estábamos obligados a innovar por innovar, sí que lo estábamos a actuar de forma coherente.

Barcelona, 22 de mayo de 2016

Entrevista a José Manuel Bermudo*

Naces en 1943 en Huertas de Ánimas, barrio del Calvario, en Trujillo (Cáceres). Realizas estudios primarios y bachillerato en Cáceres. Tus estudios universitarios comienzan por una titulación en Ingeniería Química (junio 1968), siguen con una licenciatura en Filosofía y Letras (septiembre 1970) y otra en periodismo (enero 1974) ¿Qué te llevó a dedicarte a la filosofía habida cuenta de las inclinaciones científicas y periodísticas de tu juventud?

Veo que vas *directe a barraca*. Del Calvario a la Filosofía. ¡Casi nada! Contestarte esta pregunta me exigiría escribir media biografía. Lo cierto es que me emociona que hayas mencionado el Calvario, que de primera realidad existencial devino para mí metáfora que apunta al meollo de la cuestión. Mira, cuando nos vamos haciendo viejos somos empujados a vivir en el pasado, tal vez porque ya nos queda poco futuro, o porque de aquél nos sentimos protagonistas y, en cambio, de este no. Y esta necesidad de reescribir nuestra existencia suele ir acompañada de un imperativo: lograr una representación coherente de la misma. Habrá quien la reconstruya con otras máximas, con espejos encantados, según su narcisismo; pero a mí me parece que la guía más potente es la de la coherencia. Seguro que me has oído decirlo muchas veces, que la perfección es cosa de los dioses, pero la coherencia es la virtud humana por excelencia.

Pues bien, cuando miro hacia atrás –como te digo, cada vez más– el “Calvario” no solo es el lugar donde pasé mi infancia y adolescencia, no solo es un origen existencial y emocional en muchos planos de mi vida, es también algo así como un “origen filosófico”. Quiero decir que creo, o quiero creer, que el Calvario me determinó ontológicamente, que al menos en gran parte decidió mi manera de ser y de pensar.

Mira, el Calvario era un barrio muy pobre de un pueblo muy pobre, en un país en general pobre. Un barrio de quienes habían perdido la guerra. No recuerdo a nadie del barrio que estuviera con los franquistas; todos se contaban entre los derrotados, y todos arrastraban las heridas de la injusticia social y de la tragedia política. Pues bien, yo nací y viví en una familia que me dio dos inigualables regalos que cada día valoro más: me protegió de la miseria, que nunca llegué a sufrirla, pero no me impidió

* Entrevista preparada por los editores y realizada por Lluís Pla.

verla y sentirla en los otros. Podríamos decir que protegió mi cuerpo contra el hambre –en los años cuarenta y cincuenta allí se pasaba mucha– pero permitió que mi alma se hiciera sensible al dolor y la desesperación que la rodeaban. No quisieron ahorrarme el sufrimiento y el miedo, tal vez porque estos no eran en el Calvario patrimonio exclusivo de los más pobres, sino común a los vencidos.

Este es el significado que hoy doy a mi vida en el Calvario; determinó mi condición, que luego se reprodujo con escalas diferentes; toda mi vida parece tejida en esas coordenadas que surcan mi conciencia: una existencia material y emocional más que satisfactoria en mi vida privada y una profunda rebelión ante la insostenible desigualdad e injusticia del mundo en que vivo.

Y ahora, tras esta evocación, ya puedo justificar mi dedicación a la filosofía. Creo, quiero creer, que llegué a ella buscando medios teóricos, vocabulario, retórica, para expresar esa experiencia del Calvario, que resultó ser simple metáfora de la sociedad capitalista. Llegué a la filosofía para poder comprenderme tras comprender el mundo en que vivimos; para poder expresar con rigor y profundidad la rebeldía y la amargura que aquel barrio del Calvario sembró en mi conciencia y la vida se encargó de ir cultivando.

¿Algo que decir sobre tu interés por la literatura? Te presentaste al premio Plaza y Janés de novela en 1969, ¿no? ¿Has intentado posteriormente redactar textos literarios? ¿Qué crees que aporta la literatura a la cultura y cuál crees que es su futuro en un mundo muy determinado por lo audiovisual?

En cuanto a las aficiones literarias que has mencionado... Sí, las tuve y las sigo teniendo; es como una tarea, tal vez una deuda, eternamente pendiente. No me iban mal mis inicios como escritor, me preseleccionaron la novela... –por cierto, dices que la presenté al Plaza y Janés, y yo pensaba que fue al Alfaguara... No lo recuerdo bien–. También gané un concurso de cuentos, y un certamen literario de la UB, creo que se llamaba “Gala universitaria de las letras”, o algo así. Todos certámenes de segunda regional. Apuntaba buenas maneras en el quehacer literario, según me decían. Pero la contingencia, esa señora que nos resistimos a respetar, desvió mi camino. El Dr. Emilio Lledó auguró mi otro destino, el de la filosofía, que al fin se impuso despótico, con pretensiones de exclusividad. Y como la vida es un ir cerrando puertas, especialmente cuando se te

abren otras, se cerró la del periodismo y la literatura al abrirse la del pensamiento filosófico. Aunque quiero creer que aquella se cerró con puerta de cristales, que sin duda cierran, pero que parecen reclamar que son provisionales, que siguen disponibles.

Por otra parte, la última cuestión de tu pregunta, respecto al futuro de la literatura... No recuerdo dónde leí que alguien, a una pregunta semejante, respondía algo así: “no puedo hablar del futuro pues no imagino un mundo sin mí”. Piensa bien la sentencia, enuncia una idea profunda, pues si es cierto que cuando hablamos de la historia siempre lo hacemos de nosotros mismos, esto es más evidente al pensar el futuro. Y es normal que así sea. Imagina alguien que está hablando de la Revolución Bolchevique. ¿Cuánto tiempo tardarías en descubrir de qué pie cojea? Al juzgarla habla de sí mismo, al decir cómo fue la historia dice cómo le gustaría que hubiera sido, y así exhibe sus sentimientos, pasiones o intereses; por ello siempre tenemos la tentación de reescribir la historia. Pero esta, a pesar de todo, tiene su realidad, es tozuda, los hechos se dejan embellecer y disfrazar, pero se resisten a desaparecer; es decir, se resisten a ser “relatados” o “narrados” con la frivolidad que hoy está a la orden del día. Imagina ahora a alguien que habla del futuro; como este ofrece menos resistencia, se deja construir a gusto de cada cual; como en los augurios clásicos, la predicción es voluntad emboscada en un relato más o menos razonable. Y es que el futuro es el lugar adecuado para los relatos, para la expresión del deseo.

Lo que quiero decir es, en definitiva, que no me gusta hablar del futuro. La filosofía, ya se sabe, como el búho de Minerva, alza el vuelo al anochecer y dirige la mirada hacia la luz pasada; me he acostumbrado a ella, a no mirar el futuro, la noche de los gatos de mil colores. Creo que es la literatura la que ha de ocuparse de su futuro, porque lo suyo es en gran medida construir el futuro; y la buena literatura lo sabe hacer muy bien. ¿Sabes por qué Borges admiraba a Spinoza? Es un secreto que se llevó a la tumba, pero yo creo haberlo descifrado. Borges veía en la literatura la práctica viva de la ontología de Spinoza: el holandés judío, como sabes, defendía una filosofía en la cual la potencia de la substancia se expresa a sí misma en infinitos atributos, cada uno creando infinitos mundos con sus infinitos modos; el genial argentino, que gustaba pensarse judío, practicaba una literatura como creación de infinitos mundos, infinitos modos de decir el mundo. Para Borges, el escritor era la forma humana de ser ese *Deus sive Natura* que el holandés pensó mientras pulía lentes, un bello y útil modo de ayudar a ver el mundo de diferentes maneras.

Por tanto, no sé qué será de la literatura en el futuro, pero sí sé lo que me gustaría que fuera, pues este deseo pertenece al presente: una forma imaginaria de crear mundos nuevos. También la filosofía decente es un poco eso, pero en negativo, una incansable revuelta contra la positividad, una infinita sed de negación de lo existente.

Has impartido docencia durante más de cuarenta años no solo en la Facultad de Filosofía sino también, durante tus primeros años, en la Escuela Superior de Sociología de la Diputación de Barcelona. ¿Cuáles han sido los objetivos y principios que te han guiado en tu práctica docente y qué métodos has empleado para alcanzarlos? ¿Cuáles son los principales cambios que has ido realizando durante estos años en dichas práctica? ¿Hay alguna experiencia docente que recuerdes por ser especialmente significativa? ¿Alguna anécdota que recuerdes especialmente? Por otra parte, ¿cuál ha sido tu relación con los círculos académicos y filosóficos de Barcelona a lo largo de los años? ¿Y con las instituciones académicas catalanas, tales como el Institut d'Estudis Catalans, el Ateneu Barcelonès, etc.)?

Me has acumulado excesivas preguntas. Empezaré por una de ellas, la que se refiere a alguna anécdota curiosa. Obviamente, en 45 años ocurre de todo. Pero quiero contar algo que, para mí, siendo anecdótico devino simbólico. Hace ya muchos años, al principio de estar en las *Torres*, en Pedralbes, yo impartía la Historia de la Filosofía Moderna. Un alumno de la Guinea me pidió que le explicara las razones del suspenso de su examen. Así lo hice. Escuché sus requerimientos para que le aprobara, su situación existencial, el daño que le causaba... Pero me mantuve en mi decisión, como solía hacer en estos casos. Cuando vio que nada conseguiría por la vía sentimentalista, cambió de registro y me espetó con gran descaro: «Usted me suspende porque soy negro». Me produjo una indignación moral terrible, pero no logró desconcertarme ni un par de segundos. Casi automáticamente, como si tuviera prefabricada la respuesta, le contesté con la máxima sequedad: «Al contrario, te apruebo porque eres negro». Le dije que saliera inmediatamente del despacho y que al día siguiente corregiría el acta. Y así lo hice.

Las otras preguntas las responderé agrupadas en dos bloques, las que se refieren a mi docencia y las que apuntan a mis relaciones con diversos círculos filosóficos. Estas últimas quiero contestarlas brevemente. En cuanto al Institut d'Estudis Catalans, y la Societat Catalana de Filosofia,

que es ahora una sección del mismo, excepto una muy buena relación personal y académica con uno de sus presidentes, Salvador Giner, no he tenido relación alguna. Supongo que el Institut ha considerado que nada básico puedo aportar a las tareas que realiza; tampoco yo he necesitado de la institución para seguir mi carrera profesional. La verdad es que, si consultas la temática de los cuatro o cinco congresos que la Societat ha realizado, verás que quedan muy lejos de los temas en que he ido trabajando. Es normal que no me sintiera especialmente atraído, y es comprensible que no encontraran en mi trabajo nada aprovechable para su programa y objetivos. Mi *camino* y su *avenida* no se han encontrado, eso es todo.

En cuanto al Ateneo, es distinto. He participado en diversas ocasiones en seminarios y conferencias, y en otras no por cuestiones de agenda. Mira, apenas hace un par de meses estuve invitado a hacer la presentación de mi último libro.

Respecto a mi docencia... bueno, yo he seguido siempre una máxima: la de hacer pensar. Ese ha sido mi objetivo y a él se ha subordinado mi “(no)método”. En los últimos tiempos, cuando se ha prescrito el deber del profesor de explicitar por escrito en cada curso los objetivos, desglosados en las capacidades, habilidades y destrezas que debía conseguir, he tenido algunos roces académico-administrativos, por mi resistencia a asumir ese “método”. Yo siempre he seguido en esto a Diderot, que decía que el objetivo de la filosofía era el de formar hombres *avec tête et coeur*. Creo que es un bello objetivo, formar seres humanos que piensen por sí mismos y que sean sensibles ética, estética y socialmente. ¿Qué mejor ideal de docencia?

En cuanto a cambios en mi concepción de la docencia...Primero quiero decirte que los cambios solo se legitiman por la meta y los resultados; la innovación por la innovación es una forma de fetichismo del consumo capitalista; y este tic en la educación es una temeridad. Recuerdo que una vez tuve ciertas desavenencias con un vicerrector, con motivo de la evaluación de la docencia. A los profesores nos exigen de tanto en tanto presentar nuestros méritos en docencia, y en la aplicación pesa cada vez más la “innovación docente” y, para rizar el rizo, la “investigación en innovación docente”. Pues bien, yo soy poco maleable a los cambios si no veo su necesidad y su sentido; lo que funciona nunca debe cambiarse por algo que no sea realmente mejor, o al menos que verosíblemente pueda serlo. Total, que puse en la solicitud de “evaluación de méritos docentes” que no había innovado ni pensaba innovar: lo primero, porque

creía que mis alumnos estaban satisfechos con mi “método magistral”, según avalaban las encuestas que periódicamente hacían al respecto y la evidencia de las clases; lo segundo, porque si bien estaba conforme en que si aparecían métodos de *docencia filosófica universitaria* más idóneos debería adoptarlos, la tarea de descubrirlos, la “investigación y descubrimiento de nuevos métodos docentes”, no era propia de los filósofos, sino de los pedagogos. Le dije que lo investigaran ellos y que, cuando tuvieran nuevos descubrimientos bien contrastados –recuerdo que le dije, con ironía excesiva, «y probados en animales y en hombres, como en medicina y farmacia»– sacaran la patente y nos los enseñaran. Ya puedes imaginar el gesto... Pero no he cedido. He mantenido hasta el final mi método obsoleto y anacrónico, que, como la “bata vieja” del poema de Diderot, es el único en el que mi cuerpo se encuentra bien, como en su casa. Y, pensándolo bien, mi actitud responde a un presupuesto, a un imperativo: tratar a los universitarios como mayores de edad, que saben aprender al modo de los adultos, sin tutelajes infantiles, simplemente viendo, oyendo, leyendo, pensando y discutiendo. Es mi manera de resistir a la creciente infantilización de la universidad y de la vida social.

En cuanto a la evolución de mi docencia, creo intuir por dónde va la pregunta. Sin duda nadie puede pasar incólume a través del tiempo, pero creo que, en lo fundamental, al menos en el nivel consciente, me he mantenido en el mismo camino y la misma dirección. Ahora bien, aunque personalmente creo que no ha habido ningún cambio sustantivo, como algunos de mis alumnos, y no te miro, suelen decir que sí, que he cambiado, quiero mencionar un posible cambio, pero a título de “juicio problemático”. Me dicen que hubo una época en que mi práctica de la filosofía era más militante, por decirlo abruptamente, que mi discurso llamaba más a la acción política; en cambio en los últimos tiempos me habría decantado más hacia la filosofía crítica, en un marco conceptual más pesimista, una especie de filosofía crítica de la impotencia. ¿Responde a la realidad? Antes se decía que «el cliente siempre tiene razón»; lamentablemente en nuestro tiempo hemos llegado a una situación en la que también «el alumno siempre tiene razón». Ha conquistado ese derecho..., aunque tal vez al precio de devenir cliente. En todo caso, la filosofía del momento lo avala, pues, como sabes, en el pragmatismo postmoderno la verdad la pone el receptor del mensaje; este significa lo que aquel entiende. Por eso, Rorty dirá que la verdad es la audiencia, el número de seguidores; y la verdad democrática, incluso la justicia democrática, acaba siendo sin más el número de votos. Por tanto, igual los alumnos tienen razón.

Pero yo, que sigo con un pie firme en la modernidad, me resisto a que la verdad de mi discurso la dicte la subjetividad de los otros; prefiero buscar un referente objetivo que avale que, en lo substancial, no he cambiado. Ya ves, ¿me va en ello la coherencia de mi vida! Claro que corro el riesgo de que, inmersos en el subjetivismo dominante, que yo mismo he puesto como el mal filosófico de nuestro tiempo, se me pueda contestar que esa objetividad que aportaré es mi propia subjetividad disfrazada. Es que a la razón le quedan ya pocos recursos para seguir autojustificándose. Tal vez, pero no me resisto a argumentarlo.

Mira, yo creo que, como tantos problemas filosóficos, el origen está en las confusiones ontológicas. Me gusta poner al respecto el ejemplo de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach, aquella que viene a decir: «Hasta ahora los filósofos nos hemos dedicado a comprender el mundo, ya es hora de que nos dediquemos a transformarlo». Yo sé cómo ha sido interpretada esta tesis en los años 60 y 70; yo he tenido compañeros y amigos que literalmente abandonaron la Universidad y se fueron a trabajar a las fábricas del Baix Llobregat... para transformar el mundo. Tal vez en aquellos momentos la filosofía era para muchos de nosotros “una guía para la revolución”. Leíamos en ella lo que queríamos; y seguramente teníamos razón al hacerlo, pues era nuestra lectura, exigida por nuestro tiempo, conscientemente arraigada en el barro de la historia.

Con el tiempo la realidad nos impuso la necesidad de releer esa tesis, y lo primero que me sorprende es la arrogancia de nuestra lectura anterior. Habíamos leído que Marx proponía a los filósofos dejar la filosofía, dejar el saber, dejar esa eterna tarea de comprender el mundo para, nosotros los filósofos, los intelectuales, los *savants*, salir a la calle y cambiarlo. Pura arrogancia. Lo que Marx decía allí era que además de la comprensión del mundo era necesaria la lucha revolucionaria. Por aquel mismo tiempo, escribía la necesidad de unir «el arma de la crítica» y «la crítica de las armas» ¿lo recuerdas? Y también unir «la cabeza y el corazón», metáforas de «la filosofía y el proletariado». La lectura razonable de la Tesis XI, por tanto, era la que invitaba al filósofo, *qua* filósofo, a comprender el mundo; y llamaba a los trabajadores, a los pueblos, a los hombres (incluidos los que nos dedicamos a la filosofía), *qua* fuerza material que sufre la injusticia, a sumarse a la lucha política para transformarlo. Tanto es así, que lo vemos inscrito en la vida de Marx, toda ella dedicada, *qua* filósofo, a comprender el capitalismo (su entrega a la crítica de la economía política) e incluso el mundo social (su concepción ma-

terialista de la historia); y, al mismo tiempo, *qua* ser humano, entregado a la lucha política para cambiarlo.

Por tanto, desde esta lectura, creo que mi afirmación de que no ha habido cambios sustantivos en la manera de entender mi práctica docente es ajustada a la realidad. Tal vez cambio de acento en ambas tareas, la filosófica y la política; pero incluso ese matiz vendría determinado por los vientos de la historia. Nunca hubo en la historia del capitalismo un momento en que fuera tan importante, tan urgente, su comprensión; hoy brota por todas partes nuestra incapacidad para comprender esta sociedad capitalista, que junto a su secreto guarda celosamente otro, el de la causa de nuestra impotencia para transformarlo, de nuestra terrible incapacidad de pensar, aunque sea idealmente, una alternativa. Al fin, si Marx tenía razón en que no basta comprender el mundo para acabar con su orden injusto, es tanto o más evidente que sin comprenderlo no tenemos ninguna opción: ni siquiera la de soñar su superación. De ahí que hoy, más que ayer y ojalá más que mañana, la tarea urgente sea la de comprender nuestro mundo. Como tú sabes, a *Herr Kapital* le gustan las metamorfosis, es un travesti consumado...

¿Cómo describirías tu manera de hacer filosofía? ¿Hay algunos principios u objetivos que hayas tratado de seguir en tu producción filosófica? ¿Qué autores o colegas te han servido de modelo a la hora de desarrollar tu trabajo de investigación?

Como te he dicho, el Dr. Emilio Lledó fue el instrumento de la contingencia; lo digo así no para quitarle subjetividad, sino para descargarle de toda culpa. Su influencia sobre mí, como sobre sus alumnos en general, fue poderosa. Pero ni yo, ni la inmensa mayoría de sus alumnos, que lo idolatrábamos, fuimos *discípulos* en el sentido estricto del término. Sin duda porque él no quiso, porque no quería rodearse de gente que siguiera *su* doctrina, ni siquiera *su* campo de conocimiento, *su* método, o *su* hermenéutica. Y digo esto como señal de su grandeza: tener alumnos es más noble que tener discípulos, pues “alumno” refiere a una relación de ayuda, de alimentación (de la imaginación, del espíritu). En todo caso, yo admiraba al profesor Lledó porque nos exigía, nos empujaba y nos ayudaba a pensar, pero no a creer, y menos en lo suyo; no nos inducía a profesar una doctrina, ni siquiera una manera de hacer filosofía. Su labor docente consistía en suministrar ideas, enfoques, matices, perspectivas, y estimular a que siguiéramos cada uno nuestro camino. Mira, no quiero

dar nombres, pero puedes conseguirlos por tu cuenta si quieres. De las primeras promociones de “alumnos” del Dr. Lledó, a finales de los sesenta y principio de los setenta, la mayoría nos decantaríamos por campos filosóficos distantes y ajenos a los suyos. Lo sorprendente es que entre sus primeros colaboradores, y en aquellos días la elección se hacía *a dedo* –procedimiento hoy justamente degradado, por los malos dedos, pero que en el Dr. Lledó no estaba exento de honestidad– había una diversidad asombrosa, y dominaba gente lejana a su línea filosófica. Pero era quien nos mantenía juntos, quien nos abría puertas, quien nos permitía avanzar. Era y es un gran profesor. Por eso tuvo y tiene muchísimos alumnos..., aunque a mi modo de ver pocos “discípulos”. Repito, esa es su grandeza. Y esa es su gran lección: la docencia de la filosofía no es conseguir discípulos entregados a la misma verdad, sino hacer pensar por sí mismos a sus alumnos, ayudar a poblar de ideas sus cabezas y de sentimientos sus corazones.

Pues bien, esa máxima ha sido para mí un principio, que he tratado de seguir a la hora de pensar y a la hora de enseñar. Al fin el pensamiento filosófico es como una aventura, a la que has de entregarte sin saber el destino, sin ni siquiera imaginar el final, pues acabaría contaminando el camino. Pensar para algo es, sin duda, valioso, mejor que el mero hacer sin pensar; pero no deja de ser un pensar para hacer; no sale del ámbito del *homo laborans*. No hay que despreciarlo, no, pero como ya decían Diderot y d’Alembert en el “Discurso Preliminar” de la *Enciclopedia*, los hombres llegan a lo propio humano, al fin de la historia, dirían Hegel y Marx, cuando tienen controlado el mundo de la necesidad y pueden acceder a las *belles-lettres*, cuando pueden dedicarse a pensar “liberados” de la racionalidad instrumental. Es lo que Arendt llama “acción”, opuesto a la “obra”. Pero prefiero llamarlo, para evitar equívocos, *filosofar*, pensar sin finalidad, pensar para comprender, para introducir sentido en los fenómenos, para tener conciencia y saber lo que hacemos y por qué lo hacemos, aunque no podamos o sepamos salir del círculo.

En conclusión, no pienso con fidelidad a ningún origen, principios, objetivos o destino; pienso para comprenderme, comprender el mundo, comprender a los otros; pienso porque lo necesito y salga lo que salga. Una vez propuse como tema de examen a mis alumnos de Filosofía Política el comentario de la siguiente idea, que presenté como anónima e invité a descifrar: «La filosofía política es el intento de pensar a Dios desde arriba, al mundo desde abajo, a la sociedad desde dentro y al otro desde el lado». Pues eso, esta es mi idea de la filosofía, fácil de descifrar, ¿no?

A la vuelta de los años, ¿cómo valoras tu formación filosófica bajo el magisterio de Lledó en la década de los setenta? ¿Cómo recuerdas aquella época? ¿Queda algo de aquella universidad que conociste en la de hoy? ¿Qué opinión te merece la deriva de la Universidad en Catalunya y España?

Ya he dicho lo que el Dr. Emilio Lledó representó en mi itinerario hacia la filosofía, y en mi posicionamiento en ella. Gracias a su manera de entender la profesión de fe filosófica, vivimos unos años muy intensos; hizo posible que, en su departamento, conviviéramos un amplio grupo de profesores que hacíamos la vida allí, en la Facultad, *full time*, formando una especie de comunidad epicúrea realmente entrañable. Me invade la melancolía al recordarlo. Soplaban buenos vientos para nuestra universidad, la Universitat de Barcelona. Profesores muy jóvenes entonces, como Rubert de Ventós o Jesús Mosterín, tan diferentes que hoy parecen inconciliables, participaban identificados en un mismo movimiento: introducir en nuestras aulas el pensamiento europeo, un pensamiento que llamábamos nuevo y renovador, pero que solo lo era respecto a nuestra instalación en el anacronismo. Recuerdo la frescura del neopositivismo lógico y el racionalismo empirista que nos llegaba a través de Mosterín. Autores como Frege, Carnap, Russell, Tarski, el Círculo de Viena..., que nunca habíamos oído nombrar, y que pronto supimos que en Europa ya estaban en declive ante el ascenso de Popper, y luego Kuhn, Feyerabend, etc. Ellos abrieron las ventanas, y nos ayudaron a viajar rápidamente hasta la altura filosófica de nuestro tiempo.

Ahora bien, me invitas *de facto* a comparar dos momentos de la Universidad; aunque en el fondo se trata de comparar dos universidades, la de mi pasado y la de mi presente, la de mi ayer y mi hoy. Lo cierto es que no quisiera caer en el tópico, no quisiera despachar la pregunta diciendo que la de ayer era más noble, más épica y más viva, o que la de hoy produce la generación mejor preparada de la historia... Si ya dije que no me gusta imaginar el futuro, al menos en público, tampoco es agradable comparar dos universidades de las que he formado parte. Yo creo que cada sistema social, y cada institución social particular, cumple la máxima ontológica spinoziana de tender a perseverar en el ser; y, para ello tiende a producir los elementos necesarios para seguir existiendo, para reproducirse. La universidad de los últimos años del franquismo y los primeros de la democracia intentaba salir adelante como podía, generando gente rebelde, politizando las aulas, embelleciendo y prestigiando

comportamientos que tal vez aportaban poco a la investigación inmediata y a la formación técnica de sus alumnos, pero que se suponían útiles para la producción científica y la formación profesional de la universidad el futuro, la de hoy. O sea, fuimos lo que teníamos que ser y como teníamos que ser. Y, para ello, el momento nos forzó a saber realmente qué queríamos, cómo superar obstáculos y límites, y a tener una voluntad inquebrantable de conseguir la “universidad popular, científica, crítica y al servicio del pueblo”. Resultado: vivimos la vida universitaria que pudimos y que aquella Universidad necesitaba.

Hoy los tiempos han cambiado y la Universidad, para sobrevivir, tiene otras necesidades. Necesidades que no conllevan, tal vez, relatos tan épicos, pues no responden a obstáculos y límites tan esenciales, tan de vida o muerte del pensamiento. Recuerdo que nosotros nos resistíamos al fraccionamiento de la Facultad de Filosofía y Letras, que se llevaba a cabo bajo la prestigiada máxima de adaptar la enseñanza e investigación universitarias a las *necesidades de la sociedad*, a la división del trabajo y de la producción de la misma. Nosotros, muchos de nosotros, nos oponíamos en nombre de las *necesidades del pueblo*, que veíamos víctima precisamente de aquella división del trabajo. Claro, eso iría cambiando, y la fragmentación, la especialización, iría consolidándose y radicalizándose; aparecería la especialización incluso en el seno de la Facultad de Filosofía. Al fin, la “sociedad” usurparía la entidad del “pueblo”. Batalla definitivamente perdida. Aunque como la historia es caprichosa, *mobile*, y cuando se repite lo hace en forma de farsa, a veces incluso de sainete, ahora asistimos a lo que el gran Vico llamaría *barbarie ritornata*: en nombre de la “sociedad”, y bajo el presupuesto irrenunciable de su superioridad ética y económica sobre cualquiera de sus instituciones, hoy asistimos al intento de reconstrucción de la unidad en un renacido centro que seguramente se bautizará, por falta de imaginación o para echar sal al sainete, con el nombre de Facultad de Humanidades. En esta época de fetichismo del reciclaje, con los restos del naufragio se regresa a un simulacro del origen, ahora bajo la máxima de que la virtud no está en la especialización, sino en la interdisciplinariedad.

Pero, como decía, cada época tiene “derecho” a imponer su forma, sin otra razón que esta: en ello le va la sobrevivencia, y ante esta no hay deber o ideal que valga. Yo creo honestamente que en nuestra Universidad no se sabe adónde se va y, lo que es más grave, y es nada menos que signo de los tiempos, no se necesita saber hacia dónde se va; pero desde el pasado, al que yo pertenezco, no tenemos derecho a un juicio moral. A

nosotros nos hizo nuestra época, y al hacernos incluyó en su obra nuestra capacidad de juzgar, pero determinándola, con los patrones de juicio de su tiempo. Nosotros, la gente de mi generación, difícilmente podemos entender, ni soportar, por mucha voluntad de adaptación que echemos al asunto, una vida sin voluntad de verdad, sometida a la contingencia, a la provisionalidad, al mientras tanto; para soportar esta forma de vida se necesita otro tipo de sujetos, y tal vez una cualidad de los mismos, exigida por la ley de la evolución, es su capacidad de caminar sin saber hacia dónde se va. Tal vez sea esta una virtud especial, que justifica que sí, que es una generación mejor preparada que nunca. Solo que sería un poco más humilde, y tal vez más sabio, añadir que “la mejor preparada para vivir en la contingencia”, para vivir como hoy nos vemos determinados a vivir.

Por tanto, y sin recurrir a comparaciones anacrónicas, ¿era mejor aquella Universidad que esta? Era mejor para nosotros, para nuestra sensibilidad, para nuestra concepción de la vida, para nuestra conciencia, para las necesidades de aquel pueblo. Pero comprendo que la gente de hoy valore más la Universidad de hoy, sin duda con más información, más conectada internacionalmente, con más diversidad, más tolerancia, mejor formación técnica, en fin, mejor dotada para las necesidades de la sociedad actual. Como tú eres joven, seguro que entenderás esta no-respuesta mejor que los de mi generación, que seguro esperarían una respuesta más militante y regada de nostalgia.

¿Cómo describirías la relación que has mantenido con tu alumnado, tanto de grado como de posgrado? ¿Ha habido algún modelo que hayas seguido intencionadamente en tu magisterio?

¡Hombre! Me gustaría que la contestaras tú mismo, estás más autorizado que yo. Mi impresión es que, de forma más abstracta con los de grado, y más concreta con los de posgrado, considero que siempre que un alumno ha recurrido a mí he estado presente, sin condiciones, cumpliendo mi compromiso. Pero no me sacarás una palabra narcisista; yo hablo de vosotros, y vosotros debéis hacerlo de mí. Es el juego de la deencia.

Lo que sí puedo asegurarte es que no he diseñado nunca, ni me he parado a pensar, una estrategia o modelo de relación docente. Es coherente con lo antes dicho, yo tampoco quiero discípulos, aunque no puedo esconder que sí me gustaría tener alumnos que se consideran “alumnos”, es decir, que consideren que les he acompañado, e incluso estimulado, en

una fase de su formación filosófica. Si no fuera así, si no sienten que les he hecho pensar, y que los he empujado a mirar a Dios desde arriba..., y esas cosas, me sentiría triste, pues medio siglo enseñando filosofía de forma estéril me haría sentirme un usurpador de su tiempo y un dilapidador de mi propia vida.

Ilustración, marxismo, liberalismo, conservadurismo... Tu trayectoria académica es muy diversa, aunque parece dividirse en tres períodos principales: marxismo, filosofía moderna y filosofía política contemporánea. ¿Estás de acuerdo con esta periodización o la modificarías en algún sentido? ¿Qué aspectos y obras destacarías de cada período? Tus reflexiones filosóficas han girado sobre estos temas y sobre algunas de sus figuras determinantes (Diderot, Rousseau, Marx, Engels, Rawls, Nozick, Rorty, Fukuyama). ¿Puedes valorar sintéticamente las aportaciones de estas corrientes para el mundo y el pensamiento contemporáneos? A tu juicio, ¿seguimos en la Ilustración no completada de Habermas o, por el contrario, es posible declarar muerto ya definitivamente tal proyecto?

Sí. La periodización es correcta, siempre que no se vean como épocas cerradas. Nunca dejé de cuidar una cuando me dedicaba más intensamente a otra. La mera cronología de mis publicaciones lo pondría fácilmente de relieve. Y ello se debe a que esas etapas están fuertemente determinadas por la docencia, se corresponden con la temática de mi actividad docente, que en cierta medida me venía dada.

Ahora intentaré elegir una obra de cada periodo, como me pides. Del primero, del marxismo, elegiré un libro de divulgación reciente, el *Karl Marx, del ágora al mercado*. Elijo este, frente a otros que tiene más densidad, más investigación, porque es el último, sin duda, y porque mi larga experiencia docente me ha llevado a la convicción de que lo realmente difícil es lo que el inolvidable José María Valverde llamaba, aplicándose-lo a su obra, «tarea de alta divulgación». Es este un género que exige tener las ideas muy claras y ordenadas, haberlas pensado mucho, haberlas separado por destilación, como la gasolina de los aceites pesados, como los líquidos aromáticos. Pero, fíjate, en esto de las esencias y bebidas destiladas no importa no ver el “orujo”, los restos o sedimentos, como los de la uva o la aceituna, o como el *fuel-oil*; lo que importa es la bebida espirituosa, la esencia aromática. En cambio, en las investigaciones filosóficas o literarias o históricas ocurre a la inversa, lo que se valora son las

raíces, los soportes, los restos de la materia prima. Bueno, no sé si el símil es apropiado. Quiero decir que, al menos en filosofía, y en especial una filosofía ligada a la docencia, debe cuidar el orden y el vocabulario de exposición, su transparencia, su calidad. Y creo que mi libro sobre Marx, aunque no sea comparable a mi tesis de doctorado, por ejemplo, para mí tiene el valor de medir el grado de dominio conceptual en esta temática.

En cuanto a la filosofía moderna, destacaré mi libro *Maquiavelo, espejo de príncipes*. La tesis del mismo es muy provocadora, pero la considero muy fundamentada. Para mí, el “maquiavelismo”, esa doctrina del mal que aparece expuesta en *El Príncipe*, y que el público en general, incluido el universitario, identifica con el pensamiento de Niccolò Machiavelli, es la propuesta de acción política que el florentino recomienda para ocasiones excepcionales. Y aquí las situaciones excepcionales no se corresponden con las repúblicas (no es una política para repúblicas, no son consejos a los virtuosos gobernantes de repúblicas); ni siquiera se corresponden con los principados (*El Príncipe* llevaba originariamente el título *De principatibus*, era un tratado de los principados, diferenciados de las repúblicas); las situaciones excepcionales se corresponden con aquellos principados conseguidos, conquistados, por la fuerza y por un príncipe extranjero. O sea, una situación política realmente excepcional, donde el mantenimiento del orden y la paz requieren especiales habilidades, solo al alcance de un “príncipe de gran *virtú*”, figura escasa en la historia. En mi libro yo argumento esta tesis de forma sobreabundante; la conclusión más importante es que, si es así, el maquiavelismo solo se propone para “estados de excepción”, con lo cual se relativiza y acota la maldad del humanista y republicano Maquiavelo.

Lógicamente, del tercer grupo destaco los tres volúmenes de *Filosofía Política*. Un texto por origen y esencia netamente docente, no solo porque está pensado como texto académico, sino porque en rigor sale de las clases impartidas a lo largo de los años. Esta característica es compartida con otras muchas de mis publicaciones; no puedo, ni quiero, ocultar esa determinación.

En cuanto a las otras cuestiones que me planteas, me va a ser imposible resumir mi interpretación de cada uno de los autores que he tratado; solo quiero decir que en todos ellos buscaba extraer la figura del intelectual que brota de su momento, sus condiciones, su contexto y su forma peculiar de buscar en la filosofía instrumentos para expresar su existencia, con sus cicatrices y límites. Tal vez el ejemplo más paradigmático

sería Diderot, para mí la cabeza más lúcida de una filosofía ilustrada que entendía como “alta divulgación”, una filosofía a caballo entre la literatura, la ciencia, la religión y la política. Me interesa ese Diderot que, forzado por las circunstancias, coquetea sin fiarse de los déspotas ilustrados; ese Diderot que, cuando cierra el ciclo de su vida, cuando vive en sus carnes que el déspota ilustrado es siempre y en esencia déspota y solo a ratos y de manera contingente y simulada “ilustrado”; ese Diderot que acaba diciendo que es preferible un déspota sin más a otro ilustrado, pues este seduce y nos hace olvidar nuestra lucha por la libertad; incluso ese Diderot que, desesperado, al final de sus días, en sus colaboraciones en la *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, o en su vibrante escrito *Aux insurgents d'Amérique*, ha de reconocer aquello a lo que se resistió durante toda su vida: la necesidad del recurso a las armas para hacer avanzar la razón frente al despotismo. ¡Quién le habría dicho que habría de llegar a esa trágica conclusión!

En cuanto a la última cuestión sobre si el mal contemporáneo está en la insuficiente o incompleta ilustración, o si el mal es intrínseco al programa ilustrado, lo que llevaría a cerrar la carpeta y pasar a la postmodernidad... ¿qué puedo decirte? Sigue siendo el problema actual, aunque ya esté fuera el escenario. Me explico, el problema que Horkheimer y Adorno plantearon en su afortunada *Dialéctica de la Ilustración* sigue actual porque no está resuelto; yo creo que no puede resolverse, como todos los grandes retos filosóficos, que exigen a la reflexión filosófica soluciones imposibles, tal vez para que así haga lo que tiene que hacer: pensar, aportar horizontes de sentidos eternamente provisionales. Como es sabido, ellos mismos en este texto dejaron la contienda en tablas, después de dramatizarla al máximo, de llevar la reflexión al límite, hasta la tentación misma de presentar la razón como el mal; no ya como instrumento impotente ante el mal, ni siquiera como instrumento gobernado por el mal, sino como el mal mismo, el mal absoluto, el mal a silenciar, a no nombrar. Pero, aún así, como el mismo Adorno mostrara *de facto* en su *Dialéctica negativa*, la filosofía no podía abandonar la razón, no podía desertar de sí misma, y había de seguir cuidando el concepto, necesario, inevitable, aunque ahora sin ingenuidad, sospechando siempre de él, negándolo en todas sus sucesivas concreciones, negándole cualquier final, cualquier destino, cualquier figura de la reconciliación y la paz, para evitar que Auschwitz se repita.

Por tanto, el problema sigue y seguirá abierto porque es nuestro problema, el problema intrínseco a nuestra sociedad *técnica*, intrínseco a

nuestra época, en que hasta la gramática se revela como campo de la razón, y por tanto de la técnica, del dominio... O sea, que estamos condenados, con nuestra época, a llevar a cuestras este problema.

¿Por qué decía, entonces, que ya no está en el escenario? Porque creo que esa ha sido la misión de la postmodernidad, liberarse del problema filosófico silenciándolo, “superándolo”. ¿Tiene sentido esa superación? Lo que tiene sentido, lamentablemente, es el silenciamiento, la ocultación; nuestra sociedad es hábil en ocultar las fuentes del mal, y no lo es tanto en ocultar el mal, que se resiste a ser silenciado; y mucho menos a acabar con el mal. Silenciar el debate filosófico sobre la ilustración es algo así como la propuesta rawlsiana y rortyana de sacar la filosofía de la esfera pública y llevarla a su lugar, la esfera privada, la sobremesa de los sábados. Sí, así se evita el debate filosófico, y sus efectos de remover las heridas; pero estas siguen ahí sin cicatrizar, siguen en cada uno, cada cual sufriendolas a su modo y en su cantidad, en su soledad, en su inconsciencia, aceptándolas al fin como lo inevitable, pues aquello de lo que no se habla no existe. Y hoy el habla está en las redes sociales, y estas no son aptas para la filosofía, de largas argumentaciones.

Has llevado a cabo trabajos muy serios de estudio y divulgación de autores clásicos. Quizás los que destaquen por encima de los demás sean los de Diderot, Hume, Helvetius, Vico, Maquiavelo y Marx. ¿Cuál es el pensador con el que más te has sentido identificado? En todo caso, ¿cómo valoras la penetración de estos autores, o de aquel con el que más sintonices, en el contexto filosófico actual?

Te has olvidado de otros, entre ellos el abate Condillac, que merece ser citado aunque solo sea porque siempre es olvidado. ¿Con cuál me identifico más? Aunque no lo creas, me costaría mucho elegir. Con todos ellos me une algo, en todos hay alguna virtud que admiro. Por ejemplo, en Condillac, su infinita discreción. Pasó por la vida casi sin dejar rastro; estuvo en lugares importantes del pensamiento ilustrado, en relación con los más ilustres de los ilustrados (Diderot, Rousseau...), que le reconocían su valor como pensador. Y aun así casi no figura en las páginas de la historia. Es importante no pensar para salir en la historia, al contrario de Voltaire y de tantos otros.

De Hume aprendí la peculiar relación entre la filosofía y la política: en filosofía se ha de ser radical y absolutamente fiel a los principios, aunque ello te lleve a la soledad; en la política hay que buscar transacciones

y compromisos, aunque se te agriete el alma. Recuerdo que en mi libro *El empirismo, de la paz del filósofo a la paz del sabio*, ya desarrollaba esta idea de la filosofía como una opción por el desierto como exigencia estratégica para llegar a una comunidad universal, la de la razón, que prometía Spinoza; y de la política como la inevitable búsqueda de la comunidad inmediata, de la identidad en este o aquel “nosotros”, que sin duda nos aleja de lo universal pero nos aporta el calor y la utilidad que necesitamos para sobrevivir. El filósofo que renuncie a la soledad para vivir en la caverna, claro está, ha abandonado definitivamente su figura para llevar una vida de creyente en la *polis*.

Tú me lo has oído decir muchas veces. Para Hume, la filosofía es lucha contra la tendencia natural e inevitable a creer, a creer en la verdad, en el valor, en la virtud, en el derecho, en la justicia...; sin esas creencias es imposible la vida, pero entregados a ellas dicha vida deja de ser “humana”, que para el escocés quería decir filosófica. De ahí mi tendencia a pensar la filosofía como posición crítica ante las creencias, del tipo que sean, cuanto más extensas e intensas más enemigas del pensar libre. Antes hablaba de la filosofía como crítica a la positividad, al *statu quo*; ahora es lo mismo, crítica a las creencias dominantes, aceptadas, positivizadas. El pensamiento filosófico nace como rebelión contra las creencias, por eso en el mito siempre se identifica con la huida de la caverna, del culto cálido a la protección de los *lares* y *penates*, los dioses del hogar.

De Marx, ¿cómo no identificarme con Marx? Marx, frente a las meras utopías, nos aportaba la certeza de que la historia caminaba hacia una sociedad justa, igualitaria, sin clases, sin dominación ni explotación... Y esa “certeza”, aunque después se nos revelara mera creencia que habríamos de someter a la crítica, en aquellos años y en el contexto de una sórdida sociedad franquista era un bálsamo para nuestra existencia. ¿Cómo no ser “marxista” con esos años y en esas condiciones sociales? ¿Cómo no ser marxista un hijo del “Calvario”? Solo los viejos prematuros, o los hijos del franquismo (y no todos), podían ser inocentes de la “conspiración comunista-judeo-masónica”.

Después, cuando por fin la fe cedió ante la crítica (ante la reflexión crítica, sin duda, pero también ante la crítica de la propia historia, que pone a cada uno en su sitio, que nos reveló que el camino a la comunidad de iguales no era tan directo ni tan plano...), Marx seguía suministrándome esperanza: la esperanza de comprender la sociedad capitalista, sus mecanismos sofisticados de fetichismo y dominación, las formas de conciencia que determina, incluidas las formas rebeldes de conciencia, la

inmensa dosis de subjetivismo con que nos inunda y que, bajo la ilusión emancipadora que nos genera, reproduce la sumisión. La verdad, aunque difícilmente podría decir que soy “marxista”, por no encajar en el perfil oficial del título, lo cierto es que no sabría pensar sin tener la voz de Marx a mi lado, sin el soporte de su discurso al que recurrir para entender lo que me rodea.

Lo cierto es que me identifico con todos esos autores, no sé si porque he trabajado sus textos y uno acaba amando el objeto de su reflexión, o porque ya los elegí determinado por una afinidad electiva, que diría Goethe. Pero de todos ellos, si me obligas a elegir, destacaría a Diderot, tal vez por dos razones. Una, porque su pensamiento no es sistemático, ni ordenado, pero siempre coherente con una idea: lo que hay que hacer con las ideas, sean propias o de los otros, es difundirlas, divulgarlas. Lo importante de las ideas no es tanto que transporten la verdad cuanto que empujan a pensar. Lo dice en su famoso artículo *philosophe* de la *Enciclopedia*, cuando defiende la mayor eminencia del pensamiento sobre el conocimiento, en un autor que dedicó la mayor parte de su vida a reunir y difundir los conocimientos positivos acumulados por la historia. Recuerda que la *Enciclopedia* se describía a sí misma como “Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios”. O sea, amaba los conocimientos, amaba la verdad, pero por encima de ellos elogiaba la tarea de pensar por sí mismo.

La segunda razón por la que me gusta identificarme con Diderot es por su existencia, defendiendo las ideas sin “heroísmo”, que en los intelectuales suele ser disfrazado narcisismo, cuando este no es eficiente. ¿Para qué defender en abierto las ideas, poniendo fácil el poder hacerlas desaparecer a ellas y al autor, cuando podrían difundirse con más éxito con estrategias de enmascaramiento? Publica anónimos o con pseudónimos los textos suyos y de los otros, las críticas a la religión o a la política aparecen en los artículos sobre geología, historia de la tierra o artes mecánicas, donde no suele buscarlos el censor, al fin profesional perezoso. ¿Quiere la zarina rusa un proyecto de reformas progresista sobre la servidumbre, sobre las Universidades...? Se lo escribe con cortesía, halagando su vanidad de pseudoilustrada, cuando ya conocía su esencia de déspota, pero sin ceder un milímetro en la idea, defendiendo esta sin la menor concesión.

Me gusta esa figura de intelectual que, derrota tras derrota, sigue el camino de la lucidez que une el voluntarismo idealista de su juventud a la amarga convicción de que, siendo imposible reconvertir a los déspotas,

había que aspirar a derrotarlos. Y derrotarlos no solo con el arma de la filosofía, a la que son invulnerables, sino con las otras, las que hieren el cuerpo. Me admira su lucidez al captar que, si bien la ignorancia puede y debe ser combatida con ideas, el poder ha de serlo con armas a su medida, de su misma naturaleza. Sí, creo que Diderot es la figura de intelectual que más me atrae.

El Seminario de Filosofía política es una institución de la Universidad de Barcelona con reconocimiento nacional e internacional, sobre todo en Latinoamérica. Son ya 17 años de andadura, a los que hay que sumar los 13 de las Jornadas y los 10 de la revista *Astrolabio*. ¿Qué balance haces al respecto?

Me siento muy orgulloso. Yo siempre he considerado que una institución social que dura, que sobrevive a los tiempos, es porque tiene algún valor. Lo aprendí de Hume y, sobre todo, de Maquiavelo. El florentino, al comenzar los *Discorsi*, sin duda alguna su gran obra de reflexión política, nos dice que al proponerse la construcción en idea de un orden político hay que buscar un modelo en la historia, para trabajar sobre el mismo corrigiendo y adaptándolo en lo necesario. Pues bien, nos dice que él, en esa mirada al pasado, no encontró ningún orden político en que inspirarse tan apropiado como el romano, que se extendió sobre los siglos y lo hizo con gloria. Claro, él tenía una fuerte identificación con la cultura clásica, aunque la historiografía le presente como el creador de la modernidad política. Y para los clásicos la perfección se medía por la autarquía, que consideraban la fuente de la eterna duración. Un ser autosuficiente, que no necesita de otro y que tiene lo necesario para defenderse de los otros, tiene un alto grado de perfección, de potencia de ser. En definitiva, que esa idea maquiaveliana me parece una buena idea, aunque a veces me plantee algunos problemas, como el de tener que reconocer, para ser consecuente, a instituciones como la Monarquía, la Iglesia y el Capitalismo un grado de perfección adecuado al de su larga duración... Claro, también el mal suele tener larga vida...

Creo que me estoy liando. Lo que quiero decir es que una institución que perdure, siempre que no sea sobre la base de la dominación de unos sobre otros, en principio es porque tiene algo bueno, porque sus miembros encuentran en ella un modo de satisfacer algunas de sus necesidades. Tú ya sabes el lema del Seminario: *Que entri qui encara tingui respostes que cercar, que surti qui ja no tingui preguntes per fer*. Unos salen y

otros entran, pero sigue habiendo gente que tiene preguntas que hacer, que busca respuestas; y, sobre todo, y es lo más importante, hay quien no hace preguntas porque ya no espera respuestas, pero en cambio siente el compromiso de llevar algunas respuestas por si sirven a las preguntas que hacen los otros.

Es muy satisfactorio mantener este espacio para posgraduados. Aparte de su eficiencia técnica, de lo que pueda servir a unos y otros para recoger información, clarificar sus ideas, contrastar y poner a prueba sus escritos...; es decir, aparte de su función académica convencional, me satisface en cuanto en gran medida es una experiencia distinta. Es extraordinario, en nuestro tiempo, estar dispuesto a pensar unas horas sin esperar nada, sin aspirar a conseguir nada...; sin que ni siquiera te sirva para “créditos de libre elección”. Esto parece una broma, pero la verdad es que hace años se concedían créditos de libre elección si formabas parte de alguna “tuna”, o participabas en algún deporte. El otro día me dijeron, no he querido contrastarlo por no entristecerme, que actualmente se dan créditos de libre elección a los estudiantes que forman parte de los consejos, es decir, a los representantes de los alumnos. En este contexto social el Seminario genera esperanza en la humanidad, pues prueba que hay gente capaz de pensar junto a los otros sin la mediación de un bono para el currículum.

Has sido durante mucho tiempo catedrático de filosofía política de la UB. Te has movido siempre en el ámbito académico y, a diferencia de otros pensadores de tu generación, como Fernando Savater, por ejemplo, no te has prologado en los medios de comunicación. ¿Cómo has percibido el mundo político, la política profesional, desde esta posición? José Luis Tasset nos hablaba estos días pasados en Córdoba de tu intento, mediados los ochenta, de montar un curso de filosofía política para políticos? ¿Cómo valoras ahora esta propuesta? Y, por descontado, ¿cómo ves en general la situación política en España y el mundo?

La verdad es que durante cierto tiempo era innecesario que yo intentara participar en los medios de comunicación para hablar de ciertas cosas, pues lo hacía Savater y ciertamente con más belleza y agudeza de la que podía hacerlo yo. Creo que así lo comentaba entonces con algunos amigos: “Fernando me ahorra tiempo y lo hace mejor”. Luego Savater cogería otro rumbo, empujado por la vida. Ya no podía recurrir a esa

excusa. Pero Iñaki Gabilondo “representaba” con elegancia y rigor el tipo de intervención crítica posible en la realidad y función de los *mass media* en nuestra sociedad. Con ironía, pero con su punta de verdad: si otros lo hacen mejor que tú... Las ideas son para difundirlas, para que recorran los desiertos de las conciencias, y si son anónimas aún más saludables.

Bromas aparte, la verdad es que nunca la busqué, ni vino a llamarme a casa, la ocasión de una intervención periodística regular. Cada vez me fui sintiendo más lejano y crítico con el discurso de los medios, y especialmente con la aparición de su figura más actual y excelsa, la de tertuliano. No entro a juzgarlo, cada uno hace lo que puede, pero simbólicamente representan una sociedad, una vida, sin voluntad de verdad, sin filosofía. Recuerda, la filosofía surge como voluntad de *episteme* contra el reinado de las *doxae*. Hoy asistimos al triunfo y consagración fetichista del reino de la opinión, todas iguales en valor, todas “igualmente legítimas”, nos dicen. Opinan incansablemente e invitan a opinar al oyente u espectador, para hacer el “debate” más interactivo. No sé si lo logran, pero al menos resulta más *hiperactivo*, por aquello de los “actos de habla” de Austin. Sí, ciertamente son un buen ejemplo del “cómo hacer cosas con palabras”.

No sé, igual estoy haciendo como la zorra, pero es que las uvas, las miro como las miro, están realmente verdes. En todo caso, reconozco que el mundo de los medios es un espacio de intervención política obligado para quien crea saber cómo arreglar el mundo; por tanto, mi mayor respeto para quien lo intenta; no así para quienes lo entienden como un espectáculo, una farsa, un ágora para los “nuevos sofistas”, los sofistas macluhanianos, no aquellos criticados por Platón porque ejercían el arte de Protágoras.

En cuanto a la otra cuestión, sí, es cierto lo que os contó el amigo Tasset. Siempre tuve en la cabeza esa idea. Y hubo un momento en que estuvo a punto de fraguar. Fue cuando, en los orígenes de los programas de Máster, el decano de Filosofía me propuso que, pivotando sobre mi grupo de investigación, que era como en su principio estaban pensados los Máster, diseñara uno de Filosofía Política interuniversitario. Acepté y lo hice, y tenía buena pinta. Había logrado poner de acuerdo a personas tan cualificadas como Caminal, Fernández Buey, Quesada, Capella, Estevez... Y otros muchos. Curiosamente no salió, al parecer, por unas cuestiones burocráticas, entre ellas una relevante que me apetece contar. Cuando ya estaba todo listo, y lo envié a la comisión que había de controlarlo y, en su caso, aprobarlo, como se trataba de un Máster interuniversi-

tario, consideraron necesario que pidiera a los rectores de las diversas universidades que participaban –excepto la Universitat de Barcelona, claro está– un certificado conforme aceptaban participar en el proyecto. Mi respuesta fue que lo correcto sería pedirles ese certificado una vez el Máster estuviera aprobado por la comisión, pues no era razonable pedir a los rectores un documento formal a incluir en una solicitud a una comisión (que para colmo era una comisión técnica, no la académica definitiva que debería aprobarlo); pues podría darse el caso de que fuera denegado por la comisión, vete a saber por qué, y eso equivaldría a rechazar un proyecto ya acordado y firmado por los rectores. Insistieron en que ese era el procedimiento y yo no tuve la “cintura suficiente”, según meses después me diría un vicerrector, para sortear el obstáculo. Y tenía razón, pues nunca tuve cualidades de buen torero; pero sigo pensando que en estas cosas la calidad no ha de medirse por las técnicas equilibristas sino por otras cosas. Total, tras ciertas tensiones abortamos el proyecto.

Bien, pues, la estructura del mismo incluía esa idea, pues una de sus líneas estaba dirigida a la formación filosófica de presentes y futuros políticos. Incluso ya teníamos algunos contactos con partidos y sindicatos, que acogieron la idea con interés tanto para enviarnos alumnos como para participar desde la docencias. Una idea atractiva, que se difuminó con el proyecto.

¿Podrías hablarnos de tu período de estudio del utilitarismo y de tu participación en la SIEU? ¿Participaste en la creación de la Sociedad? ¿Hay algún motivo por el que abandonarás este interés?

La verdad es que mi dedicación al estudio de temas utilitaristas propiamente dichos fue un tiempo corto y una dedicación muy parcial. En cambio, mi etapa de relación con el grupo de Santiago de Compostela, en aquellos días en torno a Esperanza Guisán, José Luis Tasset, etc., y que aglutinaba utilitaristas y liberales de toda España, fue más extensa y, sobre todo, más intensa y atractiva. El origen fue una llamada de Esperanza, a quien no conocía, para decirme que había leído un artículo mío sobre John Stuart Mill y que era lo mejor que hasta entonces se había escrito en nuestro país. Lo digo así, literalmente, porque Esperanza lo repetía en cada ocasión, y lo tiene así escrito. Debo añadir, para equilibrar la valoración, que Esperanza tenía una gran capacidad de empatía y era muy generosa.

Pues bien, me invitó a Santiago a unas conferencias y así nació mi relación con el grupo de utilitaristas, una relación intelectual y afectiva potente; creábamos un ambiente entrañable en nuestros simposios. Tuvimos un magno proyecto de investigación coordinado entre varias universidades, consolidamos la SIEU... Sí, fue una experiencia que añoro. No obstante, yo seguía mis propias líneas de trabajo. Al grupo me unía mis investigaciones sobre Hume y algunos ilustrados como Helvétius; estos trabajos eran suficientes para que mis aportaciones a los simposios de la SIEU fueran productivas y no desentonaran temáticamente. Y, claro está, como dice un refrán popular, «si caminas mucho con un cojo, al fin cojeas», acabé enganchándome a algunas de sus reflexiones, especialmente la del paternalismo político, vía Bentham, por quien sentí cierta curiosidad intelectual. Y sí, en un breve espacio de tiempo me dediqué a pensar lo que Popper había denominado “utilitarismo negativo”. Me parecía que sonaba a pensamiento de izquierdas, o que podía usarse en esa dirección; y sobre todo me parecía que era cuestionar, someter a la crítica, la creencia generalizada en el utilitarismo positivo absolutamente dominante en el discurso político de todos los colores.

La tesis era la siguiente. El utilitarismo tiene mala prensa; nadie se confiesa utilitarista, ni a nivel general, ni en ambientes filosóficos (excepción hecha de mis amigos de Santiago and Co.). Parece que ser utilitarista es algo grosero, “materialista”, amante del dinero. O sea, casi nadie quiere verse en un espejo normal, todos prefieren un espejo encantado. Pero, sobre todo en política, el discurso oficial, de gobiernos y oposición, que se ha universalizado es exquisitamente benthamiano: una política se justifica si, y solo si, beneficia a la mayoría, aumenta el bienestar general, que hoy se concreta en la máxima “crear puestos de trabajo”. Son formulaciones diversas de la máxima ética del utilitarismo. O sea, hoy hay infinidad de utilitaristas disfrazados.

Pero esto no es lo peor; la cuestión que me preocupa es que esta máxima, explícita u oculta, es una creencia general que, como todas las creencias acríticamente aceptadas, deben ser sospechosas ante la crítica filosófica. Y esta es la cuestión relevante. La máxima utilitarista viene a decir que lo importante es crear riqueza, que esta de una forma u otra, en cantidad o en migajas, llega a todos. Lo importante es, pues, que crezca el PNB, que algo del mismo llegará incluso a los marginados. Ya se sabe aquel refrán: «quien a buen árbol se arrima...». Un país rico ofrece una buena sombra para los pobres; eso sí, han de seguir en las sombras... El utilitarismo negativo, por el que apuesto en mi libro *Eficacia y justicia*,

posibilidad de un utilitarismo moral, viene a decir que la política de izquierda en sociedades capitalistas, y en particular la política de defensa de los débiles, debería defender que el gobernante asuma la máxima de «disminuir el dolor de quien más sufre»; es decir, la finalidad del Estado no sería la riqueza general, el bienestar general, sino la reducción de la miseria y del sufrimiento, la extensión de la igualdad. Ya sé que es una máxima ética complicada, pero allí la defiendo, y aún me parece razonable. Claro, esa máxima tiene poco de “utilitarista”, al menos en el uso habitual del término; pero no es tan lejana del espíritu benthamiano, ni del milliano, pues al fin eran muy sensibles al socialismo. David Hume también habría estado de acuerdo. Y, por supuesto, Richard Rorty, más preocupado por disminuir el dolor que por aumentar la felicidad.

¿Por lo que hace a tus intereses teóricos de la última hora, más allá de *Adiós al ciudadano*, hay una pretensión evidente de vuelta a Marx. ¿Estás, por así decirlo, cerrando el círculo o, quizás, hay otras temáticas, aparte de la de Marx, que reclamen tu atención?

Tú sabes que últimamente me ha preocupado, de forma genérica, la “crisis de la razón práctica”. Por ello, he releído y dirigido investigaciones y tesis sobre Foucault, Adorno, Wittgenstein, Gadamer, incluso Vattimo. La constante en esta preocupación es la crisis de la legitimidad de la razón para acceder a la verdad o para prescribir el deber, o fijar la justicia. Es lo que recojo en los artículos de *Asaltos a la razón política*. Y si vamos al fondo filosófico de esas diversas maneras de manifestarse la crisis de la razón, creo que encontramos lo que muy acertadamente Heidegger llamara la “era de la técnica”, que paradójicamente se identifica con el reinado máximo del subjetivismo, del triunfo del sujeto en nuestra época del capitalismo. Y ese dominio del sujeto se expresa en la crisis de la ontología, en la “erosión del ser” que dice Vattimo, en el “pensiero debole”. Todas estas caracterizaciones refieren a lo mismo: el ser se ha debilitado ante el sujeto, que lo ha travestido en “perspectiva”, en “representación”, en “relato”. Y si lo prefieres, para usar términos de autores que tú conoces muy bien, como Sennet o Bauman, la “corrosión del carácter”, la realidad “líquida”. O el “comunismo hermenéutico” de nuestro amigo Zabala.

Si tenemos todo esto en cuenta, puedo ver que mi “retorno a Marx” (ya dije antes que, en todo caso, es un retorno en intensidad, pues nunca lo dejé en la cuneta, como avalan mis publicaciones y mis cursos) se debe

a una necesidad teórica. Toda esa erosión del ser que tan bien es descrita por los sociólogos y antropólogos más o menos postmodernos, se queda ahí: en la descripción psicosocial del fenómeno. Y espontáneamente dan por sentado que ese debilitamiento del ser es algo así como el nuevo descubrimiento o la revelación de la nueva e incontaminada razón filosófica que, al fin, descubre al ser tal como es, y hace de la indeterminación y la contingencia sus determinaciones ontológicas esenciales. Pues bien, yo quiero plantear la pregunta impertinente: ¿por qué ahora ese descubrimiento? ¿Por qué ahora esa erosión o debilidad del ser? Y la respuesta solo sé encontrarla de la mano de la ontología marxiana, que me permite comprender que ese ser débil o erosionado de nuestro tiempo es solo eso, el ser de nuestro tiempo; o, de otro modo, es el ser que impone la determinación capitalista. Es el capitalismo el que impone la precariedad del ser, el que hace que nos relacionemos con las cosas (y con las ideas, y con los sentimientos), como entidades provisionales, precarias, de usar y tirar. Es una exigencia del capital para su reproducción actual. Es ese fetichismo del todopoderoso sujeto, que impone el ser y el modo de ser, aunque lo hace de la única manera posible, como simulacro de poder, pues su actividad creadora (ahora se llama “innovadora”) le viene dictada en la forma y en la materia. Por eso, Lluís, retorno mi mirada a Marx y trato de pensar desde allí, los efectos del capitalismo actual no solo en lo social o político, sino en las dimensiones antropológicas, éticas e incluso epistemológicas del hombre.

Pero no solo a Marx. Aunque parezca paradójico, encuentro en Heidegger excelentes elementos, y en Schmitt o Foucault, y por supuesto en Sartre. Como no busco doctrina, sino conceptos, instrumentos para pensar, me sirven los de procedencia muy divergente.

A la altura de tus años, ¿cómo ves el futuro de la filosofía y, particularmente, de la filosofía política? ¿Sigues contemplándola como una crítica de la política, como un ejercicio de asalto a la razón práctica, por hacer servir el título de una de tus asinaturas en la Universidad? ¿Cuál crees que ha de ser el rol del filósofo en la esfera pública?

Sí, sin duda. Enlazando con lo anterior, mi posición no ha variado ni variará; ¿para qué? Si fuera joven, tendría sentido, pero a mi edad hacer de adolescente resultaría un poco patético. Además, sería como confesar un error fatal, que privaría de sentido toda una vida. No, no cambiaré. La filosofía ha de ser siempre crítica del presente, negación de la positiv-

dad, cuestionamiento de las sagradas creencias, desmitificación de los dioses, de todos los ídolos, como prescribiera Bacon, tanto los *idola tribus*, como los *idola specus*, los *idola fori* o los *idola theatri*.

En cuanto al rol del filósofo en la esfera pública... Eso merecería una buena reflexión. Yo no comparto la posición liberal postmoderna de un Rawls, de un Rorty o de tanto *post*, de reducir la filosofía a narratividad o conversación, por tanto, a algo privado, públicamente neutral. Fíjate, Rawls lo exige nada menos que para salvar el “liberalismo político”, gracias al *overlapping consensus* que la huida de la filosofía a la privacidad permite. Y Rorty, lo sabes bien, defendió la «primacía de la democracia sobre la filosofía», que al fin viene a decirnos que la verdad debe ser sustituida por la audiencia y la justicia por los votos. No, a mi entender la filosofía, aunque no sea ya hija de los dioses, aunque no transporte verdad absoluta, al menos puede llevar armas para defender a los seres humanos de su mayor mal (no será el peor pero sí el mayor), que no es otro que aquello que “oculta las cadenas con guiraldas de flores”, que decía Rousseau. No corresponde a la filosofía repartir el pan y los peces; eso que lo hagan los políticos y los sacerdotes, los repartidores de comida del cuerpo y del alma; pero sí le corresponde cuestionar cualquier tipo de reparto, cualquier situación positiva, y con tanta mayor fuerza cuanto más “natural” parezca. En fin, no conozco otra función digna de la filosofía que no sea la crítica; crítica del mal social pero, sobre todo, crítica de la aceptación dócil del mismo.

Como sabemos que eres un pensador crítico, y que lo eres con empeñamiento, como has demostrado a lo largo de los años en libros, artículos e intervenciones, vamos a terminar preguntándote por lo contrario. Vamos a preguntarte por lo que admiras. Dinos un pensador que admires, un libro filosófico que admires, una película que admires, una obra literaria que admires y un político profesional que admires.

Esto es *tafaneria* de alta costura. En fin, no me esconderé. Ya a lo largo de esta conversación he dado muchas pistas, ¿no crees? Pero como en el fondo con estas preguntas buscas conocer mis secretos, trataré de sorprendente. Mira, un filósofo al que admiro, como te he dicho, es a Condillac. No por su obra, que no es de primera categoría filosófica, sino por su singular figura. Ya sé que no es una *prima donna*, que ni figura en muchas historias de la filosofía, pero guarda un enigma que nos reta: su

figura de *filósofo censor*. ¿Cómo un filósofo, y un filósofo reconocido y admirado por los enciclopedistas más materialistas y ateos en las trastiendas de las tertulias, a las que nunca asistía, podía al mismo tiempo ejercer de censor? Ciertamente, su discurso no es nada sublime, ni siquiera sutil, pero compaginar la tarea de censor oficial con la difusión de una filosofía perseguida, tiene su gracia. Un censor cuya obra fue censurada. Su *Lógica* estuvo prohibida largo tiempo, incluso en las universidades españolas. Tiene su gracia, ¿no te parece?

¿Un libro filosófico? Esto me cuesta más, pues tengo una especial relación con los libros, incluso con los objetos en general. No sé, siento lealtad hacia ellos. Si te digo alguno, por muy universalmente reconocido que esté, creo que los otros, cuando pase cerca de ellos, me dirán con su silencio algo así: «¿no me dijiste que me amarías eternamente? Y ahora prefieres a otro, porque tenga más títulos... Clasista». Y es que, en el fondo, tienen derecho a reivindicar que en algún momento fueron los más importantes para mí y que les prometí eterno amor.

Ahora bien, como he decidido no huir de ninguna pregunta, elegiré uno que creo que no suscitará celos por tratarse de un autor al que ciertamente no amo, no es santo de mi devoción: *Conocimiento e interés*, de Habermas. Es un gran libro, que ha sido condenado al silencio por el éxito académico-mediático de sus hermanos, para mí con mayor precio pero con menor valor.

Seguimos, la película. Es como elegir la mariposa más bella en el trópico. Yo, por aquello de la lealtad, me mantengo fiel a una película de mi juventud, de los años 60: *El gatopardo*, de Visconti. Seguro que piensas que ha envejecido, lo sé; pero eso también expresa su perfección, ¿no te parece? Recuerda que es la versión filmica del libro del mismo nombre, única obra del aristócrata Giuseppe Tomasi, príncipe de Lampedusa. Y Visconti, otro aristócrata sensible al cambio social, a la decadencia de su mundo, supo traducirla a imágenes sin perder el aroma del texto. Hace tiempo que no la he vuelto a ver, pero recuerdo el impacto que me causó esta suma de dos conciencias de dos aristócratas con lucidez para ver el fin de una época, el fin de su tiempo.

Una obra literaria. Bueno, déjame al menos decirte tres, pues son muchas y nada fáciles de comparar. La primera, por imperativo ético, *Cien años de Soledad*, de García Márquez, en la que se hace realidad aquella idea de Vico de que la ciencia solo podía aspirar a ser una *seconda creazione* de la realidad, nunca acceder a la primera, y por tanto al conocimiento de la misma. Pues bien, para mí *Cien años de soledad* es

una segunda creación o “re-creación” literaria de un mundo, donde el autor logra superar al original en intensidad y “realismo mágico”; y esa es para mí la grandeza de este género literario de la novela social.

En otro tipo de narración literaria, que mezcla los géneros como miradas superpuestas sobre la realidad, me parece admirable *El Danubio*, de Claudio Magris. Aquí admito la transparencia de las imágenes, la pureza de la palabra; Magris solo pone su sensibilidad para que en ella se refracte, deconstruida en sucesivas dimensiones y planos, la huella del tiempo. Es una obra de lectura exquisita, refinada, que a distancia me recuerda las *Rêveries* de Rousseau, las ensoñaciones de un paseante solitario.

Por fin, algo más humano, pero que me agrada mucho, es la obra narrativa de Kalhed Hosseini, autor afgano. Yo destacaría *Cometas en el cielo*, la más espontánea y auténtica. Nos obliga a ver que, en aquellos países que el tópico nos lleva a imaginar asfixiados por el cielo de la religión hay también otro cielo, y más bello que el nuestro, pues no lo surcan “pájaros de acero” sino cometas que juegan entre el viento de las montañas y las manos de los niños. Es una obra que hace pensar y sentir. También merece ser leída *Cien soles espléndidos*, pero ya basta.

¿Un político profesional? No es fácil, pues soy de los que pienso que la profesión en política es un mal, necesario pero al fin y al cabo un mal. Pero, para no elegirlo de cerca, y así nadie se nos enfade, y para no remontarnos a viejos tópicos, como Churchill o Kennedy, con los cuales siempre se queda bien, te seré muy sincero: hoy admiro a Alexis Tsipras, el líder de Syriza. Y lo admiro por su manera de afrontar una situación realmente trágica. Ha defendido durante toda su vida una idea y una estrategia para realizarla, ha llegado al poder democráticamente y ha vivido unos días la ilusión de, por fin, estar en condiciones de poner en práctica su programa y sus sueños. Y ahí, en ese instante, cuando era un héroe para los suyos y para muchos que lo alababan desde fuera, cuando por fin haría de demiurgo de su pueblo, en una hora aciaga unos políticos profesionales con más experiencia que alma le hacen ver el *video* del inmediato futuro de Grecia si no pasa por las Horcas Caudinas. Y en ese momento, sufriendo la escisión en su corazón, en su partido, en su pueblo y en el mundo mundial, toma la decisión personal más difícil y la opción política más arriesgada: mete el ideal en el cajón de las esperanzas y asume lo que su voluntad revolucionaria no le había permitido ni pensar, a saber, que para caminar hacia el socialismo no puede darse el salto mortal de finiquitar el capitalismo y construir *ex nihilo* un ideal de ciudad. Daría cualquier cosa por conocer las imágenes de aquel *video*, del inmediato

futuro de Grecia, que el poder económico capitalista le forzó a ver, como visión apocalíptica a la que abocaba a su pueblo. Pero soy capaz de imaginar su dolor y desolación al tener que decidir entre una aventura aplaudida por los suyos y por tantos defensores de la justicia pero con el riesgo del abismo en el fondo y una opción incierta tutelada por los países poderosos y que ni siquiera asegura una salida razonable para su pueblo. Como diría Nietzsche, tuvo la ocasión y la necesidad de morder la cabeza de la serpiente, y la mordió. Una decisión terrible, weberiana, pero de gran político que sabe que ha de ser juzgado por la ética de la responsabilidad, no por la ética de la convicción, de la buena voluntad, del sermón de la montaña; un político que asume que ha de ser juzgado por las consecuencias, y que ha de decidir sin saber con rigor estas, sin poder calcularlas con exactitud, con riesgos infinitos... un político que tuvo que hacer lo que nunca había imaginado, lo absolutamente prohibido en su alma de ayer. Entre la tarea divina de redimir a su pueblo y la heroica de evitarle el abismo, eligió no jugarse la carta al todo o nada, como suelen hacer los hombres prudentes, en política sinónimo de hombres justos. Esa es la grandeza del político, y a mi entender la tuvo Tsipras. Por eso lo admiro y le deseo que la historia certifique que su decisión fue la acertada y que su humillación no cerró la vía de emancipación de su pueblo; lo deseo por él y por todos nosotros.

Una reformulación de la teoría utilitarista: Injusticia, ineficacia y el principio de fraternidad

María Xosé Agra Romero
Universidade de Santiago de Compostela

1. ¿Consenso utilitarista?

Entre las investigaciones llevadas a cabo por José Manuel Bermudo, las relativas al utilitarismo ocupan un lugar destacado y creo que son pertinentes en el debate actual en torno a las políticas sociales. En una reciente obra de Guy Standing, conocido defensor de la Renta Básica y cuyos últimos trabajos dedica al *precariado* como nueva clase en formación, nos encontramos con un epígrafe titulado “Cómo combatir el consenso utilitarista” en el que afirma: «Hay dos grandes tradiciones de pensamiento en política social, que pueden denominarse respectivamente utilitarista (o de mayorías) y progresista (o igualitaria). En la era de la globalización triunfó la utilitarista, casi todos los abanderados de la tradición progresista desertaron y se pasaron a los neoliberales dejando un vacío en la “izquierda” posiblemente por primera vez en la historia».¹ Tras esta calificación general de ‘utilitarista’ como gran tradición de pensamiento en política social, sin embargo, no hallamos claras referencias de quiénes y qué la conforman. En un texto anterior, tampoco establece con precisión a quiénes se refiere como utilitaristas, en todo caso en esa gran tradición están neoliberales y paternalistas libertarios. Escasas son las referencias a los utilitaristas clásicos y a los contemporáneos. No obs-

¹ Standing, G.: *Precariado. Una carta de derechos*, trad., Andrés de Francisco, Capitán Swing, 2014, p.101.

tante, en el capítulo “Una política de descenso a los infiernos”, hay un apartado “La sociedad panóptica”, alegoría a la que recurre para dar una imagen de la vida que se ofrece al precariado en la que, dice, «las diversas esferas sociales son contempladas desde un centro de vigilancia como en los artículos de Jeremy Bentham de 1787 (Bentham, 1995). No es solo lo que *hace* el gobierno, sino lo que *permite* en una sociedad supuestamente de “libre mercado”». Bentham es recordado como «el padre del utilitarismo, doctrina según la cual el gobierno debería promover “la mayor felicidad de la mayoría”, aunque esto supusiera una abyección miserable para las minorías. Bentham llevó esta idea en una dirección terrorífica, diseñando una prisión ideal [...]». Tras subrayar que Michel Foucault utilizará el panóptico «como metáfora para producir “cuerpos dóciles”», señala que Bentham «creía que su diseño de panóptico se podría utilizar en hospitales, manicomios, escuelas, fábricas, talleres y en todas las instituciones sociales». Y, en efecto, sostiene, «su diseño se ha adoptado en todo el mundo y se ha extendido inadvertidamente en las ciudades empresariales del siglo XXI». ² El panóptico, sus técnicas, se despliegan en el lugar de trabajo, en la privacidad/intimidad, en escuelas y universidades.

Una nueva alusión a Bentham aparece unas páginas más adelante a propósito del “paternalismo libertario” y la “economía del comportamiento” que caracteriza a la nueva política social y económica del Estado. Citando el libro de Cass Sunstein y Richard Thaler, *Nudge* (2008), indica que su premisa es «la idea de que la gente tiene demasiada información y por eso toma decisiones irracionales; se trataría en cambio de inducir la “a empujones” a tomar las decisiones que van en su propio interés». Los autores, puntualiza, no «atribuyen su idea a Bentham pero sí dicen que el Estado debería crear “una arquitectura de opciones”». ³ Aludiendo a lo dicho con anterioridad sobre el panóptico, esto es, a que Bentham «utilizó la expresión “arquitectura de elección”, con lo que quería decir que las autoridades podrían inducir a los presos a comportarse del modo deseado». ⁴ Los paternalistas son, en “Hacer ‘feliz’ al precariado”, en este mismo capítulo, quienes han dominado la política social desde la década de 1990, quienes «han refinado una mentalidad utilitaria construida en torno al deseo de hacer “feliz” a la gente, hasta el punto de

²Standing, G.: *El precariado. Una nueva clase social*, trad. Juan Mari Madariaga, Pasado y Presente, Barcelona, 2013, p.212.

³Standing: *Ibidem*, p. 221.

⁴Standing: *Ibidem*, p.212.

que el suministro de felicidad ha cobrado caracteres casi religiosos, dignificado por lo que se viene llamando “la ciencia de la felicidad”. En algunos países, incluidos Francia y el Reino Unido, se están confeccionando estadísticas oficiales para medir la felicidad de la gente». ⁵ Lo que critica aquí es una racionalización utilitaria que busca hacer feliz a la gente partiendo de la creencia de que «el empleo nos hace felices» y donde se cuestiona la felicidad basada en el hedonismo del juego y el placer. El utilitarismo, insiste, «que subyace bajo el Estado neoliberal se reduce a la idea de hacer feliz a la mayoría al mismo tiempo que obliga a la minoría a adaptarse a sus normas mediante sanciones, empujoncitos y vigilancia». ⁶ En las “democracias utilitarias” se puede producir una tiranía de la mayoría, la “nueva clase”, el precariado, está ausente en la representación institucional, carente de voz, desorganizado, lo que se propician son «políticas que gustan al votante medio y a quienes financian la política». Frente a ello, el precariado debe «exigir que las decisiones y planes políticos satisfagan principios éticos». «Desgraciadamente –afirma– en una sociedad utilitaria la injusticia se pasará por alto o se minusvalorará. La mayoría se sentirá feliz». ⁷

Volviendo al libro en el que expresa la necesidad de combatir el consenso utilitarista, Standing presenta cinco “principios de justicia social”. El primero, *el principio de diferencia en seguridad*: «Se deriva de la obra seminal de John Rawls (1971), un liberal progresista. Dicho sucintamente, una política o cambio institucional es socialmente justo solo si mejora la seguridad de los grupos más inseguros de la sociedad. Numerosas medidas utilitaristas violan este principio. La seguridad básica debería ser un derecho humano». ⁸ Tras presentar sus cinco principios, en “Reflexiones finales”, señala que «El utilitarismo podría conducir a algo parecido al neofascismo, con un control autoritario sobre las minorías [...] El modo utilitarista de pensar establece dicotomías. Cuando un primer ministro divide a la gente en los que “hacen lo correcto” y los que no, quiere decir que los que no hacen lo correcto no deberían tener los derechos otorgados a los que sí». ⁹ Traigo a colación estos textos de Standing porque en ellos resuenan ecos de las críticas antiutilitaristas de John Rawls, y más en general las que dan lugar a intensos debates éticos y políticos en las últi-

⁵Standing: *Ibidem*, p. 224.

⁶Standing: *Ibidem*, p. 244.

⁷Standing: *Ibidem*, p. 261.

⁸Standing: *op. cit.*, 2014, p. 127.

⁹Standing: *Ibidem*, p. 128.

mas décadas del siglo pasado, críticas que no solo no habrían sido seguidas en la política social, sino todo lo contrario. La globalización neoliberal justo da curso a la “tradicción utilitarista” generando un amplio consenso. Racionalidad no moral, mayorías, eficacia, sentirse feliz, hedonismo del juego y el placer, son los rasgos de ese utilitarismo, la ideología de un utilitarismo económico, cuya racionalidad abrazan los Estados y gobiernos, que mira para otro lado ante las enormes y crecientes desigualdades e injusticias que genera. Mientras la tradición progresista deserta, sucumbe a las políticas sociales de los gobiernos neoliberales, se encuentra confusa y sin una agenda propia y adecuada.

En este contexto, viene al caso reparar en la reformulación del utilitarismo moral que acomete José Manuel Bermudo en *Eficacia y Justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral* (1992).¹⁰ La posibilidad de un utilitarismo moral requiere, a su juicio, salir al paso de las críticas antiutilitaristas, críticas que no están formuladas ante “problemas teóricos genuinos”, sino que son fruto de “prejuicios”:

Desde sus orígenes, y de forma reiterada, el utilitarismo ha sido interpretado y valorado desde el prejuicio. Se ha afirmado tan insistentemente que (a) no es sensible a los derechos del hombre, permitiendo incluso el castigo del inocente; (b) no es sensible a la libertad del individuo, imponiendo el interés en la totalidad social y negando la iniciativa privada mediante una política redistributiva igualitarista; (c) no es sensible a los valores intelectuales y culturales, al reducir el *summum bonum* a mero placer sensual; (d) no es sensible a las reglas morales, subordinándolas a una racionalidad diseñada desde la satisfacción del interés egoísta [...] se han afirmado tan insistentemente estas y otras muchas cosas que se ha dificultado durante siglos un análisis imparcial de la teoría y, sobre todo, una actitud favorable para el desarrollo de la misma. Objeto de un constante debate ideológico, se ha forzado a tomar posición a favor o en contra [...]¹¹

La tradición utilitarista de la que habla Standing puede decirse que estaría en esta línea de interpretación desde los prejuicios a la que se refiere Bermudo y ante la cual él demanda una actitud de “ecuanimidad crítica y positiva” que afronte los problemas filosóficos de fondo, tarea a la que dirige todo su empeño en aras de una reformulación moral del utilitarismo, enmarcada en la pretensión general de:

¹⁰Bermudo, J. M.: *Cuadernos para el análisis* 6, Editorial Horsori, Barcelona.

¹¹Bermudo: *Ibidem*, pp. 12-13.

[...] ligar el utilitarismo con el pensamiento socio-político progresista en la fase de consolidación del capitalismo. Un pensamiento sensible a los efectos negativos –desde el punto de vista racional y ético– del liberalismo económico pero celoso defensor de la individualidad; un pensamiento que articule la racionalidad práctica y la moral del humanismo ilustrado progresista: entre la “injusticia” y la “ineficacia”; un pensamiento que, a nuestro entender, solo ha triunfado y se ha desarrollado en sus formas más conservadoras y éticamente perversas; un pensamiento, en fin, que aspiró originariamente a ser la concreción social de la filosofía ilustrada, cuyo entusiasmo sucumbió con la Revolución Francesa y cuya esperanza desapareció con la “restauración”.¹²

Bermudo suscribe la idea de que la línea utilitarista triunfadora ha sido la no progresista. Frente a ello se propone rastrear y rescatar en los textos utilitaristas aquellas ideas que entroncan con la línea social y política progresista, ateniéndose a los contextos histórico-sociales, a sus aportaciones morales y políticas. Desde una perspectiva hermenéutica “con fuerte base histórica”, busca inspiración para reformular la teoría utilitarista adaptándola a los retos del presente. Esto le lleva, entre otras cosas, a rehabilitar a Bentham, a criticar lecturas no adecuadas de *El Panoptikon*, que no tienen en cuenta el contexto histórico social del castigo, ni el espíritu y los efectos progresivos de sus propuestas de reforma, tomando en consideración otras obras del propio Bentham que se silencian, ignoran u olvidan.¹³ Bermudo expone así lo que se propone:

Nuestra propuesta de revisar los postulados utilitaristas para adecuar la teoría a lo que consideramos fue el espíritu de sus primeros defensores, pasa por reducir el cálculo a instrumento histórico y por recuperar una nueva razón práctica (o, tal vez, recuperar *de nuevo* la razón práctica), que *valore* en vez de *calcular*, que use la cuantificación como instrumento y sepa operar con la cualidad. Puede, y debe, caber dentro del concepto de felicidad o bienestar utilitarista la autoestima y el respeto de los otros, la libertad para perseguir los propios proyectos e ideas, la liberación de la explotación y opresión, así como de la sumisión al paternalismo, la capacidad para constituir relaciones libres con los otros, la sensibilidad ante los derechos de los hombres y la fraternidad. Estas cosas han de caber en la idea de “vida buena” del utilitarismo, pues estaban en el espíritu de la doctrina y forman parte de los contenidos éticos compartidos como logros culturales.”¹⁴

¹²Bermudo: *Ibidem*, p. 30.

¹³Véase, Bermudo: *Ibidem*, pp. 13-17.

¹⁴Bermudo: *Ibidem*, pp. 48-49, cursiva del autor.

La reformulación moral del utilitarismo supone partir y acentuar la dimensión humanista, moral, ilustrada, “una moral a escala humana”, siguiendo el espíritu de sus primeros teorizadores; rehabilitar el utilitarismo como racionalidad práctica, como una moral prudencial en la senda de la *phronesis* aristotélica. Con estos objetivos entra en el debate interno, al tiempo que intenta solventar las críticas antiutilitaristas, desarrollando un minucioso trabajo crítico sobre las reglas, el consecuencialismo, la racionalidad, los problemas epistemológicos, sobre las formulaciones naturalistas e intuicionistas,¹⁵ examinando tanto el lado metodológico como el ético, manteniendo una argumentación precisa para defender su tesis principal: «el utilitarismo moral solo es posible desde una concepción no inductivista de la racionalidad», así como su propuesta de un “utilitarismo negativo”, cuyo criterio y fin último es la utilidad, no la felicidad o el placer, y en el que el cálculo adquiere un sentido heurístico, no metodológico.¹⁶

No me es posible adentrarme en el entramado bien trabado que lo conduce a la defensa de un utilitarismo moral, frente al utilitarismo económico, al “preferentismo”, al “bienestarismo”, ni someter a escrutinio crítico su propuesta en el contexto del debate ético-político del presente en unas pocas páginas; ello, es obvio, exige un examen más detenido y de mayor recorrido. Quizás sí importa advertir que, si seguimos a Standing, desde los noventa la tradición utilitarista conservadora y éticamente perversa sale triunfadora, y aquella otra línea con la que Bermudo entronca su propuesta y que se esfuerza por rehabilitar, justo a comienzos de los noventa, habría resultado, a estas alturas, perdedora. Gobernantes y legisladores persisten e insisten en aplicar el utilitarismo económico a las políticas sociales. Ahora bien, hay una cuestión, a mi juicio, de interés para la situación y debate actual, que suscitan Standing y Bermudo, a propósito de la tríada revolucionaria: Libertad, Igualdad y Fraternidad y su interpretación progresista, que paso apenas a apuntar.

2. El principio de fraternidad universal

En sus escritos Standing hace una llamada a revisar y revitalizar la Libertad, Igualdad y Fraternidad desde la perspectiva del precariado, ante

¹⁵Según Bermudo, el utilitarismo tiene una «fecunda etapa clásica con Bentham y Mill, con formulación naturalista. Tuvo una reactivación o refundación intuicionista con Sidgwick y Moore», *Ibidem*, p. 19.

¹⁶Bermudo: *Ibidem*, p. 29.

la necesidad de generar una agenda progresista.¹⁷ En *Eficacia y justicia*, Bermudo expone los avatares de la tríada revolucionaria:

De las tres ideas que condensó el lema de la Revolución Francesa, y que aspiraban a regir las conductas individuales y la acción política de los hombres, dos de ellas hegemonizaron sendas ideologías rivales: la “libertad” dominó el liberalismo, oscureciendo en él la bondad de la igualdad; y la “igualdad” absorbió el ideario socialista, subordinando en el mismo el anhelo de libertad. Pero la “fraternidad” no engendró una tercera alternativa; si acaso, marginada de lo político, protagonizó ciertos sentimientos o estados de conciencia de la sociedad civil, tomando la beneficencia forma de caridad, perdiendo su sentido ilustrado y revolucionario y acabando por reducirse a humanismo o moral religiosa. Y esta pérdida de la fraternidad en la historia ha sido causa y efecto de la escisión libertad/igualdad, pues es la condición de posibilidad de una articulación de ambas sin subordinaciones. La pérdida de la fraternidad ha determinado la escisión de la conciencia occidental en esas dos ideologías que, amando la libertad (en el socialismo) se la sacrifica en nombre de la igualdad, o reconociendo la igualdad (en el liberalismo) se la marginaliza en la orgía de la libertad. Pues bien, sospechamos que el *utilitarismo* podría haber sido la ideología de la fraternidad. O, si se prefiere, la ideología que permitiría articular una moral y una política en la que libertad e igualdad no fueran objetivamente rivales, sino condiciones necesarias.¹⁸

Pérdida, olvido, de la Fraternidad. En efecto, podría haber sido la ideología de la fraternidad y, en este sentido, Mill iría por el buen camino, baste recordar la obra de James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (1874), en donde cuestiona la idea de amor universal por la humanidad –fraternidad, para él– defendida por John Stuart Mill en el capítulo 3 de *El Utilitarismo*, achacándole que quiere convertirlo en un credo, en una religión y, en última instancia, que tal idea llevaría al utilitarismo por unos derroteros que acabarían imponiendo la coerción y la tiranía, abandonando así las raíces propiamente utilitaristas.¹⁹ Cuando

¹⁷Standing: *op.cit.*, 2013, p. 244; 2014, p. 152.

¹⁸Bermudo: *op.cit.*, p. 30, negrita del autor.

¹⁹Sobre esta cuestión véase, Montoya, J.: “J. F. Stephen’s on Fraternity and Mill’s Universal Love”, *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2012, XIX/1: 77-82. Quisiera llamar la atención aquí también sobre el hecho de que la referencia que encontramos a J. S. Mill en Standing, aparece en un apartado titulado “El rescate de la educación”, en el capítulo denominado “Una política de asalto a los cielos”, que se abre precisamente con la demanda de la necesidad de revisar la Gran Trinidad, esto es, en el capítulo propositivo, no en el de la política de los infiernos. La cita es la siguiente, hablando en su toma de posesión como rector de la Universidad de St. Andrew en 1867, John Stuart Mill explicó: «las universidades no están concebidas para enseñar los conocimientos requeri-

Bermudo aborda la cuestión del orden de los principios en la doctrina utilitarista, sostiene que sobre ello no hay un estudio sistemático y definitivo. Toma como base la caracterización de Quinton, concretada en dos únicos principios: el principio consecuencialista y el principio hedonista, contrastándola y complementándola con la de Plamenatz, asumiendo de este el principio hedonista como principio democrático. Le objeta a Quinton un «sospechoso neutralismo ideológico» que bloquea la posibilidad de deducir desde los principios normas relativas a la solidaridad, a la fraternidad, a la igualdad, que forman parte del utilitarismo desde sus formulaciones clásicas, en tanto Ética social o pública, e impulsador de un movimiento de reformas de las instituciones sociales, legales y políticas, en particular en Gran Bretaña en la primera mitad del siglo XIX. En tanto que el utilitarismo en sus formas clásicas, dice, «aspiraba a ser una guía para la acción política y jurídica al mismo tiempo racional y justa, una Ciencia de la Legislación». De ahí que defienda la necesidad de:

Añadir un nuevo principio a la lista de Quinton: el principio comunitario, o solidario, que preferimos llamar *principio de fraternidad*. Tal principio instaura la delimitación del campo de aplicación del hedonismo propio del utilitarismo al ámbito de lo social, preferentemente a la conducta del legislador y el gobernante, afectando a las conductas individuales por sus efectos comunitarios. Tal principio configura ese carácter de “ética pública”, con fuerte contenido de solidaridad, que predomina en todas las propuestas del utilitarismo histórico, y de sospechosa ausencia en el “utilitarismo económico” de nuestros días.

No se trata de un principio más, que simplemente añada o determine las posibilidades de inferir otro tipo de normas. Por el contrario, este nuevo principio determina a los otros y a las normas que de los mismos pueden lógicamente derivarse. Por ejemplo, establece un sentido preciso al “principio hedonista” y ayuda a fijar sus límites y la orientación con que debe interpretarse el principio consecuencialista y, en especial, su corolario del cálculo: exigiendo la atención a la distribución, al “mayor número”. En conclusión, el *principio de fraternidad* no es una consecuencia del principio de utilidad, ni un principio adosado a otros como el consecuencialista y el hedonista, sino orgánicamente articulado con ellos, en estrecha interdeterminación, constituyéndose como dimensiones del principio utilitarista.²⁰

dos para que las personas aprendan algún modo especial de ganarse la vida. Su objetivo no es producir hábiles abogados, médicos o ingenieros, sino seres humanos capaces y cultivados», y apunta Standing: «El precariado debe escarnecer el inmoral rechazo mercantilista de ese principio. Hay que poner freno a los filisteos» *op. cit.*, p. 252.

²⁰Bermudo: *op. cit.*, pp. 165-167, cursiva del autor

Como vemos, el principio de fraternidad, que se recupera y adquiere una dimensión fundamental para Bermudo, está inextricablemente unido, no simplemente añadido, al consecuencialista y al hedonista, teniendo su lugar necesario en la ética pública del utilitarismo moral, que ha de regirse por un hedonismo ético universalista, aquel que deviene de su unidad con el principio de la fraternidad universal y que exige que «debemos perseguir la mayor felicidad para el mayor número».²¹ Los tres principios conforman su interpretación del orden de los principios, articulan el principio de felicidad, el principio utilitarista, la no consideración de alguno de ellos conduce a interpretaciones y visiones parciales del utilitarismo. En *Eficacia y justicia*, no obstante, no encontramos un tratamiento sistemático del principio de fraternidad universal en tanto principio político, más allá de resaltar su lugar necesario en la reconstrucción de un utilitarismo que se inserta en la tradición ilustrada, progresista. En este sentido, en el libro se pueden rastrear algunas líneas para un mejor desarrollo del mismo, pero no resulta fácil en tanto se conectan algunas veces con solidaridad, otras con justicia; unas veces como principio, otras como sentimiento o motivación. También en los escritos de Standing nos encontramos con estos mismos problemas en sus avances sobre la revitalización de la tríada revolucionaria, en particular, en su caso, fraternidad es sustituida por solidaridad. Concluiré con dos reflexiones. La primera, en el contexto actual, más que hablar de un consenso utilitarista sin más habría que hablar de “consenso neoliberal” en política social. La segunda, si no se persigue simplemente salir al paso ante una crisis de gran impacto, generadora de enormes y crecientes desigualdades e injusticias, tendremos que debatir en qué consiste la Fraternidad como principio político, si debiera sustituirse por Solidaridad, por Justicia o por otro, cuáles son sus límites y su campo de aplicación, sobre qué bases y cómo se articula con la Libertad y la Igualdad, de lo contrario podemos quedarnos en “...y Fraternidad».

²¹Bermudo: *Ibidem*, pp. 168, 173.

Democratización en perspectiva transnacional

Ciro Alegría Varona
Pontificia Universidad Católica del Perú

La democracia se ha hecho necesaria a causa de la crítica de la razón. El acto más importante de la crítica ha sido establecer que es imposible pensar de forma impersonal e imparcial los fines, los valores y las representaciones del bien. Desde que Kant hizo esta aclaración, crece sin cesar el desengaño de la vana ilusión de conocer los fines y valores como si fueran cosas reales y crece también la disposición a aceptar que los fines y valores se justifican en un sentido estrictamente práctico como las formas de relacionarse los individuos y grupos particulares. Pero la crítica de la razón no solo acontece filosóficamente, sino también históricamente, a través de las crisis políticas que deslegitiman a las pretensiones autocráticas. En este doble proceso de crítica de la razón y crisis del orden, la democracia ha dejado de ser vista como la forma de gobierno tumultuosa y manipuladora de masas que es en la literatura desde Platón hasta Tocqueville. Hay una creciente necesidad de ganar la legitimidad del poder mediante un involucramiento cada vez más completo y riesgoso de cada vez más personas. Se ha vuelto inaceptable la pretensión de justificar el orden social y político de manera no relacional, es decir, de manera técnica, científica o especulativa.

La necesidad de democracia surge, pues, junto con una creciente insatisfacción con los grandes conceptos de la cultura política, una insatisfacción que amenaza a ideas fundamentales como constitución, nación, gobierno legítimo y hasta la misma idea de democracia. La raíz de este descontento no es un creciente amoralismo que estaría propagándose junto con el capitalismo, sino el principio moral de que no hay orden que valga si no se justifica ante cada individuo como colegislador. La idea

moral implica en política que lo público no se entienda más como una cosa –a pesar de su viejo nombre *res publica*– sino como una ocasión de intercambio de bienes y razones –ágora, foro–. En esta perspectiva se ve claro que la *Öffentlichkeit* kantiana, el espacio público o esfera pública, no se caracteriza principalmente por los procedimientos cognitivos para aclarar conceptos que se puedan instalar allí, sino porque allí se pone en práctica la reciprocidad que es esencial a toda justificación. La deliberación democrática no puede entenderse solo como una exposición de razones generales e imparciales. Es un intercambio real de bienes que, por ser performativo y relativamente riesgoso, deviene en intercambio de garantías y en formación de compromisos e instituciones entre los participantes.

Por ello es más acertado hablar, como lo hace Charles Tilly, de procesos de democratización y des-democratización que hablar de la democracia como un modelo constitucional. Este autor ha hecho notar en su última gran obra, *Democracy*, que el proceso básico de democratización consiste en, por un lado, 1) integrar redes de confianza a la política pública y, por otro, 2) aislar de la política pública las desigualdades categoriales y 3) reducir la autonomía de los principales centros de poder (Tilly, 2007, p. 23). Una sociedad se democratiza cuando la fuerza coercitiva y cognitiva de la política pública, en vez de dedicarse a blindar fines y valores públicos substancializados, les abre paso a nuevos fines y valores surgidos de redes de confianza creadas por los individuos hasta ahora excluidos del poder público. Ello implica en concreto que los centros de poder no puedan seguir imponiendo a todos mediante las políticas estatales los fines colectivos y las categorías sociales de inclusión, estatus y jerarquía que les convienen. El gobierno democrático cumple la función paradójica de estabilizar un orden en el que los fines y valores públicos se ponen en discusión con ocasión de la integración de los hasta ahora excluidos. Estos ingresan a la vida pública renovada como coautores de ella porque sus redes de confianza están hechas de intercambios relacionales que, al mismo tiempo que resuelven problemas concretos, aportan a la definición de nuevos fines y valores más inclusivos.

Al descubrir que las redes de confianza están en el núcleo de la democratización, Charles Tilly ha dado un significado político al concepto sociológico de reciprocidad. Para explicar cómo opera la reciprocidad en la democratización, puede ser útil explicar en términos de la sociología de la reciprocidad los tres componentes de la democratización enunciados por Tilly. La formación de redes de confianza, el primer componente,

acontece en el terreno de la reciprocidad positiva, mientras que el segundo y el tercero, la limitación de las interacciones a los fines de ciertos centros de poder y el encierro social de las personas en ciertas categorías de desigualdad, son típicos fenómenos de reciprocidad negativa.

Recurrimos al concepto antropológico de reciprocidad para referirnos a las relaciones sociales que vemos surgir de intercambios de bienes y servicios. El sentido común moderno, formado en la institución del mercado, percibe los intercambios como operaciones éticamente neutras, es decir, que no generan ni modifican el estatus social, ni las relaciones de cooperación y jerarquía, ni la identidad de individuos y grupos. Los intercambios comerciales presuponen la perfecta igualdad de derechos de las partes, de manera que el arreglo contractual válido, si llega a cerrarse, deja a todos legalmente satisfechos y confirmados en sus derechos. Los conceptos modernos de propiedad y valor mercantil están completamente separados de cualquier tipo de relación social. Para hacer negocios no hace falta tener nada en común, salvo el dinero. El concepto moderno de propiedad excluye algo así como el derecho de llanto que prevalecía en la China antigua, según Max Weber. Quien adquiría un terreno, quedaba obligado a perpetuidad a permitir que los deudos de quienes vivieron en él en el pasado vinieran a llorar a sus muertos. Tal mezcla del derecho de propiedad con una obligación personal es impensable en el derecho moderno. La reciprocidad, como relación personal y social surgida del intercambio, ha sido desterrada por el mercado de gran parte de los intercambios, pero sigue activa en todos aquellos intercambios más bien simbólicos e irreductibles a términos mercantiles que constituyen la sociedad.

Según Marshall Sahlins, la reciprocidad es positiva cuando es balanceada, es decir, cuando ambas partes dan y reciben alternadamente con relativa fluidez, y es negativa cuando unos son los que siempre dan y otros los que siempre reciben (Sahlins, 1972). Esta asimetría de la reciprocidad negativa se apoya en dos recursos ajenos al intercambio relacional mismo: la amenaza de abandono o violencia y la idealización de las desigualdades mediante una ética dogmática que substancializa fines y valores.

Cuando un intercambio relacional es balanceado, los participantes tienen iguales oportunidades de configurar el orden normativo resultante. Por ello, la libertad en materia de unión conyugal es indicador seguro del grado de democratización de una sociedad, porque los matrimonios son relaciones bastante balanceadas en las que los contrayentes adquieren poder e influencia uno sobre el otro y tienen un amplio margen de auto-

nomía para definir a partir de su interacción quiénes son y quiénes quieren ser. Análogamente, las redes de ayudas mutuas entre migrantes, trabajadores y, en general, personas que comparten situaciones de exclusión, son fuentes de nuevas identidades colectivas y valores que ponen a prueba la paciencia de los regímenes.

El desafío que las redes de confianza plantean al orden social es serio porque ellas suelen desplegar nuevas actividades de coerción y apropiación de bienes que generan conflictos más o menos violentos. Estamos ante el problema de que las redes de reciprocidad adquieren relevancia política mediante instituciones informales que, en muchos casos, quiebran las reglas y relativizan los valores públicos (Helmkey, 2006). A pesar de esta vecindad de las instituciones informales con el delito, la corrupción y la insurgencia, la democratización de una sociedad consiste en una transformación de las políticas y las estructuras dirigida a integrar a las instituciones informales, lo que en buena parte implica formalizarlas y, en algunos casos, descriminalizarlas.

Ahora echemos una mirada a la reciprocidad negativa. Cuando los intercambios relacionales quedan subordinados a valores y fines dogmatizados y despersonalizados, lo que sucede es que el temor al abandono –y sus secuelas de pobreza, guerra, exilio, condenación– prevalece sobre el valor de producción y sobre el efecto socializador y comunicativo del bien entregado en intercambio. La motivación ya no es más el beneficio aportado por la nueva relación, sino únicamente el alivio que trae el evitar el abandono. Mientras el dador perpetuo provee una y otra vez al receptor perpetuo los bienes que este supuestamente merece, el dador no cosecha más que una nueva oportunidad de estar en vida y continuar esforzándose para acercarse a su postergado florecimiento personal.

Esta ética del evitamiento coexiste con una ética de la desigualdad natural que clasifica a los individuos en categorías de estamento, raza, etnia, nacionalidad y género, categorías que indican quiénes son los que están en este mundo para dar y quiénes son los que están para recibir. La desigualdad categorial hace que los individuos inferiorizados tengan que vivir contribuyendo al bienestar de los individuos de posiciones superiores, que son los eternos receptores. Ese flujo unidireccional de servicios y bienes se mantiene porque, por más que los inferiores den, el orden ético substancializado hace que ellos sean los que viven en deuda de gratitud. En política, esta forma de reciprocidad negativa se expresa como autoritarismo y odio organizado o fobia pública hacia los grupos e individuos de categorías inferiores.

Pero la desigualdad categorial es solo un grado intermedio en el proceso de debilitamiento y subordinación de la reciprocidad a un orden de fines y valores que no están a disposición de las relaciones personales. El grado cero de la reciprocidad es la igualdad no relacional que se realiza en el mercado. Los intercambios mercantiles son típicamente no relacionales. Los negocios normales no dejan relaciones personales ni sociales. Al instalarse un orden de fines y valores cosificados, los intercambios dejan de justificarse por su significado relacional y se entienden cada vez más decididamente como actividades negativas, útiles solo para salir de la pobreza, alejar la violencia y superar el caos. La concepción hobbesiana del orden civil como evitamiento del estado de naturaleza acompaña a la creciente igualdad propiciada por el desarrollo capitalista. En lugar de una sociedad llena de actividades de relacionamiento y autodeterminación grupal, queda una sociedad defensiva, dedicada a la prevención de amenazas, la eliminación técnica de problemas, el cálculo de riesgos y la garantía de derechos.

El incremento de la igualdad es al mismo tiempo, sin embargo, una oportunidad para hacer fluir de nuevo la reciprocidad petrificada en la sociedad estamental. Los dos recursos des-democratizadores, la categorización de las personas en un orden estamental y la autonomía de los centros de poder, se traban en conflicto entre sí, porque los centros de poder, para aumentar su autonomía, requieren una sociedad desestructurada, altamente movilizable, y esto es precisamente lo que la separación de las personas en categorías sociales impide.

Si la tendencia hobbesiana a una sociedad de evitamiento fuera inevitable, la expansión de los mercados reabsorbería todas las fuerzas sociales que desencadena. Sin embargo, los mercados no son perfectos e invariablemente coexisten intercambios relacionales; para estos, la igualdad de derechos se convierte en una oportunidad de emancipación. La dualidad de principios que hemos encontrado en la reciprocidad negativa, a saber, la tradicional categorización de los individuos y la dominación arbitraria bajo amenaza de abandonar la cooperación y caer en un estado de caos y guerra, genera una dialéctica que configura las crisis históricas. Una demanda razonable de justificaciones generales y recíprocas saca provecho de estas y así regresa, bajo nuevas formas, la reciprocidad positiva que ambos principios de dominación pretenden reemplazar.

La nación es el campo de batalla en que ambas estrategias luchan por el control de la democratización. La nación es la representación imaginaria colectiva de una entidad histórica que sería la substancia de los fines y

los valores públicos. Hay buenas razones para pensar, como dice Hobsbawm, que no hay naciones, solo nacionalismo, pues si la nación existiera, sería la verdad objetiva con la que se respondería a las preguntas ¿quiénes somos? y ¿quiénes queremos ser?

A pesar de su vaciedad conceptual, la idea de nación es la creación ideológica más importante de los tiempos modernos. Ha sido usada con éxito para impulsar la monarquía absoluta contra el feudalismo –una idea nebulosa de Francia como nación envolvía a Juana de Arco–, ha coloreado las banderas de los ejércitos y las administraciones imperiales, luego ha hecho un papel en las revoluciones burguesas contra el absolutismo y, finalmente, ha regresado durante el siglo XX para enfrentarse, con distinta suerte, a los imperios coloniales y totalitarios. La nación, versión romántica del antiguo *demos*, es el pseudo-objeto de una suerte de conocimiento histórico espiritual que, supuestamente, determina los fines y valores substanciales de una sociedad. La nación es el sustituto metafísico unitario de las diversas identidades personales y colectivas que surgen de las redes de intercambios recíprocos. Su carácter esencialmente artificial ha sido captado en obras de intención tan diferente como *Naciones y nacionalismo desde 1870* de Eric Hobsbawm y *Comunidades imaginadas* de Anderson.

A diferencia de las identidades colectivas surgidas de las redes de reciprocidad, la nación es ante todo un producto literario, una visión de comunidad pasatista y utópica proyectada en el espacio público y reproducida en la propaganda política. Por ello, la nación es un botín político duramente disputado entre los grupos de poder.

En tiempos de democratización, el nacionalismo, como construcción ideológica desdemocratizadora, está dividido en, al menos, dos estrategias rivales. Según una estrategia, la nación es una comunidad jerárquica llena de desigualdades categoriales armonizadas por instituciones corporativas. El esfuerzo de articulación de varias categorías sociales pertenece típicamente al nacionalismo de resistencia y hace juego con los regímenes antiimperialistas. Bajo circunstancias coloniales y postcoloniales, los líderes de las sociedades tribales y de castas, pero también los de las profesiones militares y religiosas, asumen el papel de representar a la nación. Identidades corporativas fuertes con un impulso casi religioso, como el sionismo en Israel y el movimiento revolucionario en Cuba, operan en nombre de la nación. Además, muchos movimientos nacionalistas postcoloniales han sido impulsados por miembros de ejércitos regulares reformistas, como por ejemplo los de Atta Türk, Abdel Nasser, Josip Bros Tito y los gobiernos militares de Brasil (1964-1985) y Perú (1968-1980).

Esta estrategia corporativa se contrapone a la estrategia de crecimiento económico y concentración de poder. Para esta última, la nación es una comunidad de acción dirigida hacia el incremento del poder económico. Se invoca entonces a la nación para enfatizar la autonomía del Estado, mientras lo único que se fortalece en verdad es la autonomía de los principales centros de poder. En medio de múltiples medidas de desregulación y reducción de gastos públicos en favor de crédito barato y garantías para inversionistas internacionales, esta estrategia abre, sin embargo, oportunidades para la integración de redes de confianza a la política pública, pues quiebra las desigualdades categoriales mantenidas por el modelo jerárquico-corporativista. Eso no cambia el hecho de que su propósito y discurso son principalmente desdemocratizadores porque extreman, en términos tecnocráticos, la supuesta objetividad de los fines y valores.

Aun en el más descarnado nacionalismo militar y económico, como el británico y el estadounidense, la nación sigue hablando el lenguaje de las categorías sociales cuando divide a los seres humanos en nacionales y extranjeros. La nación, supuesta realidad social determinante de los fines y valores colectivos a la que accede un pretendido saber imparcial e impersonal sobre esencias eternas, ha sido creada adrede para instrumentalizar la democratización misma y usarla como carta vencedora en el juego del poder, o por lo menos para contrapesar el riesgoso ingreso de la redes de confianza a este juego. Los diseños de dominación compiten por el control de la idea de nación y usan para ello las crisis de identidad social generadas, pasivamente, por la desarticulación que sigue a la expansión del mercado, y activamente, por el ascenso de las redes de intercambios relacionales.

De este modo estoy planteando que la democratización, concebida como la integración de redes de confianza a la política pública, encuentra oportunidades para crecer durante las crisis políticas. La democratización hace progresos a expensas de los proyectos de desarrollo nacional cada vez que estos proyectos pierden su pretendido control objetivo de los fines colectivos y los valores. La democratización crece con ocasión de los proyectos políticos nacionales, no a partir de ellos.

Decimos que un primer momento de democratización es el que se abre en medio de la crisis del orden estamental, cuando los intercambios relacionales surgidos con ocasión del creciente comercio quiebran las desigualdades categóricas de raza, etnia, religión, clase, casta o género. De este tipo fue la crisis del régimen colonial peruano en el siglo XVIII que culminó en el levantamiento de Túpac Amaru. Las reformas mercan-

tilistas ordenadas por los mayores centros de poder –la monarquía española y su cadena de puestos mercantiles– con el fin de concentrar la riqueza, debilitaron las estructuras de categorización social y dieron cabida a redefiniciones locales de estas que produjeron finalmente nuevas ideas de nación. En otras palabras, el levantamiento de Túpac Amaru es un episodio de democratización que apareció fugazmente en medio de una típica crisis de desarrollo del régimen de dominación moderno. La causa de esta crisis es la ofensiva de los mayores centros de poder, lúcidamente dedicados a la tecnificación de la dominación, contra el orden feudal colonial que dominaba principalmente mediante desigualdades categoriales. Pero la ofensiva de los centros de poder de la monarquía española ilustrada no duró mucho, fue sobrepasada pronto por la expansión imperial napoleónica y británica.

Después de un largo siglo XIX, se abre en el Perú en el siglo XX un segundo momento de democratización. Las redes de trabajadores del campo y de la ciudad ocupan terrenos y forman nuevas identidades colectivas que ponen condiciones políticas a los proyectos centrales de dominación y producción. Ello es posible porque, al mismo tiempo, el capital internacional desestabiliza a los centros de poder nacionales tanto como ellos habían desestabilizado antes a las estructuras de desigualdad categorial. Los centros mayores de poder en el escenario nacional buscan desesperadamente desde entonces capturar las emergentes fuerzas sociales de la reciprocidad para que les sirvan de medios para ejercer una dominación arbitraria. Esta ruda mezcla de mercantilismo agresivo y ascenso de redes de confianza populares determina el espectacular giro de la política a fines del siglo XX hacia el clientelismo, la corrupción, el autoritarismo y las políticas de odio. La respuesta política de los modernizadores nacionales al ascenso de las redes de reciprocidad es un retorno a la reciprocidad negativa. Por una parte, justifican abiertamente las grandes asimetrías con el pretexto de evitar la pobreza y la violencia, y por otra, crean nueva desigualdad de derechos de facto mediante dependencias clientelistas y redes de corrupción.

La historia de las democracias contemporáneas está llena de esfuerzos de construcción de la nación, que es una idea política clasicista referida al antiguo *demos*. En los países que fueron colonias, esta meta colectiva de que un conjunto de poblaciones diversas se conviertan en una nueva versión del *demos* es especialmente difícil de alcanzar. Pero las causas principales de esta dificultad están no en la diversidad de origen, sino en el predominio del capital internacional aliado con instituciones

locales jerárquicas y autoritarias. La construcción de la democracia se ha entendido, al menos en los casos de Perú y Brasil, como la construcción de una nación, es decir, una comunidad política cuyos miembros comparten substancialmente ciertos fines y valores. Ello se ha intentado en el siglo XX por dos vías principales: 1) la mediación corporativista de los conflictos entre clases sociales y 2) la política redistributiva y de mejora de las condiciones de vida de la mayoría.

Nada de ello ha impedido que el Estado sea cada vez menos político y más tecnocrático. La característica distintiva del gobierno colonial –gobernar no por asentimiento político, sino por el control de las condiciones de vida de la población– parece haber venido para quedarse. La actual crisis de legitimidad de los representantes y de los partidos políticos parece insoluble. Las mediaciones corporativistas y distributivas no consiguen evitar que la democracia se ahueque. Una concepción de la democratización que la hace consistir esencialmente en desarrollo económico y social acompaña a este fracaso. Esta concepción desarrollista de la democracia siempre se ha referido a una lista de condiciones socioeconómicas que, una vez alcanzadas, van a dar a luz una democracia floreciente con amplia justicia social, como supuestamente ha ocurrido en los países desarrollados.

La dominación moderna es básicamente antidemocrática porque consiste en el control técnico de los medios de coerción y las condiciones de vida. La formación de los grandes estados nacionales y los imperios comerciales responde a una concepción de la dominación que niega que el asentimiento libre y racional comienza en las redes de reciprocidad. La forma moderna de dominación evoluciona desde una fijación dogmática y especulativa de los fines y valores hacia una fijación tecnocrática y desarrollista de los mismos. Hegel mostró que los tiempos modernos están señalados por la despersonalización de la razón. La tarea moderna de la filosofía es entonces insurgir contra este objetivismo para devolver a los individuos y grupos su derecho a generar fines y valores:

He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible (Hegel, 1985, p. 24).

Bibliografía

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. Londres, Verso.
- Cotler, J. (2006). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 3ª ed.
- Forst, R. (2007). *The Right to Justification*. Nueva York, Columbia U. P.
- Helmke, G. & Levitsky, S. (eds.) (2007). *Informal Institutions and Democracy. Lessons from Latin America*. Baltimore, John Hopkins U. P.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid, FCE.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1870*. Cambridge, Cambridge U. P.
- O'Donnell, G. A. (1973). *Modernization and Bureaucratic Authoritarianism. Studies in South American Politics*. Berkeley, University of California.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine.
- Tilly, C. (2007). *Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Enseñar filosofía política

Norbert Bilbeny
Universidad de Barcelona

En filosofía, siempre resulta agradable hablar de filosofía “a propósito” de otras cosas. Más, aún, si es hablar de personas. Rompemos entonces el círculo vicioso de hablar solo de filosofía; lo cual puede tener un interés teórico, pero no vital ni práctico, magma del que brota el propio interés filosófico. De otro modo, la filosofía deviene una ocupación académica con poco interés por el mundo y casi ninguno para el mundo, por su reducción a lo teórico.

Las verdades absolutas solo existen en la lógica. Ni siquiera tienen sentido en las matemáticas. La verdad, en filosofía, como en la vida, siempre es *alguien*, o es algo que, al cabo de la calle, está relacionado con *alguien*. Por eso digo que hablar, en filosofía, “a propósito” de algo o de alguien siempre resulta agradable. Porque damos con el tuétano del menester filosófico y esta especie de vuelta al origen nos complace. Si a uno le interesa, por ejemplo, el distante discurso de Spinoza, o los malabarismos de Wittgenstein con las palabras, o el marxismo trascendental de Simone Weil, es difícil que se resista a la curiosidad de saber más de estos autores leyendo con interés sus biografías. Y al hacerlo le parecerá que no ha “salido” a pesar de esto del ámbito de la filosofía, precisamente por la conexión de esta con las cosas de la vida, ahora a través de la vida del propio pensador.

Por ello, me es tan grato hablar desde este apartado a propósito del profesor José Manuel Bermudo. Solo diez años menor que él, le tuve, allá por 1974, como profesor de la asignatura de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, facultad entonces ubicada en el patio de Letras del edificio histórico de dicha universidad. Él había acabado de doctorarse con una tesis sobre

Marx, y ciertamente se le tenía como marxista; se decía, entre los alumnos, que “althusseriano”. Sin embargo, pronto descubrimos que no era un marxista al uso académico de aquellos confusos años del tardofranquismo, y la carrera, en la universidad española, por “ponerse al día” respirando a bocanadas a Marx y a los otros “maestros de la sospecha”, así como a los fundadores de la “filosofía analítica”. Así, en la onda de la época, y como broma, algún compañero decía «¡Marxús!» en lugar de «Jesús» cuando otro estornudaba, y en broma, también, alguno habló del «evangelio según San Lukács», el filósofo húngaro marxista, otro de los efímeros faros de aquellos finales sesenta y primeros setenta.

No obstante, me pareció ver en José Manuel Bermudo a un marxista que lo era a fuer de simpatizante de la Ilustración, más que, como decía, un marxista al uso “manualesco”, cuando no diletante, de entonces. Y, así, ambos usos acabaron desembocando, en muchos intelectuales y académicos, en los extraños híbridos postmodernos de los setenta y ochenta, para beber, desde los noventa hasta hoy, y como corresponde ya a la edad del sujeto, en las tranquilas aguas de la filosofía académica otra vez. Sean las del escolasticismo analítico, las de la neo-ortodoxia aristotélica, o kantiana, o las de la irredenta mística nihilista. En todo caso, aguas pasadas por el filtro, hoy omnipresente, de los autores y las bibliografías norteamericanos, aguas que academizan todo cuanto tocan y alejan a la filosofía de los hombres y las cosas.

Creo que el doctor Bermudo se ha mantenido en su línea de “ilustrado”, como *basso continuo* de su docencia y su obra escrita, como corroboró, al centrarse en el italiano Vico, en la sesión que le dedicamos con motivo de su jubilación en la citada Facultad de Filosofía durante el curso académico de 2013-2014. Enlazo esta alusión con su ya temprana defensa de los enciclopedistas franceses y en general la filosofía de la Ilustración, a la que ha dedicado, con penetración y claridad, gran parte de su trabajo. Bermudo fue el secretario del tribunal que juzgó mi tesis de licenciatura, en 1977, y que dediqué al estudio de un desconocido Joan Crexells, filósofo catalán fallecido en 1926 con solo 30 años, personaje interesado en Frege y Bertrand Russell, aventajado traductor de Platón y, por lo demás, brillante cronista de la cultura europea, como becario que estudió largo tiempo en Londres y Berlín. En aquella sesión de lectura, Bermudo no faltó a su curiosidad como ilustrado y no dejó de preguntarme sobre el personaje expuesto en mi tesis.

Recuerdo que otro día, más adelante, y después de una entrevista a propósito de mi intención de entrar como profesor ayudante en la misma

facultad, de la que él era vicedecano, me comentó, mientras me acompañaba en su coche —un Seiscientos, si no recuerdo mal—, que era bueno que una facultad como la nuestra se dedicara a esa otra filosofía de autores menos universales y poco estudiados, pero exponentes del pensamiento más innovador y cosmopolita, poniéndome a título de ejemplo, y cómo no, a sus estimados enciclopedistas. Agradecía esas palabras de ánimo mientras que no dejaba de admirarme que las pronunciara uno de los profesores tenidos por marxista en esa facultad. Creo que este talante abierto y favorable a una filosofía apta para el mundo y para servir a la emancipación del individuo, se ha ido manteniendo en todos los años de Bermudo como profesor, con sucesivas y variadas aportaciones, del utilitarismo al neo-pragmatismo, de las que dan vivo testimonio sus muchos alumnos y ahora compañeros del Seminario de Filosofía Política, que él fundó y dirige. A Bermudo le tengo, pues, un reconocimiento intelectual y además una deuda de amistad, por cuanto pese a haber competido alguna vez con él en la carrera académica, siempre me ha mostrado su apoyo y generosidad, como cuando al solicitar yo un año sabático para estudiar en el extranjero, y no encontrar a nadie que pudiese sustituirme en las clases, él se ofreció gratuitamente a darlas.

José Manuel Bermudo ha impartido la asignatura de Filosofía Política en la Universidad de Barcelona desde que esta materia fue introducida hace un par de décadas en el plan de estudios. De él partió la idea y el proyecto del máster en “Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política”, que sigue a buen ritmo hasta hoy. Ha sido también el investigador principal de sucesivos proyectos de filosofía política e impulsor, en la misma universidad, del Seminario de Filosofía Política y de sus Jornadas de Filosofía Política, con una trepidante periodicidad anual. Todo ello, con el apoyo de un amplio y variado grupo de discípulos que realizan la tesis bajo su dirección o se dedican ya a la docencia universitaria. Sin duda, además de autor de numerosos libros, Bermudo ha sido un pedagogo en su especialidad, y la publicación del presente libro no hubiera sido posible si todas estas cualidades académicas no fueran verdad.

Pero ¿cómo se puede enseñar hoy filosofía política? La sociedad ha cambiado radicalmente en el último cuarto de siglo, con la eclosión de internet, la globalización y la pluralidad etnocultural en las grandes metrópolis. Las categorías para entender y cambiar la sociedad industrial de los estados nacionales y la identidad individual de sus miembros apenas nos sirven hoy en la sociedad de la información y de las redes digitales, que ha transformado a su vez nuestro sentido de la identidad. El concepto

mismo de libertad ya no puede ser igual en un tipo de vida como el actual en que la intimidad, por ejemplo, o el contacto directo de las personas, sobre todo, han cedido a la publicidad y prácticamente al anonimato en las llamadas, o mal llamadas, “redes sociales”. El concepto, por otra parte, de igualdad experimenta otro cambio semántico bajo el desafío de la diversidad religiosa y cultural, e incluso nacional, dentro de estados en que “integrar” e “igualar” se han vuelto más complejos y difíciles, cuando no auténticos focos de conflicto, en lugar de soluciones. La política sigue interesando a la ciudadanía, que busca además transparencia y equidad en ella, pero no el sistema de la política, ni en el tipo de identidad moral que en la anterior sociedad industrial y de los estados nacionales lo sustentaba. El nuevo sujeto de la política, el ciber-ciudadano pronto, desconfía de los poderes delegados, no se identifica con programas de partido y tiene un sentido de la pertenencia y de la participación que parece situado a años luz de la concepción tradicional, de Bodino a Habermas, o Arendt, del estatus de ciudadano.

Por otra parte, la función de la universidad, donde se enseña la filosofía política, tampoco es la misma en la nueva sociedad de la información, en que la “producción de conocimiento” y su “transferencia” e “impacto”, bajo el modelo de los campus norteamericanos —de hecho industrias del conocimiento—, han arrumbado la tradicional función educativa y hasta intelectual del histórico modelo humboldtiano de universidad. ¿Cuál es hoy el espacio universitario para la filosofía política? ¿Cuánto más sobrevivirá? ¿Cómo afrontar su enseñanza ante generaciones de jóvenes que “viven” ya en internet y algunos para internet? Hubo unos “malos tiempos para la lírica”, pero ahora nos preguntamos si no lo serán también “para la filosofía”, para pensar. En una reciente reunión de expertos en el gobierno de la universidad propuse que nos refiriésemos a esta no solo como una institución del conocimiento sino también para el pensamiento. De pronto se hizo el silencio y una sonrisa general por lo bajo. Dije algo que estaba fuera de lugar, pero que no podía ser rechazado, y a contrapelo fue admitido.

José Luis Aranguren, catedrático de ética y referente intelectual en la España de los sesenta a los ochenta del siglo pasado, escribió que un profesor de esta materia no debía ser neutral, pero tampoco ser un moralista, dando “clases de moral”. Su modo de no ser una y otra cosa es enseñar la Ética y al mismo tiempo ser “moralizador” en clase, recalcando la importancia del hecho moral y el compromiso con él, sin adoctrinar al alumno en una moral concreta. Parece una verdad de Perogrullo, como también

que el profesor de filosofía del arte sensibilice sobre el arte, o el de filosofía de la ciencia siembre un interés por lo científico. Pero ni entonces ni ahora esa evidencia está de más, especialmente en la enseñanza tanto de la ética como de la filosofía política, y de la filosofía en general, en que el profesor de mente estrecha inculcará sus propias creencias o el desaprensivo expondrá la materia con actitud indiferente y como ajeno al tema y a su importancia real. Entonces, si aceptamos que el profesor de ética no ha de ser moralista, sino moralizador, y que la filosofía política es filosofía tan práctica como la ética, ¿cuál debe ser el paralelo para el profesor de filosofía política? ¿Ha de ser “politizador” y evitar ser adoctrinador, es decir, evitar ser un “ideólogo” en clase? De la respuesta a esta pregunta, y en el supuesto de que esté bien formulada, depende en buena medida el futuro de la enseñanza de la filosofía política en la universidad. Pues ambas, moral y política, son una tentación para el profesor que, con mejor o peor rigor académico, espera la ocasión de un auditorio joven y fácil de someter para desplegar su vocación de gurú o mostrarle impunemente su desinterés por lo mismo que debería enseñar a respetar y a ser motivo de interés, como son la moral y la política para la vida colectiva e individual.

1) Quizás un primer elemento a considerar con nuestra pregunta es la denominación misma de “Filosofía política”. ¿Hay que tomar en ella el término “política” por sujeto o como objeto de dicho enunciado? Pues puede interpretarse que se trata, en el primer caso, de un determinativo de “Filosofía”, con lo cual la filosofía política sería el estudio de la filosofía en general, pero en su aspecto político. O, en el segundo caso, de un objeto diferente al de la propia filosofía: la “política” como tal. De manera que en este caso “Filosofía política” vendría a ser lo mismo que la filosofía *de*, o mejor, *sobre* la política, para no confundirla ahora con un determinativo de esta. Para responder a la cuestión solo cabe remitirnos al uso acostumbrado de esta denominación en el ámbito académico y al apoyo de sus miembros, siendo entonces la respuesta que “Filosofía política” es lo mismo que la filosofía que trata de la política. A mi parecer es importante recordarlo para no confundir la filosofía con un apéndice de la política ni tampoco, al revés, a la política como un rango o una mera derivación de la filosofía. “Filosofía política” es filosofía sobre la política; es decir, filosofía ante todo, pero nada menos que de una actividad ajena a ella y autónoma como es la política, que no es filosofía. A cada uno lo suyo.

2) No me parece tampoco una mera aclaración nominal el que, una vez admitido lo anterior, nos planteemos la cuestión de si la filosofía política es efectivamente filosofía de la actividad, instituciones y princi-

pios de la política, o sea de lo “práctico” de la política, o es, en cambio, filosofía del pensamiento político, destacando ahora lo “teórico” de o acerca de la política. Lo cual es muy común en esta disciplina filosófica, generalmente dedicada, en su materialización académica actual, a pensar sobre lo que también otros piensan o han pensado sobre el asunto, más que a pensar directamente en este. Si se hace esto último en la filosofía política se recibe la acusación de que no se hace filosofía, sino otra cosa, como sociología, historia, o crónica periodística, o simplemente de que se está haciendo “política”. Pero parece lo más razonable admitir que al margen de una u otra tendencia, la practicante o la teórica, la filosofía política puede referirse tanto al pensamiento político como a la política concreta, y ocuparse a la vez de ambas cosas.

3) La siguiente cuestión es clave en el entorno académico actual: ¿en qué se distingue la filosofía política de la ciencia política? En las universidades norteamericanas ambas se funden en la *political theory*, donde toma el protagonismo lo que desde la perspectiva europea es más “ciencia” que filosofía política. Si conseguimos trazar una frontera convencional (porque real no la hay ni la debe haber) entre lo que disciplinariamente es “filosofía” y lo que es “ciencia” políticas, habremos conseguido algo tan importante como una buena razón para defender la existencia de la primera. Pero, por desgracia, se excluye cada vez más a la filosofía política del ámbito de la teoría política, para reservar esta a la ciencia política. No obstante, son constitutivamente distintas, pues la filosofía política no es reducible al estudio empírico ni al análisis cuantitativo de lo político y sus manifestaciones, sino que, aparte de que pueda tener o no un fundamento empírico, su menester se dirige a los aspectos más abstractos, generales y susceptibles de interpretación y evaluación de la política, en todas sus expresiones.

Por otra parte, la filosofía política remite siempre a su pasado histórico, mientras que tal remisión suele ser innecesaria, si no exótica, en la ciencia política, que raramente se referirá a autores más allá de las últimas dos o tres décadas de la especialidad. Los sistemas académicos y de fomento de la investigación tienden a eludir esta aportación de estudio de lo normativo y valorativo en sí que hace la filosofía política y consideran que la investigación, y ya no se diga la que ellos llaman “investigación puntera”, tiene que ver casi en exclusiva con el análisis descriptivo y predictivo de las conductas políticas y nada con el escrutinio crítico o reflexivo sobre “los conceptos y las categorías” de lo político –para retomar la reivindicación de la teoría política que hizo Isaiah Berlin–, sobre

los cuales, por cierto, se basan e intentan justificarse a sí mismos las instituciones y los comportamientos políticos. Pretender eludir la contribución de la filosofía a la teoría política, inclusive en su aspecto más empírico, es como intentar cortar la rama en la que se está sentado. Como si los Oakeshott, Bobbio, Aron o Dahrendorf no hubiesen existido.

Lo que irrita al científico de la política es que las cuestiones del filósofo de la política no llevan ni tienen por que llevar implícita su solución. Pero si la filosofía política esperase alcanzar el estatuto de ciencia, lo cual no se ha cumplido ni con el programa de la Enciclopedia ni con el del positivismo, esta filosofía estaría firmando su propia declaración de invalidez como teoría. La filosofía política, sostiene Isaiah Berlin, no es como la ciencia natural: trabaja con categorías o conceptos generales que no proceden de la observación, de la lógica ni de la teología. Trabaja con ciertas constantes básicas del pensamiento que no son reducibles a hechos ni conocidas por la lógica: «Son cuestiones característicamente filosóficas, puesto que son cuestiones acerca de todos los modos permanentes por los cuales pensamos, decidimos, percibimos, juzgamos, y no acerca de los datos de la experiencia: las cosas mismas».¹

4) En cierta manera, enseñar filosofía política debe ser parecido a instruir en ciencia política, en tanto hay contenidos sustantivos que transmitir y debatir con el alumno, no solo sobre la política y sus manifestaciones empíricas, como los tipos de gobierno, las instituciones fundamentales o las formas de participación, sino obviamente sobre las teorías mismas acerca de la política, sus principales representantes y las ideas o valores sobre las que se apoya el pensamiento político. Pero, lo mismo que en la ética y la filosofía en general, la misión de nuestro enseñante no sería tan solo el hacer saber de “cosas”, aunque sean cosas del pensamiento, sino el hacer *pensar* y el hacer *saber pensar*. Si de algo sirve invocar ahora a uno de los fundadores de la filosofía práctica como es Sócrates, recuérdese que este no solo introdujo la “ética como saber”, sino el “saber como ética”, a copia de *pensar* en él y de actuar en correspondencia. Lo primero serían hoy nuestros conocimientos positivos o filosofemas sobre la política; lo segundo, nuestra necesaria disposición y capacidad para *pensar* acerca de ellos y la política como tal. Entiendo que enseñar filosofía política precisa de ambas cosas, para que alumno y profesor asuman que no puede haber comprensión del hecho y de las

¹Berlin, I.: Does Political Theory Still Exist?, en *Concepts and Categories*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2010, pág.164.

ideas de la política sin una comprensión del hombre y de lo que este hace en el mundo, lo cual a su vez no se adquiere sin estar dispuestos y preparados simplemente para *pensar*. «En la medida en que exista una curiosidad racional la teoría política no desaparecerá del todo de la tierra», para citar al mismo Berlin.

5) Sin embargo, este es el aspecto quizás más polémico y difícil de manejar en la enseñanza de una materia tan poco material y tan dependiente de las ideas y las ideologías. Hay muchos modos de “hacer pensar”. A mi juicio, el más aceptable en el ámbito de lo práctico es el modo más coherente con el pensar mismo, y que consistiría en enseñar a pensar por uno mismo, desde la perspectiva del otro, y no dando al final por bueno ningún pensamiento que no esté de acuerdo –lo que se dice “en conciencia”– con uno mismo (confieso mi orientación kantiano-arendtiana en este plano). Y el modo menos aceptable sería justo el contrario: aquel que hace pensar al otro lo mismo que piensa uno.

Esta es la tentación del profesor que se cree en posesión de la verdad o del criterio indiscutible de lo justo, pero también la fácil tendencia de un tiempo, como el nuestro, de política-espectáculo y pensamiento mediático seduciendo al pensamiento académico y el libre pensar de cada uno. No obstante, y como recuerda también Isaiah Berlin, original propulsor de un liberalismo pluralista, no monocultural, la filosofía política solo es posible en un mundo donde los fines (o los valores) colisionen entre sí y nuestra preocupación sean ellos y no los medios para llegar a un solo fin. Esto último es lo que ocupa en cambio a la ciencia política.

Hablando de la ética, Aranguren decía que el profesor debe tomarse en serio la moral y, lícitamente, ser moralizador en clase, pero no un moralista en ella, es decir, no hacer pensar a los otros como él piensa. También “politizar” no debería ser en clase hacer proselitismo ni usar los andadores de una determinada ideología, aunque esté equipada de un vocabulario académico. ¿Qué ha de esperar el alumno de su profesor? Unos quieren que “se moje” y tome partido, o se “comprometa” y diga lo que piensa. Pero, al mismo tiempo, otros se quejan de ello y lo consideran una falta de respeto a su propio ideario, o simplemente a la obligada presentación objetiva de los temas. No se puede ni se debe pasar por alto el hecho incontestable de la pluralidad de puntos de vista en la clase. Cuando, por ejemplo, se escucha al profesor hablar de “comunidad” o de “sociedad” unos alumnos piensan en el símil de la familia, otros en la multitud, otros en los vecinos, los compañeros, los socios... Lo mismo que el profesor lo hace con su propio símil.

6) Pero, ¿cuál es la manera de ser “objetivo” y de no dar ideología por ciencia en clase de filosofía política? Hemos entrado, pues, de lleno en la cuestión de los “valores” en la transmisión de las ciencias sociales, que sirve también para la filosofía práctica en general. La reflexión más destacable a propósito tiene ya cien años y es la que se encuentra en el artículo de 1917 del sociólogo alemán Max Weber sobre el sentido de la “libertad de valores” (*Wertfreiheit*) en cualquier ámbito del conocimiento social. El científico o el profesor no han de mostrar otra virtud en su profesión, ni siquiera para interesar o agradar a su público, que la de su probidad intelectual, que exige saber separar entre los “hechos” y los “valores”, y evitar la subjetividad en la tarea de conocer los hechos y valores sociales, no haciendo juicios de valor cuando lo que corresponde, en buena ética de la inteligencia, es realizar asertos contrastables o juicios razonados. Es la cuestión del llamado “neutralismo axiológico” y que ha dado pie a variadas interpretaciones, desde la de la crítica a las ideologías reaccionarias en la universidad hasta la de un positivismo ingenuo (Weber mismo, y no sirva esto de argumento *ad hominem*, participó en política), pasando por la del anticomunismo de la sociología norteamericana, obsesionada en interpretar “libertad de valores” como “neutralidad”, y que es probablemente la dominante hasta hoy.

Sin embargo, politizar, en filosofía, es y no puede ser otra cosa que filosofar. Lo que ha de transmitir y contagiar el académico no son ideologías, sino ideas; no juicios construidos, sino formas de enjuiciar. No es, en fin, partidismo, o un más o menos disimulado profetismo —lo que a Weber le parecía más antagónico con el juicio crítico—, sino fomentar la confianza de poder abrirse cada uno su visión de los hechos y de los valores de la política, siendo capaz de analizarlos, compararlos y ordenarlos por sí mismo, formándose su propio criterio de valor. No se puede ser neutral en filosofía política, pero se debe aspirar a la probidad intelectual, que es lo más parecido a ser objetivo en ella. En clase, hay alumnos con diferentes opiniones y sensibilidades políticas, y entre ellos los dos grupos extremos que detecta cada profesor: el de los dispuestos a seguirle a pies juntillas, porque coinciden con él o simplemente necesitan abrazar seguridades, y el grupo de los reticentes a su presencia o sin más indiferentes a la materia e incluso a los estímulos y provocaciones que puedan acompañarla. Ante el conjunto de ellos y ellas hay un deber de objetividad o imparcialidad del profesor, pues no solo les enseña a todos, afectos y desafectos, receptivos e indiferentes, sino que profesionalmente está obligado a transmitir el saber con un respeto a la literalidad y sentido de

todas las fuentes que lo constituyen, sin errores ni tergiversaciones procedentes de su propio prisma personal.

7) El académico no es un tribuno. Pero eso no excluye que pueda expresar su propia opinión en clase, como pueden hacer también los alumnos, y sería absurdo en todo caso que ello no se pudiera verificar en el aula de filosofía política. La objetividad no es la neutralidad. Además de que en la universidad se debe «poder decir todo», como sostiene Derrida, la opinión en las clases de filosofía no solo es lícita y ha de ser facilitada, sino que forma parte de su razón de ser. Aunque solo con dos o tres condiciones, que son las inherentes a su propia formulación en un enclave como el universitario, que no es el foro, ni el mercado, ni la iglesia: que deslindemos las opiniones de las teorías o los hechos a estudiar; que expongamos nuestra opinión con fundamento; y, por descontado, con el respeto a la expresión de la opinión contraria. No obstante, se trata de condiciones que no siempre se cumplen en la universidad, y ya Max Weber alertó de ello.

La objetividad no es la neutralidad, porque al margen de las opiniones que puedan acompañar a la enseñanza de la filosofía política, esta y los temas que dilucida son obviamente inseparables –solo los dogmáticos no lo admiten– de una determinada concepción del ser humano y del mundo, en las que la perspectiva de valor juega un papel evidente. Y no hay valores neutros. El más neutro de ellos es el de la paz y aun así es un valor extremo frente a la de la guerra. La *imparcialidad* es una cualidad del juicio, que para el intelectual ha de ser independiente y juzgar del modo más autónomo posible. Pero la *neutralidad* es otra cosa: es no participar en ninguna de las opciones en conflicto. Es una posición moral que se pretende amoral, cosa imposible. Y, por lo pronto, las primeras opciones del profesor de filosofía política son por la filosofía y la política mismas, más la opción por aplicar la primera a la segunda de la manera más consecuente. Lo que a mi juicio lleva a la opción por la racionalidad, el pluralismo y el compromiso con los valores democráticos. En cambio, en las formas autocráticas de gobernar, y de enseñar, no se encuentran en el origen la racionalidad ni el pluralismo, sino la irracionalidad y la falta de respeto al otro.

8) La oposición en el conocimiento social entre hechos y valores no es ontológica, sino por lo tanto procedimental, y en el fondo es la expresión misma de una valoración: la supuesta integridad e independencia de cada polo, como si en la descripción de los hechos sociales no interviniesen valores y la representación de estos fuese ajena a motivos o intereses

de una u otra forma ligados a hechos. En filosofía política hablamos por ejemplo de “cohesión”, “terrorismo”, “violencia”, “bienestar”, “decadencia” y con un inacabable etcétera de términos en que lo descriptivo y lo evaluativo se mezclan a partes iguales y exigen como una constante “petición de principio”. En la misma ciencia política, por otra parte, y cuando sobre todo se examinan fines o valores en conflicto y se quiere hallar una respuesta, es también imposible –recuerda el mismo Berlin– separar entre descripción y valoración, o entre denotación y connotación, procediendo sobre la base de hechos o del razonamiento deductivo. Habrá que ceder al juicio de valor y en el mejor de los casos usar el escrutinio crítico.

La mayor parte de nuestros términos supuestamente empíricos o “positivos” está, pues, *connotada*, como el discurso del conocimiento social no puede en general dejar de estar connotado, mientras no reduzcamos el discurso a algoritmos (Leibniz y su *Calculemus*). La oposición entre hechos y valores, o entre *scholarship* y *commitment*, como dice Pierre Bourdieu en su libro *Interventions (1961-2001)* al hablar de la ciencia social, no deja de ser artificiosa, aunque metodológicamente sea buena y hasta obligada para mantener la probidad intelectual y no se dé el “gato por liebre” de presentar un valor como un hecho, y viceversa, ni se caiga en la paranoia del sabio de creer que cada uno está radicalmente separado del otro. La fórmula propugnada por el sociólogo francés es pues *scholarship with commitment*: estudio y compromiso. Aunque el más riguroso profesor de teoría política no pueda sustraerse de la realidad de su discurso connotado, por lo menos debe ser consciente de ello y, de un modo u otro, hacerlo evidente a su auditorio. Solo tras lo cual podrá permitirse denunciar con honestidad intelectual lo que hay detrás de los discursos de los demás, como por ejemplo lo que se esconde tras el neoliberalismo o los populismos.

Por todos estos motivos, la filosofía política tiene, en resumen, y a mi parecer, la difícil pero estimulante misión en clase de evitar ser “educación política”, pero por ello mismo dentro de un *modelo educativo* de la universidad y de la filosofía en particular. Es entonces cuando hablamos del profesor como pedagogo y no solo como mero instructor; cuando el profesor no es un altavoz que reproduce, sino una voz propia que produce, al mismo tiempo que explora, y que explora en compañía. Creo, sinceramente, que estas son las cualidades que reúne el profesor José Manuel Bermudo y por eso me he añadido a su homenaje, con esta breve y espero que por él disculpable reflexión.

¿Una moral en tiempos de impotencia?¹

Fina Birulés
Universidad de Barcelona

Debemos reservarnos una trastienda del todo nuestra [...] donde fijar nuestro principal retiro y soledad. En ella debemos mantener nuestra habitual conversación con nosotros mismos [...] Poseemos un alma que puede replegarse en sí misma; puede hacerse compañía.

Michel de Montaigne

I

En la primavera de 1961, la revista *The New Yorker* envió a Hannah Arendt a Jerusalén para cubrir el juicio de Adolf Eichmann. Como es sabido, Eichmann había recibido el encargo de regular los asuntos judíos y como responsable de la “solución final”, había desempeñado un papel central en la organización de la deportación de los judíos europeos a los campos de exterminio. Tras el juicio, Eichmann fue sentenciado a muerte y colgado el día 31 de mayo de 1962. El informe de Arendt apareció en 1963 en diversos artículos a partir de los cuales publicó *Eichmann en Jerusalén, un ensayo sobre la banalidad del mal*.² En su momento, esta obra generó un gran escándalo, pero con el tiempo y como observó Coet-

¹Páginas para José Manuel Bermudo con quien compartí algunas reflexiones sobre Arendt en ocasión de las *III Jornadas sobre Filosofía política*.

²La primera edición del libro apareció en 1963 con el título *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Viking Press, Nueva York). Aquí lo citamos de la traducción castellana, hecha a partir de una edición posterior corregida y aumentada, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999.

zee, la expresión “banalidad del mal” ha ido adquiriendo vida propia; hoy es un estereotipo con la misma aceptación general que tuvo “gran criminal” en la época de Dostoievski.³

En el libro, la expresión “banalidad del mal” no remitía a una teoría o a una doctrina, sino que respondía a un fenómeno que durante el juicio había saltado a la vista de Arendt y que apuntaba a la experiencia de un abismo: la inexistencia de criterio alguno que permitiera medir al mismo tiempo la gigantesca escala de los crímenes cometidos y la insignificancia (la banalidad) de algunas de las personas que eran responsables de ellos.⁴ En la introducción de su última obra, *La vida del espíritu*, Arendt escribió en relación a Eichmann: «Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos con ningún nivel más profundo de arraigo o de motivación».⁵ Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, uno de tantos, ni demoníaco ni monstruoso–. Era difícil adscribir su superficialidad a alguna debilidad, patología o convicción ideológica, de manera que Arendt vio en el acusado a un agente del mal, capaz de cometer actos objetivamente monstruosos sin motivos malignos particulares. Esta falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos se halla a la base del desplazamiento conceptual que Arendt hizo desde el “mal radical” al “mal banal”: parece que los peores crímenes no necesitan un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir de un déficit de pensamiento.⁶ Así, y en la medida que Eichmann no era un estúpido ni un monstruo ni un doctrinario y que su testimonio en conjunto podía consi-

³Coetzee, J. M: Retrato del monstruo como joven artista. (Hitler según Mailer). *ABCD. Las artes y las letras*, 797, semana 12-18, mayo de 2007.

⁴Leibovici, M.: The Banality of Evil, *Online Encyclopedia of Mass Violence*, <http://www.massviolence.org>, 3 de noviembre de 2007.

⁵Arendt, H.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 30. Con ello Arendt se distancia de las concepciones tradicionales según las cuales el mal tendría su origen en motivos viles. De hecho, considera que, a pesar de que los actos de Hitler y de sus asociados desafíen nuestra comprensión, no hay ninguna profundidad tras sus ideas, ninguna intención.

⁶Mucho se ha escrito sobre este desplazamiento y, en particular sobre las palabras que Arendt escribe en su conocida respuesta a Gershom Scholem: «Tienes mucha razón: he cambiado de opinión y no hablo ya de “mal radical” [...] Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca “radical”, que solo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca» (carta a Gershom Scholem de 24 de julio de 1963, en Arendt, H.: *Escritos judíos*, Paidós, Barcelona, 2009, pág. 575).

derarse veraz, la conclusión fue que el único rasgo notable que se podía detectar en su conducta pasada y en la que manifestó a lo largo del proceso era algo negativo –*la incapacidad para pensar*–⁷ que lo hacía «totalmente incapaz de distinguir el bien del mal» y predispuesto a convertirse en el más gran criminal de su tiempo.

Para Arendt, lo más grave, en el caso de Eichmann, fue que hubo muchos hombres como él, que no eran pervertidos ni sádicos, sino que eran y continuaban siendo terriblemente y terroríficamente *normales*. Ya en 1945 había escrito: «En contraste con las unidades más tempranas de las SS o de la Gestapo, la organización omniabarcante de Himmler no descansa en fanáticos ni en asesinos natos ni en sádicos; descansa por entero sobre la normalidad de los empleados y los cabezas de familia».⁸ En el libro de 1963, Eichmann es descrito como un hombre cualquiera, uno de tantos «buenos padres de familia», que no mira lo que hace para ganarse la vida y que no pierde ninguna oportunidad de prosperar en el escalafón; un funcionario mediocre que hizo el mal obedeciendo la ley con independencia del contenido de esta, como muchos en aquel momento.

En una de las lecciones vinculadas a su curso “Algunas cuestiones de filosofía moral” de febrero de 1965,⁹ Arendt cuenta que su primera formación intelectual se desarrolló en una atmósfera en la que no se atendía demasiado a las cuestiones morales, lo moral era algo que iba de suyo, «[...] cada dos por tres nos veíamos enfrentados a la debilidad moral, a la falta de constancia o de lealtad, a esa curiosa, casi automática claudicación ante la presión, especialmente de la opinión pública, que es tan característica de las capas ilustradas de ciertas sociedades [...]». Y añade que, a pesar de que no era mucho lo que sabían de estos fenómenos, pronto tuvieron amplias oportunidades de aprenderlo: la lección empezó en 1933. La cuestión moral emergió con el fenómeno de la uniformización (*Gleichstellung*), es decir, con aquel «sincero repentino cambio de

⁷Arendt, H.: *La vida del espíritu*, op. cit., pág. 30.

⁸Arendt, H.: La culpa organizada y responsabilidad universal, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005, pág. 162.

⁹En febrero de 1965, Arendt impartió una serie de lecciones en la New School for Social Research, con el título de “Some Questions of Moral Philosophy” y, en 1966, a partir de los mismos materiales dio un curso en la Universidad de Chicago con el título de “Basic Moral Propositions”. Estos materiales han sido publicados en: Arendt, H.: *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007. Simona Forti se ha referido a estas lecciones como el buscado *missing link* entre la crónica del proceso y las tesis arendtianas sobre el juicio de los años sesenta. Véase Forti, S.: *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milán, 2012, pág. 249.

opinión que afectó a la gran mayoría de las figuras públicas en todos los vericuetos de la vida y todas las ramas de la cultura, acompañado además de una increíble facilidad para romper y desechar amistades de toda la vida», con el afán ya muy temprano de no perder el tren de la Historia.¹⁰

En su país de origen, Alemania, Arendt primero vio como lo que ella y tantos otros habían dado por hecho, una estructura moral aparentemente sana y segura, se deshacía bajo el régimen nazi (hasta tal punto que el mandamiento «No matarás» se convirtió sin solución de continuidad en “Matarás”) y, después, una vez acabada la guerra, como esta misma estructura se volvía a invocar sin más cuestionamiento.¹¹ Como es bien sabido, Arendt considera que, con los hechos del totalitarismo nazi, el hilo de la tradición moral se rompió de modo irreversible, pero no hay que olvidar que tal ruptura afectó a todo el mundo, como indica el ambiguo papel de los Consejos judíos en los años iniciales de la década de 1940. A partir de aquí, concluye que los seres humanos se habitúan menos al contenido de las reglas que a la posesión de estas, y observa que quienes aceptan con más firmeza el viejo código acostumbran a estar más ansiosos todavía por aferrarse al nuevo.

Lo que ocurrió durante el nazismo fue como si, de repente, la moralidad hubiera regresado a su sentido original, un conjunto de *mores*, “costumbres”, de manera que pudiera ser substituido por otro sin más dificultades que las que supondría cambiar las buenas maneras en la mesa de un individuo o un pueblo.¹² Así, no nos debe sorprender que, a pesar de que Arendt era muy consciente de la presencia de indicios de devaluación de

¹⁰Arendt, H.: *Responsabilidad y...*, *op. cit.* pág. 54.

¹¹«[H]emos de decir que fuimos testimonios del total derrumbamiento de un orden *moral* no solo una vez, sino dos veces, y este súbito retorno a la *normalidad*, en contra de lo que a menudo se supone de manera complaciente, solo puede reforzar nuestras dudas», Arendt, H.: *Responsabilidad y...*, *op. cit.*, pág. 79.

¹²Simona Forti ha escrito que la famosa locución “banalidad del mal” no solo alude al hecho de que algunos individuos sin ser sádicos o perversos fueron capaces de cometer crímenes, sino que responde a la necesidad de una nueva constelación conceptual para pensar el mal a la luz de su letal *normalidad*. «Más que de una fuerza iconoclasta, la locución es expresión del agotamiento del poder normativo de las reflexiones tradicionales sobre el mal» (Forti, S.: Male, en: Guaraldo, O.: *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona, 2008, pág. 64. En su último libro, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, (*op. cit.*, pág. 249), Forti afirma que en las consideraciones arendtianas sobre la normalidad de Eichmann se puede localizar la huella de un núcleo teórico profundo que, haciendo interactuar Sócrates, Kant y Nietzsche, deja en herencia una constelación de conceptos para repensar el mal.

los valores a finales del siglo XIX y que conocía bien las rebeliones de Nietzsche, Marx o Kierkegaard para poner fin los a los patrones de la tradición de pensamiento, considere que la verdadera grandeza de Nietzsche no radica en la búsqueda de “nuevos valores”, sino en haberse atrevido a demostrar hasta qué punto la moral se había envilecido y perdido su sentido.¹³

II

Entre las ruinas dejadas por este colapso, Arendt lleva a cabo diversas tentativas pararepensar la cuestión moral, entre ellas la que encontramos en un texto escrito durante el verano de 1970, *El pensar y las reflexiones morales*.¹⁴ A los ojos de algunos, los juicios de Núremberg habían sido la primera ocasión en que se castigaba la obediencia y no la transgresión;¹⁵ de hecho, Eichmann no estaba falto de sentido de la obligación. Así, pues, la cuestión tenía que plantearse lejos de la figura de la obediencia, eje, en cierto modo, de la tradición de pensamiento que ha identificado la pregunta por la política con la cuestión de quién ha de dominar a quién. Asimismo, la interrogación moral no se podía contentar tampoco con el cambio que el lugar de la autoridad había sufrido en manos de Kant: el paso de la obediencia a una ley externa a la obediencia a una ley interna, pura forma, nacida en el mismo corazón del sujeto.¹⁶ Además, a la vista de cuán mezquina se había tornado la moral, tampoco podía tratarse de una cuestión de “valores”, ya que, como acabamos de ver, quien dice “valores” anuncia la posibilidad de cambiarlos: ahora ya estaba claro que las normas y las pautas morales son susceptibles de cambiar de un día para otro, de modo que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a

¹³*Ibidem*, pág. 77.

¹⁴Arendt, H.: El pensar y las reflexiones morales, en Arendt, H.: *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, pág. 44.

¹⁵Arendt cita unas palabras de Peter Ustinov en War, Must a Man Obey?, *New York Times* (2-julio-1967). Arendt, H.: *Diario filosófico*, Herder, Barcelona, pág. 651.

¹⁶Eichmann dijo, una y otra vez, a la policía y al tribunal que él no solo obedecía órdenes, sino que también obedecía la ley. Además de hacer una serie de consideraciones acerca de cómo siempre había vivido bajo los preceptos morales de Kant (Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, op. cit., pág. 198 y ss.). “Mucho se ganaría si pudiéramos eliminar el pernicioso término *obediencia* de nuestro vocabulario moral y político”, afirma Arendt en “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, Arendt, H.: *Responsabilidad y...*, op. cit., pág. 73.

alguna cosa. Una de las preguntas que ocupará la reflexión arendtiana, especialmente tras el proceso de 1961, será: ¿qué relación cabe establecer entre la incapacidad de pensar, es decir, de juzgar, y la indiferencia hacia la realidad, la ausencia de responsabilidad tan característica del mal contemporáneo?

La terrible «*banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes» es la lección que nos enseña la larga carrera de Adolf Eichmann, escribe Arendt,¹⁷ y añade que, a diferencia de la estupidez, se trata de un mal que se propaga sin límite. En la medida que las herramientas de la tradición de pensamiento moral no evitaron la expansión de este mal sino que se sometieron con docilidad a él, el único camino que quedaba para repensar la actitud moral parecía ser el de dirigir la mirada hacia quienes no obedecieron. Efectivamente, en medio del hundimiento moral de la Alemania nazi, en momentos en que la resistencia activa era ya imposible, hubo quien se abstuvo de colaborar con el régimen, respondiendo al mandamiento “Has de matar inocentes” con un “No puedo hacerlo”,¹⁸ «nunca dudaron de que los crímenes seguían siendo crímenes aun cuando estuvieran legalizados por el gobierno, y que era mejor no participar en dichos crímenes bajo ninguna circunstancia».¹⁹

En sus meditaciones sobre las decisiones morales, Arendt insiste – como había hecho al reflexionar sobre la especificidad de la libertad política– en el carácter natal del ser humano: «un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad».²⁰ En situaciones extremas, comportarse con decencia no es algo que se pueda reducir a normas o eslóganes, sino que implica empezar a pensar y a juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas. De este modo, trata de poner de manifiesto que, en la abstención de quienes no participaron, no había aplicación alguna de una ley universal sino otro criterio que tiene que ver con este “pensar sin banderillas”: se preguntaron hasta qué punto podrían continuar viviendo en paz consigo mismos en el caso de participar o colaborar. «Por decirlo

¹⁷Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, op. cit., pág. 368.

¹⁸Arendt contesta a Scholem: «no había posibilidad alguna de resistencia, pero existía la posibilidad de *no hacer nada*», carta a Gershom Scholem de 24 de julio de 1963, en Arendt, H.: *Escritos judíos*, op. cit., pág. 573.

¹⁹Arendt, H.: *Responsabilidad y...*, op. cit., pág. 98.

²⁰Arendt, H.: *Comprensión y política*, en Arendt, H.: *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 44.

crudamente, se negaron a asesinar, no tanto porque mantuvieran todavía una firme adhesión al mandamiento “no matarás”, sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos». ²¹ De ahí que, en buena parte de la obra escrita a partir de 1963, Arendt se ocupe de caracterizar la actividad de pensar distinguiéndola del pensar filosófico y de la sed de conocimiento, o que dedique su último e inacabado proyecto a la consideración de las tres dimensiones de la *vita contemplativa*: pensamiento, voluntad y juicio.

Ante el déficit de pensamiento que detecta en Eichmann, Arendt busca en Sócrates —«un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos»— “pistas” de esta actividad de pensar. En particular, se refiere a dos de sus afirmaciones más conocidas: «cometer injusticia es peor que recibirla» y «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y *me contradiga*» (*Gorgias*, 474 y 482). Entre estas palabras, nuestra autora destaca el énfasis socrático en el hecho de que no solo somos para los demás, sino también para nosotros mismos; y en este último caso, claramente no soy solo *uno*: hay una diferencia inserta en mi identidad —el *dos en uno*— que la declaración de Sócrates sobre la armonía consigo mismo presupone. ²²

Para Sócrates, este *dos en uno* significaba simplemente que, si se quiere pensar, hay que intentar que los dos que llevan el diálogo de pensamiento estén en forma y que sean amigos. «Es mejor sufrir la injusticia que hacerla porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser amigo de un asesino y tener que convivir con él? Ni siquiera un asesino. ¿Qué clase de diálogo se podría mantener con él?». ²³ Como se puede ver en las frases citadas, nuestra capacidad de pensar es indelible de este mantenerse como dos y del arte de interrogarnos sin caer en la tentación de precipitarnos hacia una respuesta. Quizás quienes no participaron, además de no estar dispuestos a vivir con un asesino ni de ser siempre uno, estaban acostumbrados a no conformarse con lo prejuzgado.

²¹ «Responsabilidad personal bajo una dictadura» (Arendt, H.: *Responsabilidad y...*, *op. cit.*, pág. 71).

²² Sobre el pensamiento como un diálogo silencioso, véanse *Teeteto* 189e y ss. y *El sofista* 263e. En sus reflexiones de julio de 1955, Arendt se refiere al mudo en tanto que espacio “entre” y escribe: «un mundo que su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad», Arendt, H.: *Diario filosófico*, *op. cit.*, pág. 524.

²³ Arendt, H.: *El pensar y las reflexiones morales*, *op. cit.*, pág. 133.

Como subraya Arendt, entendida en un sentido no técnico, la capacidad de pensar es atribuible a todo el mundo, no es propia de los pensadores profesionales; de hecho, la incapacidad de pensar «la podemos hallar en gente muy inteligente».²⁴

Sería razonable considerar que, en este pensamiento como diálogo consigo mismo, Arendt podría estar buscando una moral profana sin pauta trascendente, un nuevo humanismo, pero se limita a recordarnos que «Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción».²⁵

El criterio de este gesto de decir “no puedo hacerlo” no es el mundo o su mejora, sino el yo; pero en situaciones extremas es de gran importancia a pesar de que estas personas sean impotentes, estén privadas de poder en el mundo. Se trata de una instancia ética con validez política en los momentos en que no podemos asumir la responsabilidad por el mundo. En 1960, Arendt había dicho ya: «La impotencia absoluta o la total carencia de poder es, creo yo, una excusa válida. Su validez es tanto más fuerte cuanto que parece exigir una cierta calidad moral siquiera para reconocer la carencia de poder [...] y no vivir de ilusiones. Más aún, es precisamente en esa admisión de la propia impotencia donde puede todavía conservarse un último residuo de fuerza e incluso de poder, aun en condiciones desesperadas».²⁶ Desde el punto de vista político y en situaciones no extremas, lo que importa no es si es peor sufrir el mal que hacerlo, lo que cuenta es conseguir un mundo donde males como estos no tengan lugar.

La ausencia de juicio de Eichmann apunta hacia su incapacidad de ser dos; el mal banal tiene que ver con la incapacidad de poder regresar a casa. «Sócrates, a quien tanto atraía la plaza del mercado, debe ir a casa, donde estará solo, en solitud [*solitude*], para encontrar a su otro compañero».²⁷ Arendt subraya también que el déficit de juicio se halla vincula-

²⁴*Ibidem.* pág. 115. De aquí que Arendt aproveche la distinción entre *consciousness* y *conscience* que la lengua inglesa permite.

²⁵*Ibidem.* pág. 136. Sobre Arendt y la cuestión del humanismo, véase Tavani, E.: *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, manifestolibri, Roma, 2010.

²⁶Arendt, H.: Responsabilidad personal bajo una dictadura, en Arendt, H.: *Responsabilidad y...*, *op. cit.*, pág. 71.

²⁷Arendt, H.: El pensar y las reflexiones morales, *op. cit.*, pág. 134. Arendt distingue entre solitud (*solitude*), situación humana en que uno se hace compañía consigo mismo, y aislamiento (*loneliness*), cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos.

do a la falta de memoria²⁸ y de imaginación; así, escribe refiriéndose a Eichmann que: «no era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de los otros, y por ende contra la realidad como tal».²⁹ En el ejercicio del pensamiento no basta con estar de acuerdo consigo mismo: hace falta ser capaz de *pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro ser humano*, lo que Kant denominó pensar *abiertamente*. Juzgar es aprehender y decidir por *sí mismo* un sentido compartible. La apertura de la manera de pensar se distingue por la capacidad de emanciparnos de nuestra situación particular y contingente, de desplazarnos con la imaginación a otros puntos de vista desde los cuales mirar el mundo. Este juzgar es una actividad sin criterios preestablecidos, que tiene mucho más que ver con la capacidad de diferenciar que con la de ordenar y de subsumir. En tanto que distinta del diálogo silencioso del pensamiento, aquí, en el juicio, elegimos compañías, comparamos nuestro juicio con los juicios posibles de los demás, abrimos paso a una comunicabilidad específica. Quien no es capaz de juicio no reconoce la realidad, que solo puede ser confirmada por la presencia de los demás.

²⁸En *Algunas cuestiones de filosofía moral* hallamos un cierto tratamiento del nexo entre pensamiento y recuerdo. Arendt dice que nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo por medio del diálogo consigo mismo, y destaca que un ser humano puede seguir siendo bastante normal si renuncia a pensar y a recordar. «Si me niego a recordar, estoy totalmente dispuesto a hacer cualquier cosa (al igual que mi coraje sería absolutamente temerario si el dolor, por ejemplo, fuera una experiencia inmediatamente olvidada)», «Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos», Arendt, H.: *Responsabilidad y juicio*, op. cit., págs. 110-111.

²⁹*Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 79.

¿Cuánto cuesta la ciudadanía universal? ¿Cómo se gestiona?

*Horacio Capel
Universidad de Barcelona*

José Manuel Bermudo es un filósofo que ha tenido durante toda su carrera académica un indudable interés por otras disciplinas, y una intensa preocupación por los problemas del mundo contemporáneo. Eso se percibe en toda su obra, y se ha reflejado asimismo en las actividades académicas y sociales que ha desarrollado.

Hay muchas cosas que me unen desde hace tiempo a Bermudo, con el que tengo relaciones de amistad que puedo calificar como entrañables. Utilizaré aquí algunos recuerdos y reflexiones personales sobre su obra, que puedan tener interés para comprobar las relaciones que ha tenido José Manuel, fuera del campo de la filosofía, con otros científicos sociales.

1. Apertura hacia otras disciplinas. El interés por el marxismo

José Manuel y yo somos casi de la misma quinta, él dos años más joven que yo, y entramos cercanamente como profesores en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en un momento en que era muy elevado el número de profesores no estabilizados, conocidos como Profesores No Numerarios. Eso dio lugar a un activo movimiento social que tenía implicaciones académicas y políticas. Coincidimos muchas veces en asambleas de PNN, ya que estábamos embarcados en la misma lucha.

Los años '70 fueron muy activos en la búsqueda de nuevas vías en las ciencias sociales. Entre ellas, de manera importante, el estudio y recuperación del marxismo. En geografía, fueron años de cuestionamiento de

la revolución cuantitativa y neopositivista, y de aparición de nuevas tendencias decididamente antipositivistas, englobadas muchas veces bajo la denominación de geografía radical, una de las cuales buscaba su fundamentación en una relectura del marxismo.

En España, el franquismo había impedido el desarrollo de estudios marxistas, e incluso las obras de Marx eran difíciles de encontrar y de leer. Solamente a partir de 1962 comenzaron a publicarse en nuestro país algunas obras de Marx, empezando por las de carácter histórico o los manuscritos económico-filosóficos. Era tal la carencia de libros que, en los años '60, se podía leer con provecho la obra del jesuita Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, publicada en 1956 y traducida al castellano en 1966.

Poco a poco empezó a desarrollarse una línea de estudios y de reflexión marxista en España, y más concretamente en Barcelona, en la que Manuel Sacristán tuvo un papel destacado, pero en la que enseguida se situaron algunos jóvenes, entre ellos Francisco Fernández Buey y José Manuel Bermudo. Este dedicó su Tesis doctoral a *El concepto de praxis en el joven Marx*, dirigida por Emilio Lledó, defendida en 1973 y publicada en 1975. En dicha Tesis, hace una sugestiva interpretación del desarrollo intelectual de Marx, y muestra ya una serie de preocupaciones que luego le han ocupado el resto de su vida intelectual, como las etapas en el desarrollo de las concepciones teóricas de un autor y de la construcción de su pensamiento, la relación entre elaboración de teorías y la práctica concreta, o los fundamentos de las teorías científicas sobre la sociedad.

Cuando en los años '70 algunos autores españoles empezaron a publicar obras propias sobre el marxismo, estas eran inmediatamente objeto de atención general, muy leídas, o tenidas en cuenta, especialmente si en la propia disciplina se estaban haciendo esfuerzos para recuperar esa tradición y aplicarla teórica y metodológicamente. Como ocurría en geografía, donde, desde finales de los años 1960, David Harvey y otros se estaban dedicando esforzadamente a la relectura de la obra de Marx, y especialmente de *El Capital*, para aplicar sus ideas a la propia disciplina. O como se realizaba al mismo tiempo en el campo de los estudios urbanos para, siguiendo a Henri Lefebvre, identificar el pensamiento marxista sobre la ciudad, y aplicarlo a nuevos enfoques de los estudios urbanos. En lo que a mi respecta, además de esa obra de José Manuel Bermudo, recuerdo haber leído con atención *De Gramsci a Althusser* y, especialmente, *Engels contra Marx* (1981), que me interesaban mucho porque estaba tratando de reconocer la existencia de una tradición positivista y de otra historicista en el interior del marxismo.

2. El interés por el pensamiento del siglo XVIII

Nos unió también el interés por el pensamiento del siglo XVIII. Yo había empezado trabajando sobre sistemas urbanos, y había pasado luego al estudio de la morfología, lo que se reflejó en el libro *Capitalismo y morfología urbana en España* (1975). Pero, en 1975, decidí dedicar algún tiempo a una reflexión teórica sobre geografía, lo cual me llevó pronto a la historia de la geografía y de la ciencia, y más concretamente al pensamiento del siglo XVIII, periodo en el que se inició un proceso de especialización científica que afectó de manera profunda a las ciencias más antiguamente configuradas.

A partir de la atención que prestaba la geografía a cuestiones astronómicas, físicas y políticas, me vi obligado a aproximarme a las ideas sobre la Tierra, y a las teorías físicas y sociales de la Ilustración. Eso me llevó al organicismo y a su influencia en las teorías científicas de la Edad Moderna, concretamente a las ideas sobre el cambio terrestre y sobre los terremotos. Bermudo estaba en aquellos momentos muy interesado también por el organicismo y por sus relaciones con el mecanicismo.

Además de leer sus trabajos, le pedí que hiciera un artículo para la revista *Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, fundada en 1976. Redactó el texto titulado “La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias”, que se publicó en mayo de 1978. En él hablaba de los debates sobre el mecanicismo en el siglo XVIII y su aplicación a las teorías sobre el origen de la vida y de la Tierra, así como de la aparición de un nuevo paradigma, el de la idea de “Historia”.

Naturalmente, ese interés por el siglo XVIII y por la Ilustración me llevó a conocer las obras que dedicó a filósofos ilustrados, como Helvetius o D’Holbach (1983). También me interesaron mucho sus trabajos sobre Vico y la filosofía política, y sus interpretaciones sobre las ciencias sociales en la Ilustración, ya que el desarrollo de las mismas había afectado asimismo a la evolución de la geografía.

He compartido igualmente con Bermudo el interés por la reedición de clásicos. Yo sentí la necesidad de aproximarme a algunos de los clásicos de la geografía, y contribuí a la edición de obras de Bernhard Varenius, Manuel de Aguirre, José Cornide o Andrés González de Barcia. Él, en aquellos años, hizo ediciones ejemplares sobre filósofos de la Ilustración, que son un modelo de edición e interpretación.

Se entiende a partir de lo que he dicho que José Manuel Bermudo haya estado siempre vinculado a los proyectos del grupo Geocrítica. Ha

formado parte desde el primer momento del consejo de redacción de la revista *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, fundada en 1996. Ha sido asimismo miembro de los consejos científicos de varios Coloquios Internacionales de Geocrítica, y ha participado activamente en algunos de ellos con brillantes comunicaciones; como la que presentó en el tercero, dedicado a *Migración y cambio social*, para el que escribió un espléndido texto sobre “Ciudadanía e inmigración” (2001). Ha formado también parte de tribunales de Tesis doctorales presentadas por geógrafos, siempre que se lo hemos pedido

A partir de todas esas relaciones, se entiende también que cuando él dirigió la colección “Temas Universitarios” en la editorial Barcanova, me pidiera un libro sobre geografía, como introducción a la materia. Ese fue el origen de *Filosofía y ciencia en la Geografía Contemporánea*, que debido al carácter de la petición, se subtitó *Una introducción a la Geografía*, y cuya primera edición apareció en 1981.

3. De la filosofía política a la política “filosófica”

Otro tema de coincidencia intelectual entre los dos fue la filosofía política. Desde la obtención de la cátedra de Filosofía Política su reflexión ha sido incansable, abarcando cuestiones que no solo interesan a los filósofos, sino también a diferentes científicos sociales y a todos los ciudadanos. He tenido ocasión de seguir atentamente su producción científica en este campo, por el interés que siempre ha mostrado por los problemas del mundo actual y por la política concreta.

A mediados de 1990, cuando comencé a dirigir la colección “La Estrella Polar” en Ediciones del Serbal, le pedí una obra sobre filosofía política, que se publicó con el título general de *Filosofía política* en tres volúmenes que aparecieron de 2001 a 2005, y que constituyen una aportación fundamental a este campo de conocimiento. El volumen I, titulado *Luces y sombras sobre la ciudad* muestra una preocupación por el orden político de la sociedad y de la polis; el II, *Jalones de la libertad*, trata de reconstruir, a partir del pensamiento de una serie de filósofos, los distintos modelos de comunidad, y las diferentes maneras de pensar la libertad; y el III, *Asaltos a la razón política*, se esfuerza en releer e interpretar a filósofos que pueden permitirnos entender el presente. En esta obra entiende la política como el arte de construir la sociedad, y defiende que la filosofía política debe «pensar el orden político, su necesidad y posibi-

lidad, sus formas virtuosas y perversas, justas e inicuas, sus efectos paradójicos, su inevitabilidad e incluso su imposibilidad».

Sus reflexiones tienen gran trascendencia, ya que invierte «la tradicional subordinación de la filosofía práctica a la especulativa», y ha reivindicado, frente a ello, «el momento político como culminación del proyecto filosófico, quedando el conocimiento de la verdad subordinado a la construcción de la ciudad».

En los años 2000, nos acercó también un tema que nos interesaba simultáneamente, el del poder. Desde comienzos de los años 1990 sus trabajos sobre Maquiavelo resultaban ya muy sugestivos y estimulantes. Luego seguí atentamente las publicaciones de los seminarios que organizaba, editadas por la editorial Horsori. Participé en uno de ellos, el dedicado a *Figuras de la dominación*, que se celebró en 2011 y acabó publicándose en 2014.

Finalmente, nos ha unido siempre la preocupación por los problemas sociales y el tema de la ciudadanía. He seguido atentamente las publicaciones que ha hecho en la citada editorial, y la colección de los *Cuadernos para el análisis*, con una treintena de obras publicadas, de títulos siempre atractivos.

4. La ciudadanía universal y su coste

Especialmente importantes son sus reflexiones sobre el derecho a la ciudadanía, que considera el más fundamental de los derechos humanos. Su tesis, ampliamente defendida y argumentada, es que en el mundo actual globalizado, se debe aceptar una ciudadanía mundial, «una distribución mundializada de los derechos y los bienes». Entiende la ciudadanía como un derecho del hombre, una cuestión de justicia, una prerrogativa moral de las personas. Defiende también que la justicia no ha de considerarse en el marco de un Estado, limitada al territorio estatal, sino extenderla al mundo.

Sin duda, Bermudo tiene razón cuando defiende que «la distribución más igualitaria y universal es el óptimo de felicidad», y en todo caso, «el óptimo de justicia»; podemos añadir que es, además, el óptimo para evitar los conflictos. También la tiene al denunciar la gran paradoja que supone defender la globalización económica y rechazar «la que es su inevitable envés, la ciudadanía universal».

En varios estudios incluidos en su libro *Adiós al ciudadano* (2011), defiende con gran vigor la necesidad de una Nueva Declaración Universal de los Derechos del Hombre, en la que se recojan derechos hasta ahora no considerados, como la ciudadanía universal, con un «pacto de la Humanidad que comprometa a los seres humanos y a las instituciones sociales y políticas en la instauración y defensa de una ciudadanía mínima compartida», y la sustitución del marco de referencia estatal, que es normalmente el de los derechos, por el marco mundial.

Trabajos de este tipo pueden aportar argumentos sólidos a lo que se ha convertido en los últimos años en un debate significativo y en un amplio movimiento de opinión a favor de la ciudadanía universal. Basta con buscar en Google para encontrar millares de direcciones sobre ello, incluso de movimientos y congresos para conseguirla.

No se puede dejar de manifestar el profundo acuerdo con estas declaraciones. El de la ciudadanía universal es un ideal con gran fuerza revolucionaria. La elaboración y propuesta de ideales es esencial para la acción política y social organizada. Yo mismo he hablado sobre «la fuerza de los ideales» en la introducción al XI Coloquio Internacional de Geocrítica que se dedicó a *Independencias políticas y construcción de Estados nacionales*. Los ideales son una meta, un objetivo que impulsa esfuerzos para conseguirlos, y que se deben proponer de manera argumentada, como Bermudo hace.

Es indudable que las personas no pueden resignarse «a la ciudadanía que conceden habitualmente, la del lugar de nacimiento, conforme a tradiciones tan poco racionales y defendibles como el *ius sanguinis* y el *ius soli*, y excepcionalmente como benevolencia o beneficio mutuo». También es cierto que —como escribe Bermudo, citando a Clotz— «no somos libres si un obstáculo político detiene nuestra marcha física en un solo punto del globo». Con ello está defendiendo, creo, la abolición de las fronteras.

En seguida se ve que la ciudadanía universal y la apertura de las fronteras (de derecho o de hecho) llevan aparejados muchos problemas, sobre todo en la situación actual en que existen numerosos Estados desorganizados o inviables. Es una pregunta necesaria en estos momentos en que las fronteras son atravesadas por millares de personas de forma irregular, y en que muchos mueren en el intento, como vemos diariamente en el Mediterráneo y en la frontera estadounidense. En el caso del Mediterráneo, eso tiene que ver con los conflictos en África y en el Próximo Oriente, los problemas de los Balcanes, la falta de posibilidades económicas en los países de África, la capacidad de la industria de traficantes de personas.

En la situación de crisis económica y de altas tasas de desempleo en muchos países, esa llegada masiva produce temores. En los países democráticos, donde la legislación se elabora en el parlamento a partir de las mayorías políticas existentes, existe el riesgo de que dichos temores alienen sentimientos xenófobos y conduzcan a endurecer las leyes para la integración de los llegados.

Por otro lado, puede plantearse la cuestión de si el traslado a un Estado diferente debe conceder automáticamente todos los derechos o exige plazos. En particular, algunos plantean la pregunta con referencia a la utilización de los servicios públicos que otros llevan pagando durante muchos años, como la sanidad.

Se puede estar profundamente de acuerdo con Bermudo, pero inquietarse de algunas consecuencias, por razones éticas y políticas. Estas últimas pueden ser especialmente relevantes, por los riesgos de conflictos sociales que existen y los que sin duda se plantearán cuando se acepte la ciudadanía universal. En particular, se puede uno preocupar por cuestiones como las siguientes: ¿cuánto cuesta la ciudadanía universal? ¿Cómo se va a pagar? ¿Cómo se va a organizar y gestionar? ¿Qué consecuencias tendría?

El mismo Bermudo tiene, sin duda, conciencia de los problemas del mundo actual, de «la ciudadanía en un mundo globalizado». Reconoce que «no es fácil, ni aconsejable, fijar prescriptivamente una idea nueva de ciudadanía que, en gran parte, se anticiparía utópica y dogmáticamente a su tiempo», y considera que habrá «un proceso de transición en el que ir constituyendo esa idea». Lo que requiere, sin duda, propuestas legales, políticas, sociales y económicas. Conseguir la ciudadanía universal va vinculado a un sistema de redistribución de la riqueza, lo que exige medidas adecuadas.

Tal vez haya que considerar, además de las razones morales, que esgrime Bermudo, las de prudencia, las razones no teóricas, sino prácticas. Es decir, pasar a los debates y discusiones sobre cómo implementar las decisiones, las alternativas concretas para hacerlos realidad.

5. De nuevo la filosofía política y la política concreta

Bermudo ha defendido explícitamente «el derecho de cada hombre a elegir la comunidad política en la que quiere realizar su vida (o si se prefiere, a elegir nacionalidad)». Proporciona argumentos históricos, entre ellos las constituciones de los países americanos del siglo XIX, que con-

sagraban el derecho de cualquier hombre a incorporarse e las nuevas repúblicas, y alude también a textos filosóficos (de Locke y de Kant) que argumentaron teóricamente en el mismo sentido.

Las ideas de estos filósofos sobre la ciudadanía universal son admirables y precursoras. Pero se expresaron pensando en los países europeos, y en una situación en la que el mundo no llegaba a 800 millones de habitantes. Pero tal vez haya que prestar atención hoy a los cambios que se han producido en el mundo, cuando la población supera los 7.500 millones y existe una movilidad como nunca en el pasado.

También es probable que haya que debatir ampliamente sobre dos aspectos estrechamente vinculados a la ciudadanía, como son el Estado y la democracia. Hay afirmaciones que desde un punto de vista teórico pueden ser defendibles, pero que exigen también, al mismo tiempo, la propuesta de alternativas.

Sin duda, la abolición de fronteras, favorecería la ciudadanía universal, y el derecho a elegir nacionalidad ayudaría a la paz perpetua, como pretendía Kant. Pero puede aceptarse que también generaría problemas, si decenas de millones de personas se apoyaran en esa posibilidad y eligieran nacionalidades de otros países.

La pregunta ineludible es la de cómo se consigue políticamente la implantación de estos ideales. Tratándose de un ideal mundial, seguramente a través de las Naciones Unidas y de las instituciones supranacionales. Por tanto, es preciso poner esa reivindicación en el objetivo de los movimientos sociales y ciudadanos.

En su artículo sobre “Metamorfosis de la democracia”, Bermudo ha aceptado la concepción de Norberto Bobbio en el sentido de que el Estado y la democracia intentan resolver los conflictos sociales minimizando el uso de la fuerza. Bermudo cree que «lo propio de la democracia no es tanto resolver conflictos sociales cuanto allanar obstáculos en la reproducción del sistema capitalista». A lo que añade que «si la democracia es autogobierno del pueblo [...] lo razonable sería pensar que no necesita resolver conflictos, pues no existirían los mismos». Lo cual no deja de plantear nuevos problemas. El primero, sobre si es posible concebir una sociedad, y mucho más hoy, donde no haya conflictos. Otro, sobre las funciones del Estado.

Algunas afirmaciones de filósofos y sociólogos críticos pueden poner en cuestión la fe que tienen quienes, como yo, creemos que el Estado es la única estructura política existente que permite defender a los débiles, y redistribuir los recursos económicos. En un debate con el sociólogo fran-

cés Jean-Pierre Garnier, ante una afirmación suya que asegura que «si no hubiese Estados, los capitalistas habrían tenido que inventarlos», yo reargüí que «si el Estado no existiera los pobres habrían tenido que inventarlo», porque es la única estructura política que se ha imaginado para redistribuir la riqueza y para atender a los problemas de los grupos populares, obteniendo recursos con los impuestos con el fin de utilizarlos para proveer servicios y prestaciones (seguro de desempleo, seguridad social, jubilaciones, prestaciones sociales...), así como para infraestructuras y equipamientos, desde la puesta en marcha de sistemas de comunicaciones hasta la construcción de viviendas sociales. Que lo haga o no depende del funcionamiento del Estado y de las leyes que se aprueban democráticamente.

Durante la Edad Contemporánea la democracia del Estado liberal se ha ido ampliando y profundizando, en buena parte como resultado de la lucha social. De una democracia censitaria, se pasó al sufragio universal de los hombres, a aceptar el voto de las mujeres, y a la extensión del voto a todos los mayores de 18 años, con el debate actual sobre si se extiende también a todos los mayores de 16. Existen hoy propuestas muy razonadas y experiencias sobre la profundización de la democracia a través de la participación. En los Estados democráticos, la resolución de conflictos y la toma de decisiones dependen de las leyes aprobadas en los parlamentos, que formalmente son elaboradas por los partidos políticos que tienen la mayoría. Es decir, que depende, en última instancia, de las votaciones, y finalmente de los ciudadanos, de nosotros mismos.

Creo que se ha de hablar de todo ello. Tras la crítica teórica y las soluciones ideales, se han de hacer propuestas concretas de reforma política y social. Los críticos de la democracia deben elaborar también alternativas razonables. Ello exige hablar de cómo se toman medidas económicas, fiscales y políticas que permitan el paso a una sociedad postcapitalista.

Podemos apoyarnos para ello precisamente en un pensador como José Manuel Bermudo, que ha insistido en que «en la crisis global el protagonismo debe ir a la política», y que además ha estado abierto a otras disciplinas. Debemos defender la necesidad de una apertura de la filosofía a otras ciencias, y la necesidad del trabajo interdisciplinario. Los filósofos parecen hablar, en ocasiones, solo consigo mismos. En una Facultad como la de Filosofía, donde los estudiantes dan a veces la impresión de estar algo ensimismados y aislados de la realidad, la exploración de otras vías para la enseñanza de la filosofía, como la que propuso hace años Manuel Sacristán, tal vez ayudaría a encontrar nuevas vías de colaboración y de aproximación a los problemas sociales.

Tres décadas de una traducción

Antonio Delgado Romero
IES Corbera

Han transcurrido tres décadas desde que el profesor José Manuel Bermudo tradujera los *Principi di scienza nuova, d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744) de Giambattista Vico. La traducción de cualquier texto filosófico plantea un reto cuyas dificultades no es momento de explicitar. Ahora bien, en el caso del *capolavoro* del autor napolitano aquellas dificultades se acrecientan a extremos insospechados debido a la coexistencia en su *forma mentis* de dos tendencias antagónicas. Una, de carácter filosófico o crítico, lo impulsaba a tratar con método geométrico –aquel con el que su siglo sancionaba la cientificidad de un saber– «*tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio*»¹, dominio en el que la razón había debido conformarse hasta entonces con un conocimiento verosímil, resignada «*per la di lei deplorata oscurità delle cagione e quasi infinita varietà degli effetti*»². La otra, de carácter imaginativo, obstaculizaba aquella tarea sistematizadora en la medida en que, incapaz de resignarse a un prolongado reposo, irrumpía impetuosa en el orden sintético de las razones ejerciendo un papel no ya auxiliar y pedagógico respecto del mismo sino desorientador en cuanto a lo sustantivo de la argumentación.

Nicolini responsabilizaba a esta vigorosa fuerza imaginativa del «desorden genial»³ que afecta a los escritos posteriores al *Diritto Universale*, donde resulta manifiesta la incapacidad del napolitano de referirse a

¹Vico, G: *Principi di scienza nuova, d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), Edición de Andrea Batistini, A. Mondadori Editore, Milán, 1990, vol I, § 7, pág. 419.

² *Ibidem*.

³ Nicolini, F.: «Breve notice sur la vie et les oeuvres de Jan-Baptiste Vico». Así titula Nicolini su Introducción a la edición francesa de la *Scienza Nuova* de 1744, traducida por Ariel Doubine. París, Les Éditions Nagel, 1953, pág. XIII.

un hecho sin torcerlo o contaminarlo con referencias diversas que alejaban su discurso de la claridad exhibida en sus primeros escritos. Falto de espíritu didáctico, sentencia el editor,⁴ de la disciplina mental necesaria para hilvanar un razonamiento regido por la economía de medios, Vico acabó alejándose en la *Scienza Nuova* del estilo ponderado y reflexivo que hiciera del *DeAntiquissima* y las *Risposte* verdaderos modelos de compostura científica. De este modo, el resultado final se veía ensombrecido por una prosa barroca en la que junto a períodos clásicamente perfectos se intercalaban otros enmarañados desde el punto de vista sintáctico, al punto que Nicolini, que dedicó su vida a rastrear toda noticia que pudiera arrojar luz sobre la vida y la obra viquianas, acababa confesando que en aquella prosa:

en ocasiones falta el verbo principal; otras, un inciso no está en su sitio, y si lo está es veinte veces más largo que la oración principal; a veces, el cúmulo de los incisos abiertos en otros es tan retorcido que el propio Vico, olvidando el punto de partida, deja inconcluso y en el aire el propio período; en otras ocasiones no hay una proposición principal, ni incisos, sino una larga secuela de proposiciones y frases (¡cuán bellas a veces!) que carecen de nexo sintáctico, debiendo llamársele período porque comienza con mayúscula o porque tiene un punto final. Basten los ejemplos aquí citados para concluir que la *formamentis* de Vico, y en particular la del período de su madurez, fue la de un genio de la filosofía y la de un mezuquino geómetra; la de un historiador de primerísimo orden y la de un menos que mediocre filólogo o erudito.⁵

Ciertamente, la empresa de traducir la *Scienza Nuova* devenía un reto formidable, máxime si tenemos en cuenta que al abordarlo debe consultarse constantemente el *Diritto Universale*, el «verdadero almacén de los conceptos de Vico»,⁶ como el profesor Bermudo reconoce. Él supo vencer todas estas dificultades y ofrecernos una traducción no solo fiel a la sintaxis italiana fuertemente latinizada del autor, sino clarificadora de unas páginas necesitadas del conocimiento de la obra filosófica del napolitano en su conjunto.

Fruto de aquella traducción aparecieron un conjunto de trabajos que profundizaban en el pensamiento del autor de la *Scienza Nuova*. Ensayos que, lejos de soslayar las verdaderas dificultades hermenéuticas que pre-

⁴ Nicolini: *op. cit.*, pág. XXXVIII.

⁵ Nicolini, F.: *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1932, pág. 70.

⁶ Bermudo Ávila, J. M.: Introducción a la edición de la *Ciencia Nueva* de G. Vico, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, pág. 28.

senta aquel pensamiento, se encaminaban al corazón mismo de la dificultad: el problema de las “dos filosofías de Vico”. No es preciso subrayar aquí un aspecto didáctico del profesor Bermudo del que nos hemos deleitado quienes tuvimos la fortuna de escucharlo en sus cursos universitarios. Me refiero a la fuerza especulativa de un pensamiento capaz de orientar con rapidez el discurso hacia el verdadero núcleo inteligibilizador de la obra analizada. Pues bien, no puede encontrarse un ejemplo más ajustado de esta capacidad que el que encontramos en los dos ensayos dedicados al problema criteriológico viquiano, publicados bajo el título “Del *verum-factum* al *verum-certum*” en la revista *Convivium* los años 1990 y 1991.⁷ En ellos, el profesor Bermudo enfatizó una idea central en la exégesis viquiana: el reconocimiento de que el magno esfuerzo teórico emprendido por Vico a partir del *Diritto Universale* consistió precisamente en demostrar que la autoridad no era ajena a la razón, aunque se manifestara en las etapas incipientes de la humanidad bajo formas que parecen ignorarla; que el derecho voluntario, al que Vico identifica con el *ius naturale prius*, constituye la “materia” jurídica respecto a la que el derecho necesario, o *ius naturale posterius*, aporta la inmutabilidad, una “forma” siempre presente en dicha materia legal; que la voluntad del legislador –*mens legis*–, cambiante por cuanto se determina en virtud de la utilidad, que fluctúa según varían las circunstancias y las ocasiones, no es voluntad irracional, caprichosa, sino voluntad mediada por la razón de la ley –*ratio legis*–, que imprime un principio de conmesura –*aequum bonum*– en lo perseguido como útil; que el orden civil, en definitiva, es partícipe del orden natural, del cual emana, y al que Vico parangona con la “mente” de toda república, siendo la lengua por la que esta mente se expresa el conjunto de leyes en las que aquel orden se objetiva. O, expresado con mayor rigor, que

el *certum*, de ser lo otro del *verum*, ha pasado a ser la forma positiva, histórica del mismo, la forma posible de su existencia real, su manera de ser, su génesis histórica [...] El *certum* es el *verum* humano, el *verum* accesible al hombre en cada momento, del que se sirve para organizar su vida; el *certum* es el camino del *verum*, y expresa el sentido final del *factum* viquiano, la última concreción de su uso débil, con el que consigue satisfacer aquella preocupación originaria que da sentido a toda su vida: salvar el humanismo.⁸

⁷Bermudo Ávila, J. M.: Del *verum-factum* al *verum-certum*. Revista *Convivium*, 1. Universitat de Barcelona, 1990.

⁸Bermudo Ávila, J. M.: *op. cit.*, págs. 56-57.

Junto a este esfuerzo clarificador de la dialéctica entre el *verum* y el *certum*, el profesor Bermudo contextualizó el pensamiento viquiano en el marco de la polémica contra el cartesianismo de su tiempo a través de algunas comparaciones fecundas entre Vico y Locke o Vico y Hobbes.⁹ En el ensayo sobre Vico y Hobbes, advirtió que la reflexión hobbesiana no solo anticipaba una concepción de aquello que ha de entenderse por “ciencia”, que Vico compartirá –a pesar del empeño de este en no admitir filiación ni deuda alguna hacia el autor del *Leviathan*, al que acusa reiteradamente de filósofo epicúreo y utilitarista, negador de la providencia en el curso de la historia–, sino que, dejando de lado los presupuestos ontológicos de ambas filosofías, la condición epistémica de la científicidad la vemos fundada en ambos casos sobre un criterio de verdad común: el *facere* generativo, *sub conditione* de que los elementos de los que nace el objeto dependan de nuestra voluntad, esto es, de una mente que no ha de andar en su búsqueda fuera de sí. Al admitir Vico en *De Antiquissima italarum sapientia* que «*veri criterium est id ipsum fecisse*»,¹⁰ reconocía, hobbesianamente, que la propia autoría marca el territorio de nuestra certeza; que la mente humana, en su extremada limitación, no contiene dentro de sí la mayor parte de las cosas verdaderas que se esfuerza por alcanzar; que solo de la disposición y composición de los elementos de verdad que ella puede contener resulta la verdad que demuestra, por lo que «*demonstratio eadem ac operatio sit, et verum idem ac factum*».¹¹ Fin de la demostración –sostendrá Hobbes en *De corpore*– es el conocimiento de las causas y de la generación de las cosas, concepción que Vico validará identificando la demostración con un *a causis probare*, factible en la geometría y la aritmética e inviable en la física, pues en esta, a diferencia de lo que ocurre en las matemáticas, la mente «*intra se elementa, ex quibus res compositae existant, non habet*».¹² En vano, sostendrán ambos autores, cabe esperar del conocimiento natural una deducción de las propiedades desde unas causas que, por no poseídas, permanecen ignotas. Por ello, destaca con claridad la convicción que anima al unísono la criteriología hobbesiana y viquiana: la exigencia de que los elementos a partir de los cuales la mente deduce las consecuencias que demuestra

⁹Bermudo Ávila, J. M.: Vico y Hobbes: el *verum-factum*. Cuadernos sobre Vico, 1. Universidad de Sevilla, 1991.

¹⁰Vico: *De Antiquissima italarum sapientia*. Ed. de P. Cristofolini, Sansoni, Florencia, pág. 65.

¹¹Vico: *op. cit.*, pág. 63.

¹²Vico: *op. cit.*, pág. 67.

sean creaciones suyas, manifestaciones de su potencia creativa e inteligibilizadora. Una potencia que alcanza su mayor expresión en la Geometría y la Filosofía civil, en el caso de Hobbes, y en la Geometría y en la Historia, en el de Vico.

Cumplida la rebaja del nivel epistemológico de la física al dominio de lo probable, Hobbes y Vico consuman la apertura de la convertibilidad entre lo verdadero y lo hecho hacia otros campos epistémicos –la Filosofía civil y la Historia– con idéntico resultado y conciencia: la creación de una ciencia nueva cuyos principios habían permanecido ocultos antes de que el genio solitario de ambos hubiera logrado formularlos. Todas estas razones de orden metodológico –unidas a la común defensa de la geometría sintética como paradigma del saber demostrativo en un momento histórico en el que los nuevos procedimientos algebraicos estaban substituyendo aquel proceder vinculado a la representación imaginada del movimiento que genera la figura geométrica por un lenguaje abstracto desvinculado de la imaginación espacial– hacen de la tarea de clarificar la relación entre Vico y Hobbes un paso fundamental para comprender la filosofía del napolitano.

Esta recomendación, entre otras valiosas que requerirían un análisis más pormenorizado, han orientado la investigación de los estudiosos de Vico en estas tres décadas, suscitando una deuda de gratitud y admiración intelectual hacia el profesor Bermudo a las que humildemente quiero sumarme.

El ciudadano no nace: se hace

José A. Estévez Araújo
Universidad de Barcelona

Estamos viviendo una época dominada por intensos procesos de exclusión. Cada año aumenta el número de personas sin derecho a tener derechos. La ciudadanía pierde calidad como consecuencia del funcionamiento del sistema político.¹ El precariado se ha convertido en la condición permanente de millones de personas sin posibilidad de encontrar un empleo estable. Se crean “vertederos” donde arrojar a las personas excluidas del sistema como el “complejo penal-industrial” estadounidense. Los excluidos son estigmatizados y considerados moralmente culpables de su situación de pobreza. Se dejan degradar los barrios de viviendas sociales, sometiendo a sus habitantes a prácticas de *mobbing* para llevar a cabo operaciones urbanísticas de *gentrification*...

En una situación de estas características, la ciudadanía no puede considerarse meramente como un estatus legal concedido por el Estado. El ciudadano no nace, sino que se hace. No es suficiente tener la nacionalidad de un determinado país por haber nacido en su territorio o ser hijo de nacionales para poder ser considerado ciudadano en el sentido pleno del término. Por eso se está empezando a considerar al ciudadano como un ser constituido a partir de sus actos; de sus “actos de ciudadanía”. Los actos de ciudadanía crean al ciudadano y no a la inversa.

En el territorio desertificado de los campos, los actos de ciudadanía pueden constituir un momento político. Michel Agier, un antropólogo especializado en el estudio de los campos de refugiados lo sostiene en su

¹La “calidad” de la ciudadanía ha sido objeto de análisis en diversos trabajos de José Manuel Bermudo. V. p. ej. Bermudo Ávila, J. M.: El derecho olvidado, en *Revista internacional de filosofía política*, 25, 2005, págs. 89-107 y Bermudo Ávila, J. M.: *Hacia una ciudadanía de calidad*, Horsori, Barcelona, 2007.

libro *La condition cosmopolite*.² Se refiere a los actos de protesta llevados a cabo por los refugiados frente a las autoridades del campo. En los casos analizados en su libro, los refugiados abandonan su condición de víctimas para pasar a plantear reivindicaciones. Dejan de ser meros objetos pasivos de un sistema “humanitario” para convertirse en sujetos. De este modo se transforman en ciudadanos de forma temporal o, incluso, de forma permanente. Estas personas dejan de ser meros receptores de ayuda para pasar a hablar el lenguaje de los derechos. Es el “momento cero” de la política.

En los territorios con un ámbito político constituido (al menos formalmente), los actos de ciudadanía también generan al ciudadano. En un libro colectivo titulado, precisamente *Acts of Citizenship* se hace una caracterización de los mismos.³ Los actos de ciudadanía son actos disruptivos, de protesta, de reclamación de derechos. Son actos de participación en asuntos de interés general. Esa participación se realiza de manera directa, no por medio de mecanismos representativos. Esos actos no tienen por qué ser siempre legales. Pueden adoptar la forma de la desobediencia civil.

Los actos de ciudadanía se hacen pensando en los otros. Esta es otra de las características resaltadas en el libro. Las acciones llevadas a cabo exclusivamente en vistas del propio interés no son actos de ciudadanía según esta caracterización, aunque sean acciones formalmente políticas. “Pensar en los otros” significa poder presentar las propias exigencias y la propia protesta como algo justificado. Las reclamaciones tienen que ser configuradas de acuerdo con criterios de validez general. Por eso, los teóricos de la contienda política, como Tarrow, dan tanta importancia a la capacidad de atribuir significados.⁴ Es algo esencial para cualquier movimiento social, manifestándose, entre otras formas, en las tareas del *framing*. El *framing* es la construcción de una visión selectiva e interpretativa de la realidad. La capacidad de ofrecer una visión alternativa de los problemas y de las situaciones es un elemento fundamental para crear oportunidades políticas y legitimar las propias exigencias.

El voto puede no ser un acto de ciudadanía de acuerdo con todo lo anterior. En primer lugar porque se puede votar atendiendo exclusiva-

² Agier, M. : *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Éditions La Découverte, Paris, 2013.

³ Isin, E. F. & Nielsen G. M. (Eds.): *Acts of Citizenship*, Zed Books, 2008.

⁴ V. Tarrow, S. G.: *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, Third Edition Revised and Updated, 2011.

mente a los propios intereses. Y en segundo lugar porque el voto puede no tener capacidad de incidencia alguna sobre los asuntos de interés general. Eso ocurre, por ejemplo, en los sistemas bipartidistas sin alternativa real en materia de política económica. El voto puede no ser una forma de participación activa al no existir en realidad posibilidad alguna de elegir. En esas circunstancias, votar no es condición suficiente para ser ciudadano en el sentido pleno del término.

La participación a través de los mecanismos propios de la llamada “gobernanza” tampoco es un acto de ciudadanía. La gobernanza no tiene que ver con los ciudadanos, sino con los *stakeholders*, o sea, los “interesados”. Los mecanismos de la gobernanza no son sino instrumentos para la mediación entre intereses opuestos. En contra de lo afirmado por alguno de sus teóricos, en la gobernanza no se da el momento de pensar en los otros. Cada *stakeholder* defiende sus intereses siendo el resultado final de la negociación un trasunto de la correlación de fuerzas existentes. No se crean ciudadanos por medio de la gobernanza.⁵

Si el voto no es una condición suficiente de la ciudadanía, tampoco es una condición necesaria. El extranjero, el inmigrante sin papeles o el residente sin acceso a la nacionalidad pueden realizar actos de ciudadanía y constituirse, así, en ciudadanos. Y los ciudadanos en sentido formal pueden convertirse en “extraños” (*aliens*) por no realizar actos de ciudadanía. Un encierro de inmigrantes sin papeles en protesta por su situación es un acto de ciudadanía. Una huelga de hambre llevada a cabo como consecuencia de la denegación arbitraria del derecho de asilo es un acto de ciudadanía. No lo es, sin embargo, votar en unas “elecciones” sin posibilidad de elegir.

El cambio de perspectiva desde la ciudadanía como estatus a los actos de ciudadanía se adecua a las condiciones de la participación política hoy en día. La reivindicación de los derechos más elementales puede exigir la construcción de complejas redes transnacionales. Así, los trabajadores de las maquilas de México necesitaron el apoyo de los consumidores y sindicatos de los países del Norte global para conseguir el reconocimiento de su derecho a sindicarse.⁶ El boicot a los productos de las

⁵Para una visión crítica de la gobernanza véase Estévez Araújo, J.A.: “Que no te den gobernanza por democracia”, en *Mientras Tanto*, 108-109, 2009, págs. 33-49.

⁶V. Rodríguez Garavito C. A., La ley de Nike: el movimiento antimiquila, las empresas transnacionales y la lucha por los derechos laborales en las Américas, en Rodríguez Gavito, C.A. y de Sousa Santos, B.: *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos, México, 2007, págs. 61-85.

multinacionales en cuyas empresas subcontratistas se trabaja en condiciones de explotación extrema es un acto de ciudadanía. Los boicoteadores de Europa o Estados Unidos realizan un acto de ciudadanía a favor de los derechos de nacionales de otros países. Los efectos de su actuación se producen en países de los que no son formalmente ciudadanos.

Por otro lado, la pérdida de soberanía de los estados a favor de los mecanismos de regulación global obtura los canales participativos. No hay posibilidad de participar en las instancias que deciden y, donde se puede participar, no hay poder de decisión. Para poder influir en los asuntos del propio país puede ser necesario ir a protestar a un país distinto. Puede ser preciso participar en manifestaciones donde se reúnan los órganos realmente decisorios, como ha hecho el movimiento altermundista desde, por lo menos, la ronda del milenio en Seattle el año 1999. Uno precisa manifestarse en un país del que no es formalmente ciudadano para poder incidir en los asuntos del país en el que sí tiene ese estatus.

Recapitulando, el actual contexto se caracteriza por la privación creciente del derecho a tener derechos, por procesos de exclusión económica, social y política de los ciudadanos y por un cambio estructural del campo político, consecuencia de la globalización. En esta situación, los procesos de constitución y regeneración del espacio político cobran una importancia trascendental. De ahí que sea preciso prestar especial atención a la ciudadanía como activismo en lugar de como estatus formal. Los actos de protesta y reivindicación son actos de ciudadanía capaces de crear el espacio político donde este no existe o de recrearlo donde se ha descompuesto.

Obviamente, no es suficiente con reclamar y reivindicar. Es necesario reconstruir la democracia. Es preciso desatascar los canales representativos mediante la formación de nuevas alternativas políticas y la creación de nuevos mecanismos de participación. Hay que reconstruir también la democracia a nivel global, estableciendo nuevas instancias de decisión responsables ante los habitantes del mundo de sus decisiones. Pero sólo una ciudadanía activa puede proporcionar la energía necesaria para llevar a cabo estas transformaciones. Y sólo una ciudadanía activa puede conseguir hacer responsables por sus actos a quienes detentan el poder de decidir.

Tierno Galván y la memoria del antifranquismo

*Antonio García Santesmases
Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Mi relación con el profesor Bermudo viene marcada por encuentros en distintos congresos, reuniones y seminarios. Pero viene igualmente marcada por su presencia en ese momento no precisamente grato para cualquier docente que significa presentarse a unas oposiciones. De aquella prueba recuerdo la simpatía y el apoyo del profesor Bermudo y sus preguntas siempre incisivas sobre algunos aspectos de mi currículum.

En una época de nuestras vidas los dos habíamos frecuentado los mismos temas pero desde perspectivas distintas. Los dos, como muchos entonces, estábamos interesados por los avatares de la teoría marxista del Estado pero no suscribíamos el mismo enfoque. ¿Tenía esta discrepancia algo que ver con la presencia en Madrid y no en Barcelona? Creo que sí y, por ello, he pensado que una forma de agradecer al profesor Bermudo su simpatía y apoyo es recordar la importancia que tuvo la figura de Enrique Tierno Galván en aquellos años finales del franquismo para los que estudiábamos Filosofía a principio de los años setenta. Me basaré, para ello, en la reciente publicación de sus obras completas.

En el tomo sexto se incluye la que es, para mí, la gran obra de Tierno; me refiero a *Cabos sueltos*,¹ ese gran libro de memorias que ayuda a entender el sentido y las dificultades de la oposición democrática al franquismo.

¹Enrique Tierno Galván, *Cabos sueltos. Obras completas TVI*. Civitas, Editorial Aranzadi, Pamplona, 2010.

A diferencia de otros miembros de su generación como Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar o Pedro Laín Entralgo, Tierno no procedía del mundo de los vencedores de la guerra civil; a diferencia también de José Luis Aranguren o de Julián Marías, tampoco procedía del mundo católico. No estábamos ante un falangista como Ridruejo que, con el tiempo, sería uno de los más meritorios opositores al franquismo, ni ante un católico como Joaquín Ruiz-Giménez que iría evolucionando desde el nacional catolicismo al cristianismo progresista. En los últimos años se han publicado biografías de Ridruejo, como la de Jordi Gracia, y han aparecido los diarios de Joaquín Ruiz-Giménez que ayudan a comprender los recovecos de hechos muy relevantes como el encuentro en Múnich entre la oposición del interior y la oposición del exilio en el caso de Ridruejo y ayudan a recordar el papel incansable de Ruiz-Giménez por echar a andar una revista como *Cuadernos para el diálogo* y por apoyar a los presos comunistas como Marcelino Camacho o Julián Ariza. Esa historia debe ser conocida y debe ser contada para comprender las luces y las sombras de lo que se ha venido a llamar la cultura de la transición.

Tierno no pertenece al bando de los vencedores de la guerra civil pero tampoco está entre los vencidos que han sido derrotados y han marchado al exilio: pienso en Manuel Azcaráte, en Fernando Claudín, en Adolfo Sánchez Vázquez o en Santiago Carrillo. Tierno, tal como se presenta en *Cabos sueltos*, es un soldado republicano, desconocido, sin protagonismo político, que tiene que sobrevivir en el mundo de los vencedores. Por todas las páginas de la obra van apareciendo sus juicios sobre las grandes personalidades republicanas, sobre Manuel Azaña (el “intelectual dubitativo”) y sobre Juan Negrín (“el hombre de una pieza”), acerca de cómo las democracias europeas abandonan a la Segunda República y como las esperanzas de una llegada de la libertad tras la derrota de la Alemania Nazi y la Italia Fascista, se van esfumando.

Sobrevivir en aquel mundo de los vencedores era enormemente difícil, pero Tierno con el apoyo de Carlos Ollero, de José Antonio Maravall y de Luís Díez del Corral, logra acceder a una Cátedra de Derecho Político; eso sí obteniendo el segundo puesto tras Manuel Fraga Iribarne. Su primer destino es Murcia. Estamos ante el Tierno del 48 al 53 encerrado en el barroquismo murciano, atrapado en un mundo donde, dijera lo que dijera, hablara de lo que hablara, nada tenía relevancia, nada provocaba un impacto en la opinión pública, nada lograba conmover las conciencias. Seguía operando el enorme miedo de la posguerra; el terror no había pasado en balde.

Muy distinta es la experiencia en la Universidad de Salamanca. Es, a partir de este momento, cuando Tierno se va a convertir en uno de los grandes referentes del mundo intelectual del antifranquismo. Tierno está en Salamanca desde del 54 hasta el 65; en el 65 se solidariza con los estudiantes madrileños y con los profesores que les habían apoyado y es expulsado de la universidad. En Salamanca había ido formando una escuela de discípulos donde sobresalen Raúl Morodo, Elías Díaz, Pedro de Vega, Fermín Solana y otros muchos. Es el Tierno que conecta a estos discípulos antifranquistas con el trabajo realizado por diplomáticos como Fernando Morán, que también se ha comprometido en la lucha contra el franquismo.

Se ha dicho que los jóvenes del 56 –los protagonistas de las primeras movilizaciones estudiantiles antifranquistas– comienzan a desentenderse de los referentes intelectuales de las generaciones anteriores. En el caso de Tierno y de Aranguren, al igual que en el de Manuel Sacristán, esta afirmación genérica –que se ha convertido en tópico– habría que matizarla mucho. Los tres tuvieron discípulos que continuaron su obra y con los que siguieron en relación durante muchos años.

Ya desde finales de los cincuenta, Tierno percibe y analiza las diferencias entre la perspectiva del Frente de Liberación Popular y la estrategia que él propone. Ninguna de las dos apuestas son las que defiende el Partido Comunista, pero ambas son muy diferentes. El llamado *Felipe* apuesta por una nueva izquierda, anticapitalista, tercermundista, muy vinculada al cristianismo revolucionario. Tierno, por el contrario, trata de buscar las rendijas dentro del sistema para que la oposición liberal, moderada, comience a emerger. De ahí la importancia que da a mover, a organizar, a encauzar, a los sectores monárquicos que estén dispuestos a encabezar protestas –por moderadas que estas fueran– a la dictadura de Franco.

Es una diferencia que se expresa también con algunos novelistas que comienzan a aparecer en aquellos años. Al hablar de sus diferencias con Juan Goytisolo y con Luis Martín Santos, al analizar el papel de la política y de la literatura, tenemos muchas de las claves de ese mundo de la oposición moderada al franquismo.

Llegan los años sesenta y con ellos la aparición de un nuevo movimiento obrero y la radicalización del movimiento estudiantil. Con él llega la expulsión de la Universidad de los representantes de una izquierda cristiana (José Luis Aranguren) de una izquierda libertaria (Agustín García Calvo) y de una izquierda socialista (Enrique Tierno Galván)

Estamos ante los grandes referentes intelectuales de la izquierda antifranquista. Es esta una etapa mucho más conocida en la vida de Tierno

por estar vinculada a la lucha por la hegemonía dentro del socialismo español entre la dirección del PSOE en el exilio y los protagonistas del socialismo del interior. Es conocida esa historia; se ha escrito mucho sobre ella; el problema se cifra en que al haber circunscrito el relato de lo ocurrido a lo acaecido en el mundo de las organizaciones políticas todo queda reducido a una historia de vencedores y vencidos.

Desde la perspectiva de la historia intelectual se han ido perdiendo muchos matices imprescindibles para entender cómo se fragua el mundo intelectual de la transición. Muchos de esos matices perdidos se pueden ir recuperando volviendo a leer *Cabos sueltos*.

Es evidente que la transición política se realizó bajo el imperio de la juventud. Fueron jóvenes (Felipe González, Adolfo Suárez) los líderes que triunfan electoralmente frente a los veteranos (Santiago Carrillo, Manuel Fraga) y también frente a los que defendían opciones minoritarias. Unos porque mueren antes que el dictador (Dionisio Ridruejo), otros porque son derrotados en las elecciones (Joaquín Ruiz-Giménez) y otros, como Tierno, porque tienen un resultado electoral tan menguado que tienen que acabar renunciando a mantener un partido propio, el Partido socialista popular.

Pocas páginas tan dramáticas como las últimas de *Cabos sueltos* en las que Tierno da cuenta de lo que significó para él tener que renunciar a tener un partido propio. Habla de una terrible mutilación. ¿Cómo podría imaginar que, muy pocos años después, sería despedido en olor de multitud? ¿Cómo podía saber que sería recordado, muchos años después, como el mejor alcalde de Madrid?

Estamos ante un caso realmente sorprendente en la vida política española. Muchos de sus compañeros de generación en el antifranquismo no recibieron el reconocimiento que merecían en los años de la democracia; muchos de sus seguidores en el Partido Socialista Popular se quedaron huérfanos y no llegaron a encajar en el PSOE. Tierno, sin embargo, logró liderar la transformación cultural de la ciudad de Madrid y no renunció a reservarse esos momentos, entre irónicos y libertarios, donde era capaz de aunar la imaginación con la utopía, para reivindicar restos de una izquierda radical. Basta con recordar su satisfacción cuando Reagan se negó a acudir al Ayuntamiento de Madrid, para recibir la bienvenida del “Alcalde marxista”, y Tierno logró transformar ese desaire en un acto de reafirmación: si Reagan no quiere a Madrid, debe saber que Madrid tampoco quiere a Reagan.

Estamos ante el último Tierno, que no es solo el alcalde de los bandos, es el Tierno socialista de izquierda, que no renuncia a afianzar su agnosticismo en una lectura renovada del marxismo. El vencido en la guerra civil no venía del catolicismo como muchos de sus compañeros de lucha antifranquista, pero pocos intelectuales españoles han profundizado tanto en el tema religioso, como hizo Tierno en su obra *Qué es ser agnóstico*.

Tierno conectaba así con un mundo que tuvo una gran relevancia a partir de 1968. Si Aranguren pudo decir con gran agudeza que «supo ser echado a tiempo» y valorar la relevancia de su período norteamericano para cambiar su pensamiento, algo parecido ocurrió con Tierno. La generación posterior al 68 vivió con especial intensidad los acontecimientos de París y de Praga, de México y de los campus norteamericanos, al constatar la crisis del modelo soviético y los límites del modelo del capitalismo de consumo. En ese contexto, Tierno intentó propiciar un socialismo de izquierda que asumiera las lecciones del 68 y buscara un modelo utópico de socialismo.

Pero, a la vez, Tierno era consciente de lo que en aquella época llamábamos la “correlación de fuerzas”, máxime en un país como España, que sufriría los Estados de excepción del 69 y del 70 y las penas de muerte de septiembre del 75.

Dos hechos son de especial importancia para comprender la evolución de su pensamiento hacia la prudencia, la moderación y el acuerdo. No es solo el recuerdo, siempre presente en su generación, de la guerra civil. También está lo ocurrido en Chile en 1973 y en Portugal en abril del 74. Especialmente, lo ocurrido aquel 11 de septiembre del 73 en Chile provoca una reflexión acerca de la posibilidad y los límites de una vía democrática al socialismo. El papel del imperialismo norteamericano, de las fuerzas armadas chilenas, de la democracia cristiana, de los medios de comunicación provocó que distintos sectores de la izquierda europea reflexionaran acerca del camino a seguir. Son los años en los que se habla de compromiso histórico en Italia y de unidad de la izquierda en Francia. Tierno había estado en Chile, había conocido a Salvador Allende y había observado en directo las dificultades de un proceso de transición al socialismo que respetaba el pluralismo político y el Estado de derecho.²

²Enrique Tierno Galván: «Para mí, para muchos de mis amigos y para bastantes de mis compatriotas de la clase dirigente, el proceso chileno fue una gran lección. No quiero ser dogmático en las afirmaciones, ni exagerado en las aseveraciones, pero yo diría que el ejemplo de Chile nos hizo a todos retroceder en cuanto a nuestras aspiraciones al radicalismo. Si hubo algún fenómeno externo que nos ayudase a ver claro que teníamos que ser

¿Cómo repercutió todo este debate en nuestra generación? Creo que mucho. Todo mi esfuerzo por volver a pensar la teoría marxista del Estado (tema al que dedicaría mi tesis doctoral), tema sobre el que debatía con el profesor Bermudo en aquella prueba de oposición, está vinculado a aquella experiencia de Chile que nos marcó a todos, unida a lo ocurrido años después en Uruguay y en Argentina. Pocos meses después se suscitaba el debate en Italia por Norberto Bobbio acerca de si existía una teoría marxista del Estado, si había alternativas a la democracia representativa y si podíamos hablar de socialismo.

En aquel momento, Tierno pasa a la acción política electoral y no tiene tiempo para participar en el debate. Sí lo hará Elías Díaz al hacerse cargo de la recepción del pensamiento de Bobbio en España a través de la revista *Sistema*, que entonces empezaba. Como estudiante de aquellos ya lejanos años setenta no puedo sino recordar como devorábamos aquellos números de la revista *Sistema*, de *Zona abierta*, de *Materiales*, posteriormente de *El viejo topo*, para buscar todos los debates que nos permitieran pensar una estrategia al socialismo que se hiciera cargo de Mandel y de Poulantzas, de Miliband y de Bobbio.

Es bien cierto que este debate intelectual fue marginado en el proceso de transición. El abandono del leninismo por parte del PCE, del marxismo por parte del PSOE y la aceptación de la monarquía en la constitución del 78 marcaron una vía distinta; una vía que sería refrendada y reforzada a partir de 1979 por un mundo internacional marcado por Wojtyla, Thatcher y Reagan; se fue imponiendo así un marco de discusión intelectual y de acción política donde las posiciones del eurocomunismo y del socialismo del Sur de Europa fueron quedando atrás. Se fue produciendo un divorcio entre el mundo académico y el mundo de la política real. En los ámbitos académicos se discutía a Rawls y en los ámbitos políticos se aceptaba la hegemonía del neoliberalismo. Se había roto la relación entre teoría y praxis propia de la tradición marxista.

Todo ello provocaba que personalidades como las de Tierno fueran poco conocidas, a menudo ni siquiera frecuentadas intelectualmente. Hoy tenemos la oportunidad de remediar ese error. Tenemos una magnífica

prudentes en la transición fue la experiencia chilena; una lección muy amarga que hubiéramos preferido no recibir, porque era a costa de muchos amigos muertos, de muchos desaparecidos, de muchas lagrimas, miserias, congojas y atrocidades. Lección que nos sirvió pues pudimos aplicarla poco después en la práctica, sobre todo en los momentos primeros, cuando la aplicación de esta experiencia era más útil que en los momentos anteriores a la caída del franquismo» (Tierno Galván, *op. cit.*, pág. 657)

edición de sus obras completas donde está recogido todo Tierno. Podemos captar los matices, la complejidad, la especificidad del intelectual y del político.

La peculiaridad de Tierno es manifiesta. No se vinculaba al cristianismo como Ruiz-Giménez o Aranguren; no venía de la Falange como Ridruejo o Laín; tampoco era un comunista de la generación de la JSU como Azcárate o Carrillo; no era monárquico como Satrústegui o Miralles, pero con todos ello fue creando vínculos para ir estableciendo las bases de una superación del franquismo; en unas ocasiones aprovechaba la evolución producida tras el Vaticano II, en otras la personalidad de Don Juan de Borbón; no descuidaba el renacer del nuevo movimiento obrero y supo dar la cara por los estudiantes en el 65, aunque ello significara la pérdida de la cátedra.

Para conocer la personalidad de Tierno recomiendo a los que no lo hayan hecho que se apresuren a leer *Cabos sueltos*; a los que lo leyeron hace años, les recomiendo que lo vuelvan a hacer porque descubrirán lo injusta que fue la historia con muchos de los que fueron opositores al franquismo, con todos aquellos que nunca llegaron a obtener reconocimiento y descubrirán también que aquel hombre que terminaba el libro, presa de un terrible dolor, de una pena incurable, fue recompensado por el pueblo de Madrid mucho más de lo que nunca hubiera imaginado, realizando una función que no había previsto. El azar constitutivo de la vida logró, en esta ocasión, hacer justicia al gran resistente contra el franquismo.

Al disfrutar con la lectura de Tierno, al igual que al volver a leer a Aranguren y a Sacristán, creo que muchos estudiantes quizás podrán entender mejor los debates en los que andábamos José Manuel Bermudo y yo mismo durante aquellos años.

Pero, para que esa experiencia sea posible, es imprescindible explicar toda aquella complejidad, hacernos cargo de aquella historia con sus luces y sus sombras. Si no lo hacemos, corremos el peligro de que todo quede reducido a la peripecia de un grupo generacional de personas descerebradas que pensaban sobre propuestas inviables. Cuando preparaba estas páginas no podía sino pensar en una obra reciente que merece una discusión seria en el ámbito académico. Repasando la obra de Tierno, no podía sino preguntarme: ¿cuál es el papel que juega Tierno en el mundo que retrata Gregorio Morán en *El Cura y los mandarines* acerca de la vida cultural española entre 1962 y 1996? Tierno muere en 1986 y naturalmente aparece en la obra en algunos momentos, como en la movilización de los estudiantes que provocará su expulsión de la universidad en 1965.

Pero muy poco más. Incluso para avalar alguna de las afirmaciones de Morán acerca de la soledad en la que se vivieron los expulsados de las cátedras en el 65, o para comprender la reacción virulenta del régimen ante los hechos de Munich en el 62 o los efectos del Estado de excepción del 69, hubiera sido de enorme utilidad haber estudiado con detenimiento el pensamiento de Tierno y haber profundizado en sus recuerdos. No ha sido así y si esto ocurre con alguien que escribe una obra de ochocientas páginas³ uno no puede sino preguntarse qué ocurrirá con todos aquellos que ni siquiera tienen interés por conocer lo ocurrido en este período.

Un desinterés frecuente en nuestras facultades de filosofía, inclusive entre los interesados en la filosofía política. Por ello me ha parecido que el mejor homenaje que podría hacer a un hombre como José Manuel Bermudo, que tantas y tantas páginas ha dedicado a pensar el lugar de la Filosofía Política, es la de animar a los jóvenes investigadores que él ha sabido congregar, animarles, digo, a no desdeñar la tradición filosófico-política que se ha dado en España. La tradición del exilio y la tradición de los referentes de la lucha contra el franquismo. Me parece que es una tarea esencial en estos momentos en que se habla, se discute, se propone, revisar la cultura de la transición; en que se propone cerrar un ciclo e inaugurar un nuevo periodo constituyente.

³Gregorio Morán: *El Cura y los mandarines*, Akal, Madrid, 2014. “Pecios olvidados tras los naufragios” es el título del capítulo donde el autor da cuenta de la aparición de revistas teóricas radicales al inicio de la transición; afirma: «Hay una especie de disputa por implantarse en el terreno de la cultura y de la inteligencia. Como si se disputaran gramscianamente la hegemonía en estos tiempos de cambio. Iluminarse a ellos mismos creyendo alumbrar a los demás. El panorama resulta deslumbrante. Nacen mil revistas a cada cual más exótica y radical. Ninguna sobrevivirá a la primera transición. La más conocida fue *El Viejo topo*, pero también estaban *Negaciones*, *El Carabo*, *Zona abierta*, *Taula de Canvi*, *Teoría y Práctica*, *Materiales*, por apuntar las más notables» (pág. 515). La constatación de la desaparición de aquellas revistas no es del todo exacta porque *Mientras Tanto* dio continuidad a *Materiales* y *El Viejo topo* todavía se sigue editando. Pero donde está la clave de la interpretación no está solo en constatar la desaparición sino en afirmar que nada hay que lamentar porque nada había que perder. «Esta es quizás la paradoja más llamativa de esas cien flores de radicalidad teórica; apenas miran atrás (no reflexionan sobre la dictadura) cierran los ojos al presente y el futuro se convierte en una nebulosa evocada por textos viejos y manipulados, amén de arrasados por la historia y la evidencia. La principal, casi la única construcción intelectual, cultural y mediática, que funcionará y acabará constituyéndose en una especie de intelectual colectivo, por más que fuera una parodia de la inteligencia, será *El País*. *El País* va a convertirse en el paradigma de la transición española a la democracia» (pág. 539).

Para pensar en algo nuevo hay que conocer bien cómo era el modelo anterior, cuáles fueron sus limitaciones, sus concesiones, por qué hubo acuerdos, y por qué hubo olvidos, qué significó la memoria y cómo se intentó la reconciliación.

A muchos de los miembros de mi generación nos marcaron los expulsados de sus cátedras por el franquismo. Con mejor o peor fortuna solo unos pocos hemos procurado mantener viva su obra y avivar su recuerdo. Es el momento de animar a los miembros de la nueva generación a continuar esa pesquisa, a no abandonar esa indagación, a no dar por concluida la tarea. Les aseguro que adentrarse en *Cabos sueltos* les dará claves sobre un mundo en el que se fraguaron muchos de los compromisos de la transición.

El rescoldo del pensamiento político

Víctor Gómez Pin
Universitat Autònoma de Barcelona

Muchas veces, he sostenido ante mis alumnos que la fidelidad en filosofía es cosa peligrosa en razón de que, emulando la respuesta que da el Don Giovanni de Da Ponte a Leporello, «quien es fiel a un filósofo es infiel a todos los demás».

Y, sin embargo, desde hace veinte años (o sea desde bastante antes de que las internas convulsiones de nuestra sociedad desembocaran en la llamada “crisis”) venía felicitándome de que hubiera entre mis compañeros un pensador que “a las duras” seguía defendiendo con inteligencia y mesura la fertilidad de un pensamiento que muchos consideraban periclitado, cargado de apriorismos, expresivo tan solo de una suerte de utopía social repudiada tanto por el movimiento efectivo de las sociedades como por las aspiraciones individuales a la libertad.

En efecto, mientras los émulos de Fukuyama declaraban de nuevo el fin de la historia (¡esta vez definitivo!) y el advenimiento de un orden mundial sustentado en el libre comercio al que acompañaría milagrosamente una generalización de las libertades individuales y colectivas, José Manuel Bermudo seguía convencido de que la *Polis* debería aún ser pensada, y que para tal tarea el legado filosófico de Marx seguía siendo un instrumento válido.

Obviamente, no se trataba tan solo de Marx. José Manuel Bermudo siempre ha insertado a Marx en una gran tradición de pensamiento: Maquiavelo, Rousseau, Diderot han sido prioritario objeto de su reflexión; en general, José Manuel Bermudo ha defendido la gran tradición filosófica y, en los años de la llamada transición, animó a muchos de los entonces más prometedores filósofos españoles a participar en publicaciones dedicadas a los grandes pensadores. Y me gustaría recordar algo real-

mente singular, a saber, que no se limitaba a proponer el tema en el que el colega podía ser considerado especialista, sino que era cómplice en la tentativa de uno u otro de salirse de los caminos para él trillados. Recuerdo así que, ante un proyecto destinado a la editorial Vicens Vives, cuando Javier Echeverría, que entonces acababa de publicar los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, indicó que se sentiría más estimulado enfrentándose a otro autor, José Manuel Bermudo le encargó el artículo “Descartes”, en lugar del “Leibniz”. No fue el único caso: José Manuel Bermudo tenía su propia concepción de la historia de la filosofía y el respeto a esta concepción pasaba porque cada uno de nosotros al abordar a un autor intentara confrontarse al mismo, lo cual podía ser más difícil si ese autor ya formaba parte de los caminos varias veces iterados.

Y, sin embargo, como sugería en las líneas de cabeza, pese a la multiplicidad de sus intereses teóricos, tengo un particular agradecimiento a José Manuel Bermudo por el hecho de haber mantenido como un rescoldo el pensamiento político de Karl Marx literalmente contra el viento y la marea de las actitudes filosóficas dominantes desde hace un cuarto de siglo.

Ciertamente, en sus primeros trabajos Marx había estado muy presente, y además el joven Marx (*El concepto de praxis en el joven Marx*, de 1976), cosa no trivial tratándose de un profundo conocedor de Althusser (*De Gramsci a Althusser*, 1979), pero ahora los tiempos habían cambiado. Alguna vez he tenido ocasión de recordar la frase del gran hegeliano que fue Ramón Valls, según la cual Hegel se había convertido en el “perro muerto de la filosofía”; ello, en razón tanto de su *apriorismo* dogmático como del papel que en su “método” jugaba la intrínseca equívocidad del lenguaje, que confería una suerte de legitimidad a que se otorgara un papel primordial a la contradicción.

En efecto, por lo tanto, cabe preguntarse si el conocimiento supusiera en sí la explícita exclusión de la equívocidad ¿por qué malvado designio (o si se quiere por qué calamidad evolutiva) pudo el lenguaje humano erigirse en matriz de toda forma de conocimiento, incluido aquel (así el matemático) que repudia toda sombra de ambigüedad? Mas si la dialéctica hegeliana era repudiada en razón estrictamente de posicionamientos filosóficos, la dialéctica marxista era además anatematizada por sus connotaciones políticas. De ahí la importancia de que en el seminario de filosofía política que dirigía Bermudo en la Universidad de Barcelona, el pensamiento crítico de raíz marxista se mantuviera en tiempos en los que al respecto el estereotipo predominaba.

Convencido como está de que la filosofía encuentra terreno abonado en cualquier lugar donde hay ocasión de reflexión, de tal manera que Garcilaso es tanto vía de acceso como la mecánica cuántica, José Manuel Bermudo no podía menos que resistir en esos años en los que parecía establecido que en materia de política todo estaba por así decirlo archivado y consignado, no podía sino rebelarse contra lo que el ha designado tan acertadamente como “deserción política de la filosofía”. Todo filósofo (y simplemente todo profesor o estudioso de filosofía) tiene alguna vez el sentimiento de haber tomado caminos que conducían a yermos, o haber sido en algún momento vocero de imposturas. No es en todo caso el sentimiento de José Manuel Bermudo en relación con sus arranques. En alguna ocasión, ha sostenido que, de volver a empezar, hubiera tomado como punto de reflexión exactamente lo que fue el tema de su tesis doctoral: *El concepto de praxis en el joven Marx*.

Me permitiré al respecto una consideración personal: yo no empecé mi trabajo filosófico académico por el joven Marx sino por Aristóteles. Sin embargo, Marx me acompañaba como trasfondo, casi como un presupuesto, y ahora me pregunto si no hubiera sido conveniente hacer de ese presupuesto algo explícito o expuesto. Ese joven Marx de Bermudo nos recordó que «el hombre queda determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la Religión». Mas si es así, entonces un estudiante de filosofía mínimamente lúcido respecto las enormes implicaciones que lleva el fundar la sociedad en el postulado del carácter sagrado de la propiedad privada, tendría que haber visto en la persistencia de esta una contradicción de primer orden en el registro interno de la filosofía. No estoy sugiriendo que la abolición positiva de la propiedad privada (la cual pasaría por la efectiva erradicación de sus secuelas en las mentes), sea condición de posibilidad de la filosofía. Se ha filosofado en campos de concentración, como en un campo de concentración Olivier Messiaen escribió su *Cuarteto para el fin de los tiempos* o se ha hecho poesía. Estoy simplemente señalando que con tal abolición la problemática de la filosofía se vincularía a la de la lucha por la de la realización de las potencialidades que singularizan al hombre como especie. El joven Marx de los *Manuscritos del 44* escribe que la abolición efectiva de la propiedad privada sería pórtico del comunismo, descrito en términos que llaman inevitablemente la atención tanto por la radicalidad del contenido como por la exaltación del tono:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto auto-extrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo= humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y se conoce como tal solución.

El comunismo aparece en este texto exaltado como etapa en la que el hombre puede descifrar el sentido de su ser en el mundo, superando la vivencia polar entre su pertenencia a la animalidad y su condición de ser de palabra, entre su sentimiento de sumisión al determinismo natural y su imperativo de libertad, etcétera. Avanzo al respecto una pregunta que seguramente el lector ya se habrá hecho: ¿está el pensador señalando que el comunismo es algo así como la comunión de los santos, una suerte de sofisticada versión de la *parusía* cristiana? Obviamente no. Ni Marx, ni nadie en su sano juicio puede poner en cuestión el hecho de que la existencia humana es esencialmente trágica, e incluso que en tal tragedia reside lo irreductiblemente valioso de nuestra condición «*le meilleur témoignage que nous puissions donner de notre dignité*» de los versos de Baudelaire.

A nadie le pasa por la cabeza que quepa una sociedad humana en la que no se dé contradicción entre impulso vital y astenia provocada por la enfermedad o la vejez, entre deseo de creación y sentimiento de límite, entre deseo del otro y libertad destinal de ese otro. A nadie le pasa por la cabeza, en suma, que la vida humana no se halle, en todo momento y en toda circunstancia, intrínsecamente amenazada por la contradicción. Por lo tanto, ¿qué quiere decir Marx en sus exaltadas proclamas sobre el comunismo? Pues, simplemente, que la tragedia en modo alguno debe ser confundida con la indigencia, que una vida de confrontación a lo esencial solo se da cuando las vicisitudes relativas a la subsistencia no marcan ya nuestro destino, que el hombre calificado en esos mismos *Manuscritos* de “total”, fruto de la sociedad cimentada sobre las ruinas de la sociedad marcada por la propiedad privada, se halla en las antípodas del animal humano reducido en su esencia, que oscila entre las horas de esclavitud y el ocio narcotizante.

La abolición positiva de la propiedad privada solo puede ser “apropiación real de la esencia humana por y para el hombre” en la medida en que con tal acto de socavamiento del edificio de la alienación daría comienzo simplemente la tragedia. «Esclavitud *versus* Tragedia», he escrito en alguna ocasión en relación con las consideraciones de Max Pohlenz sobre la libertad griega.

José Manuel Bermudo ha permanecido fiel al espíritu de un joven Marx cuya radicalidad tiene, sin embargo, un trasfondo perfectamente racional. Cabe incluso decir que es una radicalidad heredera de las más nobles aspiraciones de la razón, las que, desde el arte a la política pasando por la filosofía y la ciencia, engrasan la actividad del espíritu humano. El Marx de párrafos como el arriba citado apunta a algo que no está hoy vigente en los discursos de los políticos, aunque se presenten como liberadores, pero ello, simplemente, porque la política ha renunciado a su esencia, no porque Marx fuera presa de un desvarío.

Cuando el lazo concreto, pleno de diferencias y oposiciones, con los demás integrantes del todo social, es vivido como lo auténticamente constitutivo de la propia identidad, entonces el mal o bien del otro es el mal o bien propio. Atrás queda el espejismo consistente en pensar que cabe el goce *exclusivamente* propio goce sin relación; atrás queda el espejismo consistente en pensar que uno es el que es, con independencia del ser de los demás: «los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi propia apropiación. Además de estos órganos inmediatos se constituyen así órganos sociales, en la forma de la sociedad; así, por ejemplo, la actividad inmediatamente en sociedad con otros, etc., se convierte en un órgano de mi manifestación vital y en modo de apropiación de la vida humana», escribe Marx al respecto.

Me he extendido un tanto en esta problemática de los *Manuscritos* para ilustrar las razones desde luego propiamente filosóficas que tenemos de estar agradecidos a José Manuel Bermudo por haber mantenido con terquedad un ámbito de reflexión en el cual el pensamiento sobre la *polis* es a la vez la matriz y la causa final, por haber, en suma, alimentado el rescoldo del pensamiento político.

Los límites del utilitarismo negativo. Una valoración del utilitarismo del profesor José Manuel Bermudo

Esperanza Guisán
Universidad de Santiago de Compostela

Es un intenso placer poder participar en este libro de homenaje al profesor José Manuel Bermudo a quien estimo y admiro por su profunda y dilatada producción filosófica, especialmente en los ámbitos de la ética y la filosofía política, así como su cordialidad exquisita y su contribución personal a una sociedad más justa e ilustrada.

Me referiré aquí exclusivamente a su obra *Eficacia y Justicia*,¹ por ser la que más se acerca a mi dedicación filosófica. Son muchos los aspectos en los que coincido plenamente con la valoración del profesor Bermudo de los utilitaristas clásicos, especialmente John Stuart Mill, aspectos que reseñaré brevemente, dedicando la mayor parte de mi argumentación a dilucidar los límites del utilitarismo negativo que José Manuel Bermudo considera como utilitarismo moral, y en el que, siguiendo a Popper, establece que es más urgente aliviar el dolor que incrementar la felicidad y el bienestar.²

A pesar de su utilitarismo negativo, el profesor Bermudo no deja de estimar la parte del utilitarismo positivo que enlaza con la justicia, ya que como indica el autor, frente a los que acusan a Mill de no propugnar una justa distribución de la felicidad: «El principio de *la mayor felicidad del mayor número* parece implicar una preferencia por la felicidad reparti-

¹Véase J.M. Bermudo: *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, Horsori, Barcelona, 1992.

²*Ibidem*, pág. 138.

da».³ Considero, en particular, muy acertada su afirmación de que «Nuestra primera reflexión se centra en el hecho de que se hayan infravalorado las muchas aportaciones progresistas al utilitarismo y, en cambio, se hayan resaltado y sobredimensionado sus carencias de forma tan pertinaz que nos hace sospechar que no están alimentadas únicamente por limitaciones hermenéuticas sino también [...] por la conciencia burguesa».⁴ Como expresa Bermudo, las críticas contemporáneas objetan al utilitarismo no tener en cuenta los derechos humanos, las motivaciones altruistas, etc., aunque en rigor la equidad era un tema preferido del utilitarismo clásico, así como el altruismo o la benevolencia.⁵

Efectivamente, la lectura cuidadosa de Mill pone de relieve que las críticas al utilitarismo han sido y son motivadas por un conocimiento superficial de dicho autor, que se declara socialista en su *Autobiografía*.⁶ Por otra parte, en sus *Principios de Economía Política*, diseña un modelo de empresa cooperativa donde no existen ni patrones ni trabajadores, sino que todos participan por igual en la organización del trabajo y comparten las ganancias del esfuerzo en común.⁷ En cuanto a la excelencia personal, la virtud y el autoperfeccionamiento, el *Utilitarismo* y *Sobre la libertad* son obras claves que ponen de manifiesto el sentir de Mill respecto a la realización de lo mejor del ser humano.

Tengo la impresión, tal vez equivocada, de que el profesor Bermudo considera la búsqueda de la felicidad como un objetivo meramente prudencial, coincidiendo en este aspecto con Kant, mientras que la lucha por la eliminación del sufrimiento le parece una aproximación ética, no meramente prudencial, a la política. He de reconocer que la eliminación del sufrimiento se presenta como una tarea más urgente que la de producir un placer propio de seres sensatos y sensibles. Podemos vivir sin gozo, pero el sufrimiento hiere el cuerpo y el espíritu, los aniquila y es la antesala de la muerte. Se podría decir al respecto que el derecho a la vida ocupa un lugar prioritario entre los derechos humanos, pero se trata de una vida de calidad que implica no solo la supervivencia, sino el gozo moderado de lo necesario para una vida hedónica. Necesitamos de los alimentos, la salud, el afecto, el cobijo, el desarrollo de nuestras capacidades, como

³*Ibidem*, pág. 156.

⁴*Ibidem*, pág. 13.

⁵*Ibidem*, pág. 21.

⁶Véase Mill, J. S.: *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 2008, pág. 242.

⁷Cfr. Mill, J. S.: *Principios de economía política*, FCE, México D. F., 1978, págs. 644 y ss.

dirían Sen o Nussbaum, el crecimiento personal, que nos proporcionen no solo una vida digna, sino también dichosa.

El hedonismo universalista abrazado por Mill atiende por igual a la promoción de la alegría, el gozo, la satisfacción íntima, como a la supresión del dolor y el sufrimiento. Solo una moral ascética, como la de Kant, podría posponer el gozo humano a una vida de ultratumba. Pero una ética progresista (tal como Mill la entiende) se esfuerza por dar sentido a la vida expandiendo nuestra capacidad de simpatía (o empatía) de modo que la felicidad de los demás sea percibida como felicidad propia. La originalidad de Mill radica, en mi opinión, en su concepción de una felicidad que podríamos denominar *moral* que hace imprescindible, para disfrutar del gozo, el comprobar que estamos contribuyendo con nuestra conducta al gozo generalizado de toda la humanidad. De este modo la ética se convierte en algo atractivo muy lejos de la compulsión de la Razón Práctica kantiana.

Es cierto que el utilitarismo negativo del profesor Bermudo es más fácilmente conseguible que el hedonismo universalista milliano. Pero la facilidad de conseguir una meta ética no es lo que la constituye en deseable. Autores como James Griffin han insistido en que «*ought implies can*» (que el deber implica el poder) y han optado por preferir los afectos profundos respecto a nuestras personas más allegadas que los afectos, necesariamente más superficiales en su opinión, extendidos a todo el género humano. De esta suerte, Griffin preconiza el «igual respeto» para todo el mundo reservando la «igual consideración» (*equal concern*) solo para los más allegados.⁸ Deseo matizar al respecto que hay algo de razón en este posicionamiento. Los afectos profundos son sin duda deseables, incluso los más deseables, pero hemos de confiar en que el amor profundo a unos cuantos no nos impida extender nuestro amor a todos los demás. Por el contrario, podemos suponer que el amor desinteresado y profundo a unos cuantos actúe como un resorte para ampliar el ámbito de nuestros afectos hasta alcanzar no solo a todos nuestros vecinos y nuestros compatriotas sino, al tiempo, a todos los seres humanos. En mi opinión, el hedonismo universalista no solo se presenta como decididamente ético, sino como el modelo de ética más ambicioso y gratificante. Por lo demás, reducir la propuesta ética de Mill a un utilitarismo negativo me parece inconveniente por más que de este modo se acomode mejor a las demandas de las éticas deontológicas, ya que, desde mi punto

⁸Griffin, J.: *Well-being*, Clarendon Press, Oxford, 1986, págs. 163 y ss.

de vista, el deontologismo no garantiza ni siquiera el cumplimiento de la justicia y la promoción de los derechos humanos.

Es cierto que desde mediados y finales del siglo precedente se ha acusado torpe e injustamente al utilitarismo de no tomar los derechos en serio, a lo que yo contestaría que no son los derechos los que han de ser tomados en serio, sino las personas y el desarrollo de sus capacidades, y esto porque no debemos olvidar que los derechos humanos han de justificarse en la medida en que sean fuente de armonía y desarrollo integral de los humanos, su crecimiento personal y los lazos de amistad y cooperación con los miembros de la humanidad. Dicho de otro modo, las declaraciones de derechos humanos no son herméticas ni definitivas, sino que varían y se desarrollan en la medida que adoptamos nuevas perspectivas sobre la felicidad personal y colectiva. Por supuesto que el concepto de felicidad ha de ser justificado en base a la posición de los jueces competentes que, conocedores de los diversos placeres, nos informan sobre cuáles son los más gratificantes, como mantiene Mill en *El utilitarismo*.⁹ Hay que recordar, como ya he indicado, que el hedonismo que Mill propone es un hedonismo moral solo posible de disfrutar en el caso de seres sensibles y sensatos. No puede bastarnos, como el profesor Bermudo parece proponer, con mitigar el dolor o suprimir el sufrimiento. La vida que disfrutamos no tendría sentido si no fuéramos dichosos en la procura de la excelencia propia y ajena. Y la excelencia entraña el gozo compartido con los restantes seres sintientes. Si el utilitarismo implica la aplicación a la política del criterio moral, este criterio moral, en mi opinión, ha de ser el propio del utilitarismo, no solo negativo, sino al tiempo positivo. Hay que eliminar la enfermedad, y a la vez mejorar la salud, sofocar las lágrimas y extender las sonrisas, suprimir el dolor e incrementar el bienestar total, es decir, el bienestar psíquico y físico. Hay que desterrar las pasiones malignas: el odio, la indiferencia, el ánimo de utilizar a los demás como simples medios y fortalecer esa extraña pasión llamada ética que busca complacernos en la hechura de un mundo feliz, como tantos filósofos, además de Mill, han deseado.

Menospreciar la búsqueda de la felicidad propia y ajena como la meta ética es pasar por alto las gracias y beneficios de toda índole que se derivan de la conjunción del utilitarismo negativo y positivo. La búsqueda de la felicidad propia y ajena (entendida la felicidad como el bienestar anímico y corporal) es lo que fundamenta el desarrollo de la justicia y

⁹Cfr. Mill, J. S.: *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 2014, págs. 56-57.

sirve de justificación de la declaración de derechos humanos, así como lo que nos anima a la mejora de la calidad de vida de todos los seres sintientes, tan tenidos en cuenta por el utilitarismo clásico.

No puedo menos que oponerme a los múltiples seguidores de Kant, que no quieren aceptar que la ética nos conceda el derecho a ser felices, sino que nos imponga tan solo el deber de hacernos merecedores de la felicidad a disfrutar en otra vida. Como muestra de una posición kantiana, recomiendo la lectura de la obra de mi colega, la profesora Adela Cortina, con la que mantengo amistosas discrepancias, titulada *Ética sin moral*.¹⁰ En esta obra, se afirma, entre otras muchas críticas al hedonismo, lo siguiente: «del hecho de que los seres humanos aspiren al placer no se sigue que tengan derecho a él, ni que los demás tengan el deber de proporcionárselo»,¹¹ mientras que un poco antes también se había dicho: «y es que el deseo de placer, como móvil de la conducta, no lleva a la benevolencia más allá del propio clan, de la propia corporación, de la mafia de los amigos».¹²

El utilitarismo de Mill, sin embargo, entraña el supuesto (ya mantenido por Platón e incluso por Epicuro) de que el ser humano justo es el ser humano feliz y el ser humano feliz es el ser humano justo. Para Mill, en efecto: «En un constante estado de progreso del espíritu humano se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en cada individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que cuando es perfecto hará que no se piense en, ni se desee, ninguna condición que beneficie a un individuo particularmente, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás».¹³ Como el profesor Bermudo no duda en reconocer, Mill no alienta la persecución de los placeres más burdos, sino la de aquellos que considera superiores. Y ello no se debe a la prevalencia de un utilitarismo negativo que, en el caso del nazi recalcitrante, indicara que lo prioritario es suprimir el dolor de los perseguidos por los ideales totalitarios de los nazis. Tengo la impresión, tal vez equivocada, de que el profesor Bermudo toma el utilitarismo negativo como un utilitarismo ilustrado. Por ello, considero debatible su afirmación relativa a la utilización del utilitarismo milliano al caso de imposición del régimen nazi. Es cierto que, de alguna manera, incorpora el principio de imparcialidad que resulta compatible con el utilitarismo positivo, de ahí

¹⁰Véase Cortina, A.: *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2007.

¹¹*Ibidem*, pág. 92.

¹²*Ibidem*, pág. 91.

¹³*El utilitarismo, op. cit.*, págs. 90-91.

que indique con clarividencia: «Satisfacer deseos no es una norma para la ciudad feliz. Es si acaso para una comunidad de cerdos satisfechos, pero no para la mejor ciudad posible, en la que caben los Sócrates insatisfechos [...]».¹⁴

No obstante, disiento de la observación del profesor Bermudo de que esta repuesta es más bien evasiva: «Una respuesta más consistente –afirma mi muy admirado colega y amigo– podría darse desde el utilitarismo negativo. Desde este la obligación no pasa por hacer al nazi feliz, sino por dotar de seguridad contra la vejación del judío»¹⁵. En mi opinión, sin embargo, para sentir como moralmente repugnante la vejación del judío, es preciso contar con la *sympatheia* (empatía o simpatía) que nos haga sentir con él y ponernos en su propia piel, lo cual es parte consustancial del utilitarismo positivo, o, mejor dicho, del utilitarismo a la vez positivo y negativo, al que podríamos denominar utilitarismo total.

Para explicar mi posición permítaseme citar con cierta extensión un párrafo de mi trabajo *Manifiesto hedonista*,¹⁶ una obra relativamente temprana, pero que considero mi más importante aportación a la defensa del hedonismo. Allí proclamo con la pasión propia del utilitarismo ilustrado: «Como hedonista consecuente sé que la justicia y la igualdad, como la sabiduría y la amistad, solo tienen sentido, y por supuesto que lo tienen, como factores que faciliten las relaciones agradables entre los humanos. Si un mundo “heroico” de señores avasalladores fuera más hermoso y nos produjese mayores placeres nos apresuraríamos a crearlo [...] [Pero n]unca podríamos ser “señores” porque la sombra de nuestros esclavos ensombrecería nuestra existencia. Nunca podríamos constituirnos en “siervos” porque nuestra existencia negada por la mirada superior nos empujaría [...] Quizás somos hedonistas porque nos sentimos con y en los otros».¹⁷

Admito que puede haber gran parte de utopía en mi defensa del hedonismo consecuente o total, pero nadie ha demostrado que las otras diversas concepciones éticas no sean sueños humanos que a veces cambian la conducta y los sentimientos de quienes nos llamamos “rationales”. Pero las utopías serían impensables, y ni se soñarían ni cumplirían jamás, si no se diera el caso de que son tan necesarias como el alimento ya que,

¹⁴*Eficacia y justicia, op. cit.*, pág. 223.

¹⁵*Ibidem*, pág. 222.

¹⁶Véase Guisán, E.: *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Barcelona, 1990.

¹⁷*Ibidem*, págs. 68-69.

como muy bien declarara Spinoza, «sin la ayuda mutua los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente».¹⁸

Mi conocimiento del profesor Bermudo y de su aportación al utilitarismo se debe a una feliz casualidad. Hace ya muchos años tuve la suerte de toparme con un artículo suyo, en una revista divulgativa, donde se exponía a Mill como un autor ilustrado y progresista, lo que me llenó de satisfacción, ya que en aquella época eran escasos (en el mundo de habla hispana) los intentos de comprensión auténticos del autor de *El utilitarismo*, predominando las críticas superficiales y las caricaturas de su doctrina. Más me sorprendió y agradó *Eficacia y justicia*, que constituye una importante aportación a la comprensión del utilitarismo clásico, el cual, especialmente en la obra de Mill, proporciona una aportación valiente a las éticas de progreso y la ilustración.

Si acaso, echo en falta en la obra que comento del profesor Bermudo una crítica más severa al deontologismo, ya que considero que el utilitarismo supera con creces al kantismo a la hora de delinear una ética a la altura humana. En mi breve trabajo, *Una ética de la libertad y solidaridad: John Stuart Mill*,¹⁹ explico la superioridad de la ética milliana respecto a la de Kant en lo que se refiere a la libertad y la solidaridad, especialmente en el tratamiento de las clases menos privilegiadas y las mujeres.

Antes de concluir mi pequeño, pero caluroso homenaje al profesor Bermudo, quisiera utilizar algunas citas, como la de Ferrater Mora, que servirán para reivindicar una ética progresista del gozo. En su obra *De la materia a la razón*, afirma el autor barcelonés: «Si algo se ejecuta graciosamente, si se sirve graciosamente un estilo de vida, la acción y el modo de vida son graciosos por partida doble [...] a menos que seamos masoquistas [...] consideraremos que la pena no vale la pena».²⁰ Si a la aportación del profesor Bermudo y del muy querido y recordado Ferrater Mora, añadimos la búsqueda de la perfección, como ideal utilitarista, nos encontraremos en el camino apetecido para lograr no solo la paz perpetua sino la alegría perpetua. Como indico en mi *Introducción a la ética*, que fue un generoso encargo del profesor Bermudo: «El perfeccionismo de Mill probablemente no pueda ser admitido por quienes rechazan todo *metron* que vaya más allá de las preferencias subjetivas y su optimiza-

¹⁸Spinoza, B.: *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, pág. 92.

¹⁹Véase Guisán, E.: *Una ética de la libertad y la solidaridad: John Stuart Mill*, Anthropos, Barcelona, 2008.

²⁰Ferrater i Mora, J.: *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979, págs. 61-62.

ción. Mill, sin embargo, discípulo de Sócrates y Platón, no menos que de Bentham, creyó firmemente en la diferencia cualitativa de los placeres y las vidas y eligió como única libertad la de llegar a hacer de nuestra vida una obra de arte».²¹

Digamos, para terminar, que Mill fue todo lo liberal que puede considerarse deseable respecto a las cuestiones secundarias de la vida... pero en relación con las cuestiones verdaderamente cruciales, como el desarrollo intelectual, el cultivo de la benevolencia, la ampliación de la empatía y la solidaridad, fue tan perfeccionista como cualquier ser humano sabio y generoso pudiera desear.

Para finalizar, quisiera expresar una vez más mi agradecimiento a José Manuel Bermudo por ser quien es, y por su ejemplar empeño en conjugar la política con el criterio ético, así como su apelación a la responsabilidad individual en la configuración de las instituciones que garanticen la justicia y la ilustración.

²¹Guisán, E.: *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1995, pág. 173.

El nuevo y el viejo imperialismo liberal

José María Hernández
Universidad Nacional de Educación a Distancia

De un tiempo a esta parte, el imperialismo ha vuelto a captar nuestra atención y todos sabemos el porqué. Este renacido interés por el imperialismo en cuanto ideología tiene mucho que ver con los retos que afrontan hoy muchas democracias occidentales tras los atentados contra las torres del WTC en Nueva York. También tiene que ver con las tradicionales ambigüedades de la política exterior norteamericana. La doctrina oficial es que Estados Unidos no es un imperio, en el sentido clásico de la expresión, es decir, no ejerce el dominio basado en la ocupación que caracterizó la época de los grandes imperios europeos. Sin embargo, Estados Unidos viene actuando como un imperio desde los tiempos de la doctrina Monroe (1823), que ya entonces se presentó a la opinión pública como una defensa de los procesos de independencia de las repúblicas latinoamericanas frente a las posibles agresiones de las monarquías europeas. La doctrina Monroe se hizo acompañar enseguida de la idea del *destino manifiesto* que planteaba el derecho al desarrollo del gran experimento de la libertad en el continente americano. Woodrow Wilson, vigésimo octavo presidente de los Estados Unidos de América durante el período de la Primera Guerra Mundial e impulsor de la Sociedad de Naciones, elevó la idea del ámbito regional al internacional y propuso hacer del mundo un lugar más seguro para la democracia. Como sabemos, la política de Estados Unidos en defensa de las libertades durante los años que siguieron a las dos guerras mundiales, especialmente en Latinoamérica, donde apoyó a los regímenes militares que suprimían estas mismas libertades, hizo que no pocos señalaran una clara contradicción entre las palabras y los hechos, la paradoja de una política que servía para hacer lo contrario de lo que proclamaba.

Ahora, tras el estrepitoso fracaso de las teorías de la modernización, características de los años de la Guerra Fría, lo ocurrido primero en la última década del siglo XX, con el desmoronamiento de la Unión Soviética y la Primera Guerra del Golfo, para continuar después con el genocidio en Ruanda y las guerras en la antigua Yugoslavia, asistimos al inesperado retorno de una de las formas más antiguas de plantearse la pregunta acerca de cómo deben promoverse los fines morales en la esfera internacional. Los partidarios del nuevo imperialismo liberal parten de la visión de Estados Unidos como la única potencia capaz de garantizar las libertades y los derechos humanos en el mundo gracias a la presencia de sus ejércitos por todo el planeta. Nada que ver con la Rusia de Putin, nos dicen, la heredera del antiguo imperio soviético, que en dos guerras ha logrado exterminar a casi una cuarta parte de la población chechena, la anexión de Crimea y el desmembramiento de la vecina Ucrania.

Por otro lado, la tendencia a replantearse esta misma pregunta se agudiza con los problemas derivados del terrorismo islámico: el brutal asesinato del cineasta Theo Van Gogh en Ámsterdam, los trenes reventados de Atocha, los atentados en el metro de Londres y el dantesco panorama de explosiones y ejecuciones en Estambul, Jerusalén, Bali, Irak, Egipto, Jordania, Libia y Siria, hasta culminar en los asesinatos de los miembros del semanario parisino *Charlie Hebdo* o de los turistas en Túnez han dado sobrados argumentos a los partidarios del nuevo imperialismo liberal a la hora de insistir en que estamos asistiendo a la emergencia de una guerra civil global, con amplias zonas del planeta en manos de sátrapas que en unos casos no dudan en disparar contra sus propios civiles, como ocurrió en el transcurso de la llamada *primavera árabe*, y en otros casos, como en Corea del Norte o Pakistán, cuentan con un arsenal nuclear en sus manos tan amenazador como el que desearían tener los líderes de estados algo más grandes, como Irán, sin ir más lejos.

Con todo, el principal problema al que se enfrentan hoy escritores como el escocés Niall Ferguson,¹ el canadiense Michael Ignatieff² o el francés Bernard Henri-Lévy³ no es la «desterritorialización» del Islam, en expresión de Olivier Roy,⁴ o el fracaso de los esfuerzos realizados hasta la fecha por rehabilitar las doctrinas del buen gobierno mundial, empe-

¹Ferguson, N.: *Colossus*, Londres, 2004. (Hay traducción castellana en Editorial Debate).

²Ignatieff, N.: "The Burden", *New York Times Magazine*, 5 de enero de 2003.

³Henri-Lévy, B.: *Réflexions sur la guerre, le mal et la fin de l'histoire*, París, 2001. (Hay traducción en Ediciones B).

⁴Roy, O.: *L'Islam mondialisé*, París, 2002.

zando con Francis Fukuyama⁵ y su intento de reformular la teoría de la modernización en términos neo-hegelianos, sino que el verdadero problema, como ellos mismos reconocen, está en la incapacidad de Estados Unidos, la última gran potencia militar sobre la Tierra, para asumir su propia condición de imperio. Y no les falta razón.

La mayoría de los liberales norteamericanos, aquellos que siguen la doctrina anti-imperialista de los firmantes de la Declaración de Independencia de 1776, se sienten inclinados hacia el “derecho de los pueblos” a formar sus propios estados (en realidad una invención de Wilson),⁶ sin dejar por ello de señalar las oscuras y procelosas aguas sobre las que navegan los movimientos nacionalistas. De hecho, algunos de los filósofos políticos más representativos de las últimas décadas –como John Rawls⁷– han preferido hablar del “derecho de los pueblos” (*Law of Peoples*) en lugar del “derecho de las naciones” (*Law of Nations*) o “derecho internacional” (*International Law*). Digamos que estos liberales se ven atraídos por el romanticismo, con algún que otro destello anarquista, a la hora exportar las instituciones representativas de la democracia, las garantías judiciales, los derechos de autogobierno y, por supuesto, las libertades básicas de conciencia y expresión por todo el mundo. Casi todos dirán que hay que saber adaptar las formas democráticas a los rasgos culturales de cada país y respetar a las minorías y grupos religiosos que no suponen ninguna amenaza para la paz y la construcción del estado liberal y democrático.⁸

Sin duda, esta doctrina surge de la filosofía de la revolución norteamericana, pero también de la crítica liberal y socialdemócrata al imperialismo que alcanzó su cenit en las últimas décadas del siglo XIX y que no desapareció –a pesar de los empeños de Wilson– hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Esta crítica al imperialismo encontró su primera y más conocida expresión en la obra de John Atkinson Hobson, que hizo inseparables en su *Imperialism, A Study* (1902) las ideas de imperialismo y expansión económica, aunque también aquí, como explicaba Hobson, «para el consumo de las masas se puso en circulación doctrinas que hablaban del destino nacional y la misión civilizadora, que eran con-

⁵Fukuyama, F.: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992. (Hay traducción en Editorial Planeta).

⁶Ambrosius, L. E.: *Woodrow Wilson and the American Diplomatic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

⁷Rawls, J.: *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999. (Hay traducción en Editorial Paidós).

⁸Rosenblum, N. L.: *Another Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1987.

tradictorias en el fondo, pero que se complementaban a efectos de ganar el apoyo del pueblo para el imperialismo».⁹

La obra de Hobson ha llegado hasta nosotros como la clásica descripción anti-capitalista de las guerras imperiales, a menudo innecesarias, en las que se ven envueltas las democráticas liberales para defender los intereses de las oligarquías. La tesis de Hobson sobre la naturaleza del imperialismo es fundamentalmente económica, pues vincula la lógica imperial a la búsqueda de una inversión más lucrativa para los excedentes de ahorro del capital, en lugar de dedicarlos a la expansión del consumo interno, algo que contribuiría a mejorar las condiciones de vida de los trabajadores de las democracias liberales en lugar de arruinar las condiciones del estado social. El imperialismo, según Hobson, conduce al uso del aparato militar para proteger estas inversiones de capital privado en el extranjero. Como es sabido, Lenin no tuvo inconveniente en admitir que el libro de Hobson, aunque escrito por un “burgués”, ofrecía una descripción muy buena y completa del fenómeno del imperialismo. Este enfoque ha sido claramente relegado, no obstante, a un segundo plano en la obra de Michael Hardt y Antonio Negri, más centrada en redefinir la realidad del *Imperio* desde los nuevos parámetros introducidos por la globalización, circunstancia que, según ellos, en lugar de consolidar la alianza con el capitalismo, como pensaba Hobson, llevaría de facto a su propia disolución.¹⁰

El *Estudio* de Hobson tiene sus limitaciones. Pero, a pesar de su enfoque excesivamente económico, como amigo y compañero generacional de liberales y socialdemócratas de la talla de Sidney y Beatrice Webb, John Hammond, Graham Wallas y Bernard Shaw (el mundo en el que nació y se educó John Maynard Keynes),¹¹ Hobson no dejó de señalar la importancia de los factores morales y políticos en su análisis. A él no solo le preocupaba mostrar la «capacidad que tiene el hombre de engañarse respecto al valor y la fuerza de los móviles de sus acciones»;¹² el motor económico del imperialismo, tal y como él lo concibe, no impide a los hombres juzgar su destino, de la misma manera que tampoco les im-

⁹Hobson, J. A.: *Estudio del imperialismo*, Alianza, Madrid, 1981, p. 33 (excelente traducción de Jesús Fomperosa a partir de la tercera y definitiva edición inglesa de 1938, aunque sin la Introducción de Hobson a esta edición).

¹⁰Hardt, M. y A. Negri: *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000. (Hay traducción en Editorial Paidós).

¹¹Clarke, P.: *Liberals and Social Democrats*, Cambridge University Press, Nueva York, 1978.

¹²Hobson, J. A.: *op. cit.*, pág. 192.

pide evaluar la conducta de los individuos y grupos en función de las razones morales, superiores y anteriores a las razones económicas.

El imperialismo en tanto que lenguaje político que acompañó la expansión de las grandes potencias europeas en el mundo durante siglos constituye uno de los episodios más complejos e interesantes de nuestro pasado intelectual, un episodio centrado en las ideas de humanidad, cosmopolitismo, desarrollo y buen gobierno, ideas que deben ser consideradas primero desde un punto de vista histórico, pues cumple recordar aquí que ha existido una enorme variedad de prácticas y formas de gobierno imperial asociadas a estos conceptos, y después desde un punto de vista crítico, para indagar por qué tras el repetido fracaso sobre el terreno de nuestros más nobles ideales morales parece que volvemos siempre al mismo punto de partida.¹³

El propio Hobson, a pesar de su crítica a los “verdaderos motivos” del imperialismo que se alimenta de “palabras enmascaradas”, de esa “fraseología inventada” y “adaptada a los intereses del que habla” (*hinterland*, esfera de influencia, ocupación y autonomía efectivas, rectificación de fronteras, misión civilizadora, etc.), no duda en trazar una línea entre el imperialismo que vive en la «mentalidad de una nación que se ha acostumbrado a este engaño y se ha vuelto incapaz de autocrítica» y el imperialismo entendido como el proyecto universal de una federación de «Estados libres, autogobernados, que mantienen relaciones industriales, estrechas y cada vez más importantes [...] [donde] prevalecen la libertad personal y racial y la justicia». Es este fin moral, «que supone una cierta “cortesía entre las naciones” y un cierto sentido del “deber” y del “derecho” en sus relaciones», el único que puede justificar «el que las naciones occidentales recurran a medios coactivos de gobierno para el control y la enseñanza de técnicas y cultura política a los pueblos que habitan en zonas tropicales y a las demás razas llamadas *inferiores*».¹⁴

Hobson no pudo escapar a la conclusión típicamente liberal de que «todo acto de “imperialismo” consistente en la intervención por la fuerza en la vida de otros pueblos solo puede justificarse si se demuestra que contribuye a la *civilización del mundo*». Los gobiernos legalmente constituidos de las potencias civilizadas, nos dice, no pueden dejar esta intervención en manos privadas: «la intervención en el gobierno de una “raza

¹³Véase, Pagden, A.: *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*, Yale University Press, New Haven, 1995. (Hay traducción en Editorial Península).

¹⁴*Ibid.*, págs. 199, 203 y 216.

inferior” debe ir dirigida, primariamente, a promover la seguridad y el progreso de la civilización mundial, y no a servir los intereses particulares de la nación que comete la injerencia». «No tiene por qué parecer cinismo», continúa, «el que desconfiemos grandemente de este enorme interés que todos los países parecen tener en cargar con la responsabilidad de los demás [...] [pero] mientras no exista un consejo internacional genuino que encargue a una determinada nación civilizada la tarea y el deber de educar a una “raza inferior”, el reclamar esa labor es un descarado acto de autoafirmación».¹⁵

La crítica de Hobson al imperialismo se encuadra, pues, entre el entusiasmo característico del imperialismo liberal del siglo XIX, que implica la creencia en que la intervención humanitaria es una obligación moral de todas las naciones civilizadas, y el escepticismo anti-imperialista del siglo XVIII, que desconfía de las apelaciones a la libertad que se convierten en excusa para la exportación de la tiranía. «Los gobiernos libres», escribía David Hume en su ensayo sobre *La política como ciencia*, «han sido por lo común los más felices para aquellos que participan de sus libertades; con todo, son los más ruinosos y opresivos para sus provincias».¹⁶ Edmund Burke hizo de esta observación la piedra de toque de su crítica al Imperio Británico y Adam Smith concluyó su obra principal, *La riqueza de las naciones*, con unas palabras de advertencia frente a los delirios de grandeza del imperialismo y la recomendación de que en el futuro los políticos ajustasen «sus ideas y sus planes a la mediocridad real de sus propias circunstancias».¹⁷

Como he dicho antes, los liberales norteamericanos están por lo general más cerca de quienes escribieron como Thomas Jefferson, John Adams y Benjamin Franklin contra los abusos a las “colonias” que de sus más inmediatos predecesores liberales en el siglo XIX. Por eso, los conservadores de la era post 11-S se han visto obligados a importar sus argumentos de un liberalismo extraño.¹⁸ Un liberalismo que se presenta

¹⁵ *Ibid*, págs.220, 221 y 225.

¹⁶ Hume, D.: That Politics may be reduced to a Science, en *Essays. Moral, Political, and Literary*, ed. E. Miller, Liberty Fund, Indianapolis (Ind.), 1985, págs. 18 y 19. (Hay traducción en Editorial Tecnos).

¹⁷ Smith, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. E. Cannan, 2 vols., Methuen, Londres, 1904. (Hay traducción en Editorial Oikos-Tau).

¹⁸ Mallaby, S.: The Reluctant Imperialist: Terrorism, Failed States, and the Case for American Empire, *Foreign Affairs*, 81, marzo-abril 2002.

como «la fe de una nación»,¹⁹ como diría Lord Curzon, gobernador general y virrey de la India en 1898. El problema es que esa fe debe sustentarse en un marco filosófico que ha desaparecido por completo. Los liberales del siglo XIX trataban de educar a los individuos conforme a un esquema racional de la evolución humana, pero como ha puesto de manifiesto la crítica postmoderna, postcolonial y postliberal de los últimos años, esa fe en lo que es común a todos no sirvió precisamente para suprimir las barreras entre los seres humanos sino más bien para aumentarlas, estableciendo un cierto tipo familiar (civilizado o bárbaro, ciudadano o extranjero, oriental u occidental) desde el cual uno juzga al otro y procura reformarlo.

Esta es la fe liberal de James Mill, quien en su *Historia de la India Británica* (1817), tras constatar la ausencia de una sociedad civil capaz de asumir las funciones de autogobierno, concluía que Gran Bretaña, como nación civilizada y más evolucionada, tenía el deber de imponerles su gobierno aun cuando significase una pesada carga para la metrópoli;²⁰ y era también la fe de su hijo, quien en su famoso ensayo *Sobre la libertad* (1859) seguía los pasos de su padre, como tantos otros en su generación, al afirmar que si bien, según él mismo había señalado en su ensayo sobre Bentham, una sociedad civil ha de seguir su propio curso para convertirse en una sociedad de individuos autónomos e independientes, «[el] despotismo es un modo legítimo de gobierno, cuando los gobernados están todavía por civilizar, siempre que el fin propuesto sea su progreso y que los medios se justifiquen al atender realmente este fin».²¹

Un siglo después, como lo ha señalado el filósofo británico John Gray, el liberalismo como perspectiva filosófica está muerto. En cierto modo, esta muerte tiene mucho que ver con lo ocurrido en el terreno de las ideas en los últimos años. Los liberales huyen ahora de la filosofía para refugiarse en la cultura. Atrás quedan las preocupaciones del más joven de los Mill por acomodar las idea de individuo y bienestar, con su síntesis entre las filosofías de Jeremy Bentham y Samuel Colerige, o su visión del intelectual como el nuevo sujeto de la historia, el encargado de

¹⁹Mehta U. S.: *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago University Press, Chicago, 1999, pág. 5.

²⁰Mill, J.: *The History of British India*, ed. H. H. Wilson, 6 vols. London, 1858 (reimp. New York, 1968). Ver, Pitts, J.: *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton, 2005, págs.123-160.

²¹Mill, J. S.: *Selected Writings*, ed. M. Cowling, Nueva York, 1968, pág. 130. (Hay traducción en Alianza Editorial).

proporcionar la nueva hegemonía cultural en una era post-cristiana. «El único aspecto del liberalismo que sigue estando vivo para nosotros», dice Gray, «es la concepción y la realidad histórica de la sociedad civil que nos ha sido legada».²² Nuestro compromiso actual con el liberalismo no descansa en una concepción de la naturaleza del hombre como un ser perfectible sino en el deseo de seguir viviendo en una cultura de la libertad. La única razón que tenemos para preferir una forma en particular de organización política en vez de otra es ese compromiso con nuestra propia cultura de la sociedad civil. «En otras palabras», concluye Gray, «existe un argumento histórico a favor del liberalismo que sostiene que una sociedad civil constituye el único tipo de sociedad a través del cual una civilización moderna puede reproducirse a sí misma».²³ De ahí que escritores del siglo XVIII como Hume o Burke estén más cerca de post-liberales como Rorty, para quien «la solidaridad tiene que construirse a partir de pequeños retales», prejuicios, sentimientos y experiencias compartidas a través de la conversación, «en lugar de tratar de encontrarla, aguardando por nosotros, en la forma de un proto-lenguaje humano que todos reconocemos al oírlo»;²⁴ como también lo están de esa otra idea que hemos visto antes en Adam Smith, según la cual los políticos deben tener la prudencia de no embarcarse en la realización de grandes sueños imperiales que se convierten luego en grandes pesadillas.

La novedad es que el imperialismo liberal también ha hecho su propio tránsito de la filosofía a la cultura. El “nuevo” imperialismo liberal no se presenta como la fe de una nación sino como un instinto global de supervivencia. Ha renunciado a la filosofía de la historia que busca la unidad del mundo, porque esta unidad la impone ahora la globalización, así como las razones para su supervivencia. Los nuevos imperialistas liberales reconstruyen su posición sobre esta inversión de la relación tradicional entre moralidad e imperio.

El paso puede verse con claridad en el libro escrito por el diplomático británico Robert Cooper, *The breaking of nations* (2003), donde se dibuja un nuevo escenario mundial caracterizado, en primer lugar, por unos estados post-modernos que quieren dejar de pensar en términos de fuerza militar y hacerlo en términos de transparencia e interdependen-

²²Gray, J.: *Post-liberalism*, Routledge, London, 1993, pág. 287.

²³*Ibid.*, pág. 288.

²⁴Rorty, R.: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, págs. 190 y 191. Hay traducción en Editorial Paidós).

cia²⁵. En segundo lugar, estarían los estados que siguen viviendo en un mundo moderno, dice Cooper, los que siguen comportándose como tradicionales estados soberanos. En este grupo estarían no solo las grandes potencias y los emergentes (EE.UU, Rusia, China, India, Brasil, etc.), sino también muchos pequeños estados como Israel, Pakistán, Irán, Arabia Saudita, etc. Finalmente, en tercer lugar, están los estados que viven en un mundo pre-moderno, un mundo en el que el estado ha fracasado y se vive una guerra hobbesiana de todos contra todos. Somalia, Afganistán, Haití, Sierra Leona, y, ahora, Irak, Libia, Siria y algunas áreas de la antigua Unión Soviética son claras candidatas. En el África subsahariana, dice Cooper, casi todos los países están en claro riesgo de caer en esta categoría. El caos es la norma, y donde existe un gobierno, a veces se parece más a una banda de mafiosos que a un gobierno representativo de los intereses ciudadanos.

La conclusión a la que llega Cooper es que es preciso aprender a utilizar una doble vara de medir. Entre nosotros podemos funcionar como estados civilizados, pero cuando tratamos con otros necesitamos métodos más contundentes. Europa ha caído en la tentación de apartar de su vista estos métodos, propios del estado moderno, lo cual representa uno de los mayores peligros para el nuevo orden mundial. Como vemos, el viejo marco filosófico del imperialismo liberal del siglo XIX ha desaparecido, pero la distinción entre estados más o menos “civilizados” o “modernizados” y los estados “fallidos” se mantiene.²⁶ Aunque, en este caso, el mundo no se confíe a los más desarrollados, los estados post-modernos, sino a quienes pueden garantizar la libertad aunque sea haciendo uso de la fuerza y el engaño, como recomendaba Nicolás Maquiavelo.

Estas reflexiones sirvieron de base al famoso ensayo que Robert Kagan escribió desde Bruselas, *Of Paradise and Power* (2003), tratando de explicar una buena parte de las tensiones transatlánticas de los primeros

²⁵Cooper, R.: *The Breaking of Nations. Order and Chaos in the Twenty-First Century*, Atlantic Books, London, 2003. Los contenidos del libro aparecieron primero como resultado de un trabajo encargado por la fundación “Demos”, en Cooper, R.: *The Post-modern State and the World Order*, Demos, London, 1996. Véase también el ensayo del mismo autor, The New Liberal Imperialism, en *The Guardian*, domingo 7 de abril de 2002.

²⁶Fukuyama, F.: *State-Bulding. Governance and World Order in the Twenty-First Century*, Cornell University Press, Nueva York, 2004 (Hay traducción en Ediciones B). Una interesante lectura de las teorías de la modernización como reformulación de las viejas ideologías del imperio y el *destino manifiesto* puede encontrarse en Latham, M.: *Modernization as Ideology: American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era*, University of North Carolina Press, Durham (N.C), 2000.

años del siglo XXI. Desde la primera página, Kagan insiste en que el desencuentro entre Estados Unidos y Europa es de carácter “emocional”. Europa es kantiana, dice, porque «comienza a alejarse del poder [...] al tiempo que se adentra en un paraíso poshistórico de paz y relativa prosperidad», mientras que Estados Unidos continúa «ejerciendo su poder en un mundo anárquico y hobbesiano [...] donde la verdadera seguridad, la defensa y el fomento de un orden liberal siguen dependiendo de la posesión y el uso del poderío militar»²⁷. Kagan ha escrito un nuevo ensayo, diez años después, para responder a aquellos que vaticinan un declive de Estados Unidos. Europa sigue siendo el mejor lugar para vivir. Pero este paraíso, insiste, está sostenido por el poder americano. En realidad, «el actual orden mundial –caracterizado por un número sin precedente de naciones democráticas, la mayor prosperidad global conocida hasta ahora, aun con la crisis, y el más largo período de paz entre las grandes potencias– refleja los principios y preferencias de Estados Unidos, un orden que ha sido creado por Estados Unidos y es sostenido por su poder».²⁸

Según Kagan, lo que los europeos no parecen entender es que si este poder decrece, desaparecerá el mundo de las democracias. Este desencuentro pone de manifiesto muchas cosas; pero, de todas ellas, quizá la más evidente no es la necesidad que tiene el liberalismo de abandonar su pasado filosófico, como ha dicho Gray, a no ser que se haga con la intención de dotarse de una perspectiva filosófica (como la desarrollada en su momento por algunos filósofos ilustrados) que no trate de juzgar la evolución de las sociedades –una realidad en continua transformación–, a partir de un esquema externo, arbitrario. Lo que necesitamos es una filosofía que sirva para entender mejor cómo las prácticas e instituciones políticas cambian y por qué deben seguir haciéndolo. Desde sus primeros trabajos sobre Marx y el marxismo a los más recientes sobre la filosofía política, pasando por sus brillantes estudios sobre los clásicos del Renacimiento a la Ilustración, José Manuel Bermudo ha sido para muchos de nosotros un claro referente de esta forma de entender la filosofía.

²⁷Kagan, R.: *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Knopf, Nueva York. 2003, pág.5. (Hay traducción en Editorial Taurus).

²⁸Kagan, R.: “Not Fade Away: Against the Myth of American Decline”, *The New Republic*, 17 de enero de 2012.

A escala humana

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

Introducción

La moral exige unas condiciones sociales (libertad política, independencia económica) y unas condiciones humanas (educación, conocimientos, hábitos) de posibilidad. La moralidad exigible, por tanto, debe diseñarse en esos límites: debe tener escala humana.¹

La razón práctica se encuentra hoy ante tantos desafíos que, su sola enumeración, hace dudar sobre la fuerza de los argumentos para dar forma a actuaciones que estén a la altura de las necesidades y del momento. Quienes se apoyan en razones para la acción han de medirse con otras fuerzas o con agentes y sistemas que operan con sus propias reglas, tanto a escala local como global. En estos últimos años, las dinámicas económica, social y política han demostrado con creces hasta dónde puede llegar la complejidad y, ante todo, su fuerza para cercenar libertades, esferas de igualdad y esfuerzos por poner en pie alguna forma de tolerancia y solidaridad. Desde hace años, las críticas de José Manuel Bermudo² han llamado la atención sobre este proceso de crisis, señalando los riesgos de una razón debilitada, desde fuera y desde dentro. Al fin, la renuncia a la racionalidad solo puede llevar a crisis y a formas banales de cultura, tal como ha sucedido. No se trata tan solo o principalmente de una cuestión teórica —que lo es—, sino de atender a consecuencias prácticas no desea-

¹Bermudo, J.M.: *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, Horsori, Barcelona, 1992, p. 28.

²Retos de la razón política: tolerancia, pluralismo, banalidad, en Bermudo, J.M., Lavado, M. (eds.): *Retos de la razón práctica*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002, pp. 45-46.

bles. Por eso, este autor defiende una idea de moral que tenga muy presentes las condiciones sociales, económicas y culturales. ¿Cómo llevar el compromiso moral hacia otros ámbitos? ¿Cuál ha de ser la medida para la moralidad?

La “escala humana” marcaría los límites, ya que cualquier avance de la libertad, la igualdad, la justicia y la tolerancia –los principios modernos, en general– tendrá efectos contradictorios o nulos de no contar con los agentes y sus condiciones de vida. Las preguntas por los contenidos, dónde, cómo, cuándo y, sobre todo, de quién y para quién son, pues, fundamentales. Para articular estas cuestiones en términos de filosofía ¿habría que elegir entre la justicia o la eficacia? ¿Es preferible el modelo de Kant o el de Mill? José M. Bermudo se ha inclinado, primero, por bases más políticas que epistemológicas para la moral y, en segundo lugar, por una teoría utilitarista³ Al mismo tiempo, siempre ha mantenido que el análisis y los argumentos rigurosos son necesarios, ahora más que nunca, y que la herencia del utilitarismo puede ser interpretada de nuevo, a partir de aportaciones más recientes, neoutilitaristas, consecuencialistas o de teorías de la justicia. ¿Por qué elegir ente eficacia y justicia? Como se trata también o antes que nada de cuestiones prácticas, en las páginas siguientes se vuelve sobre un aspecto aun no superado desde el utilitarismo clásico, porque tampoco ha sido rebasado un límite interno en la “escala humana”. Hoy como ayer, la línea de género no solo divide y clasifica a los agentes –un mundo escindido para mujeres y hombres–, sino que, además, impone sentidos y tiempos distintos para el ejercicio efectivo de la libertad, la igualdad y la tolerancia.

Libertad

[...] los derechos nacieron como reivindicaciones de los individuos frente a otros individuos y frente al poder institucionalizado. Por tanto, su aparición implicaba la existencia de un orden político social y económico en el que a la sociedad civil le era tan intrínseca y determinante la “enemistad” (desigualdad, opresión, injusticia) como la exterioridad del Estado⁴

³«El utilitarismo, en todo caso, ha sido la teoría moral más sensible a la política, cosa que reconocen incluso sus más fervientes críticos [...]», *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, *op. cit.*, p. 233.

⁴¿Democracia o respeto? Reflexiones heterodoxas sobre bioética, en López de la Vieja, M.T. (ed.): *Ensayos sobre bioética*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p.110.

El ejercicio de las libertades necesita de determinadas condiciones y de garantías. La idea moderna de sujetos libres e iguales está asociada a la conquista de derechos que, tras el pacto social, son reconocidos y han de ser protegidos por el Estado. Por tanto, la libertad se ejercerá en un marco de relaciones sociales y económicas, con leyes y en el interior de una comunidad política; lo mismo cabe decir de la igualdad y la justicia.⁵ Los derechos individuales a proteger se convierten entonces en obligaciones, a garantizar por parte de los Estados; ahora bien, lo cierto es que tales derechos han surgido como “demandas”⁶ de algo, de alguien y ante alguien. Según esto, conviene tener en cuenta cómo, cuándo y por qué se hizo aquella reclamación o demanda para poner coto a la opresión, las injusticias y la exclusión, de las que alguien o alguna instancia han sido responsables –“enemistad” es uno de los términos empleados por Bermudo–; en fin, el contexto en el cual se hacen las demandas pesa más de lo que se suele admitir sobre ejercicio de las libertades.

Los derechos humanos han sido también construidos sobre esa base de tensiones entre individuos o entre estos y las instituciones: en 1789, la primera *Declaración* de derechos del hombre y del ciudadano afirmaba que todos (los hombres) son libres iguales y sus derechos inalienables. La libertad sería actuar sin daño para los demás. Nada decía, en cambio, la declaración sobre las mujeres como sujetos de derecho ni como ciudadanas. Silencio tan clamoroso sobre la otra mitad de la especie humana y de la ciudadanía fue denunciada poco tiempo después, en 1792, por Wollstonecraft. En una de sus obras más conocidas, *A Vindication of the Rights of Woman*, esta autora recordaba que, al ser derechos naturales de la humanidad, no hay motivo para excluir a las mujeres. En nombre de la razón, ¿por qué justificar prejuicios? ¿Cómo podría progresar la razón si se mantiene la esclavitud de las mujeres? La defensa de los derechos y la emancipación se fundaba, entonces, en la paridad en el razonamiento –«criaturas racionales»⁷– y en la moralidad. Por eso, porque la verdad es común y los derechos son naturales, la educación ha de llegar también a las mujeres; el principal argumento de Wollstonecraft era que ambos sexos se degradan o mejoran conjuntamente, por eso le parecía necesario llevar la educación a las mujeres y reconocer sus derechos.

⁵ Libertad, igualdad y justicia en Hobbes, *Ideas y valores*, 108, 1998, pp. 56-74.

⁶ Feinberg, J.: Duties, Rights, and Claims, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 130-142.

⁷ Wollstonecraft, M.: *A Vindication of the Rights of Woman*, *Political Writings*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 73.

Casi un siglo después, John S. Mill⁸ denunciaba con contundencia lo que se ha convertido en un hábito universal: someter y dominar a las mujeres. Es más, él consideraba que las relaciones sociales y el sistema en su conjunto están fundados en el principio de subordinación, aplicado por los hombres. Ellos pueden mandar, ellas tienen la obligación de obedecer, esta es la costumbre general; pero este sistema no ha surgido de la deliberación ni de los beneficios que pudiera aportar a la humanidad. Al contrario, los privilegios masculinos solo se basan en la fuerza. Esto es, el poder de los hombres tiene su origen en una ley primitiva, no natural, que hoy –dicho esto en el siglo XIX– carece de sentido. Quienes comprenden que la esclavitud ha de ser abolida ¿por qué mantienen la servidumbre de las mujeres? Es más, ellas pueden incluso consentir –esclavas por ley, tras el matrimonio⁹–, aceptando que han de vivir para otros. Desde la infancia se les ha enseñado todo eso: la resignación, la dependencia y la sumisión. Mill considera la opresión padecida por las mujeres un resto del pasado; es más, en el mundo moderno, la libertad de elección ha de estar al alcance de cada individuo. Por tanto, la libertad, las relaciones de igualdad, los derechos y la justicia han de reemplazar al antiguo sistema, en bien de los hombres y de la sociedad: para mayor felicidad y riqueza de la especie.

Casi cien años más tarde, la *Declaración universal* del año 1948 afirmaba que todas las personas han de tener las mismas libertades y derechos, sea cual sea su raza, sexo, religión, etc. Aun así, pese al carácter universal de tales derechos, en 1979 la Convención de Naciones Unidas volvía a denunciar costumbres y prácticas de discriminación contra las mujeres. Estas prácticas carecen de justificación, han de ser erradicadas hasta dotar de bases igualitarias al desarrollo social, económico y político.¹⁰ Una vez más, las condiciones adversas justificaban las demandas relativas al ejercicio efectivo de las libertades y el respeto por los derechos, sin excepciones, para toda la humanidad. En este momento y a la vista de datos, informes y declaraciones sobre las diferencias de género y sus consecuencias, tal vez haya que valorar las libertades y los derechos surgidos de demandas de la mitad de la población. En este sentido, las objeciones al modelo liberal, a las normas con pretensión de universalidad,

⁸ Mill, J.S.: *The Subjection of Women, On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 469-582.

⁹ *Ibidem*, p. 558.

¹⁰ United Nations CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women), 1979.

al idealismo político o a los procedimientos democráticos, por acertadas que sean, han de ser contrastadas con tiempos, espacios y agentes determinados. Al fin, las situaciones de asimetría, discriminación, las múltiples barreras para el ejercicio de las libertades e incluso violencia –como ocurre con la violencia de género– son todavía argumentos de peso para entender la función de normas y derechos de alcance universal.

Igualdad

[...] nunca hasta entonces alcanzado, en la reivindicación de la ciudadanía igual y para todos. Sin duda, se trataba de una ciudadanía de baja calidad respecto a los estándares actuales, una ciudadanía limitada a escasos (aunque fundamentales) derechos y que olvidaban algunos, como los referentes a la mujer, que hoy consideramos básicos.¹¹

La conquista de derechos ha ido en paralelo con la conquista de la ciudadanía: derechos políticos para agentes libres e iguales. Por eso, los límites para la igualdad o la desigualdad sistemática tienen consecuencias morales, jurídicas y, sin duda, consecuencias políticas. Habría que considerar, entre otros aspectos, cómo influye la doble medida o doble escala de lo humano en la calidad de la ciudadanía. Por ejemplo, en un mundo que sigue estando escindido¹² ¿cómo entender la noción de ciudadanía universal? ¿Cuándo será posible ir más allá de límites internos y de fronteras externas? Se entiende, entonces, por qué los debates recientes sobre la justicia se refieren a los derechos del hombre, a los derechos políticos y, también, a los espacios de la igualdad, como ha recordado Bermudo.¹³ Cabe decir que la *perspectiva de género* deja al descubierto los límites internos, así como la distancia que aun existe entre igualdad formal e igualdad efectiva. La *perspectiva cívica*, política, muestra las limitaciones del ideal liberal, empezando por la confusión entre derechos universales y derecho a la nacionalidad. En definitiva, un mundo escindido y

¹¹Bermudo, J.M.: El derecho olvidado, *RIFP*, 25, 2006, p. 90.

¹²López de la Vieja, M.T.: *La mitad del mundo. Ética y crítica feminista*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 13-18.

¹³«[...] el renaixement del debat sobre la justícia a hores d'ara segueix arrelat en el problema de la igualtat; una vegada s'ha aconseguit d'incloure en l'àmbit d'allò just la igualtat des drets de l'home i els dret polítics del ciutadà, el problema es desplaça a altres espais de la igualtat [...]», Bermudo, J.M.: *Filosofía política*, M. Pons, Universitat de Barcelona, Barcelona, p. 350.

una “escala humana” segmentada no propician la igualdad plena entre agentes ni la calidad cívica y democrática de las instituciones.

a) La construcción de la realidad de las mujeres como un derivado de lo masculino –“lo otro”, el “segundo sexo”¹⁴– estaría en el origen de la radical división de la humanidad, según el conocido análisis de Simone de Beauvoir. Además de consolidar las jerarquías sociales, el punto de vista dominante, masculino, sobre el segundo influye de modo determinante sobre el ejercicio de las libertades y la autonomía de las mujeres. Prueba de ello es que, incluso allí donde los derechos les han sido reconocidos, subsisten las formas de discriminación y de desigualdad. ¿Cómo es posible? Ser “otro”, alguien no esencial, tiene consecuencias, todas ellas negativas; por ejemplo, la igualdad abstracta coexiste con numerosas desigualdades concretas.¹⁵ Comoquiera que sea, las diferencias basadas en lo biológico no justifican un trato desigual a las mujeres; en realidad, la discriminación y las limitaciones al ejercicio de las libertades tienen un único origen: no se trata de sexo sino de “segundo sexo”. Los análisis posteriores han seguido esta misma línea, atribuyendo las diferencias de “género” a la distribución de los papeles sociales, a las tradiciones y a los aprendizajes.

b) Género es más bien un «aprendizaje postnatal»,¹⁶ según la definición de Stoller. El término se refiere a una forma de construir la propia identidad; después ha sido considerado como la categoría –una categoría útil, en opinión de Scott¹⁷– más adecuada para explicar los resultados de ese aprendizaje: división de tareas y papeles, expectativas diferentes para mujeres y hombres y, en fin, un sistema bien estructurado que produce desigualdad. Tanto es así que el examen de las diferencias en el desarrollo moral ha arrojado la conclusión de que hombres y mujeres acostumbran a seguir vías y principios distintos a la hora de abordar dilemas morales: desde la justicia o desde el “cuidado”.¹⁸ Tradiciones y aprendizajes han orientado la conducta de tal modo que las mujeres suelen dar prioridad a las necesidades concretas de los demás, antes que a la solución de

¹⁴ De Beauvoir, S.: *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 9-35.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁶ Stoller, R.J.: Biological Substrates of Sexual Behavior, *Sex and Gender the Development of Masculinity and Femininity*, Science, House, New York, 1968, pp. 17-23.

¹⁷ Scott, J.W.: Gender: A Useful Category of Historical Analysis, *American Historical Review*, 54, 1986, pp. 1053-1075.

¹⁸ Gilligan, C.: *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

problemas en términos de justicia. Los trabajos de Gilligan han tenido bastante difusión, al igual que su propuesta de “ética del cuidado”. Tal vez sean menos conocidas sus críticas a la interpretación convencional del cuidado: solo un enfoque feminista¹⁹ –no femenino– logrará que la responsabilidad hacia los demás y la atención a las necesidades ajenas no refuerce los papeles tradicionales y la desigualdad. Es decir, adoptar un estilo moral diferente no ha de implicar el sacrificio de las propias necesidades o la pérdida de libertad.

c) De esto se deduce que habrá que pensar en formas distintas, más equitativas, de cuidado. Por ejemplo, la legislación nacional del año 2007 sobre igualdad entre mujeres y hombres²⁰ se refiere a la integración de este principio en todas las áreas, incluidas las políticas de salud. Para conseguir igual trato y oportunidades, las intervenciones serán de carácter transversal,²¹ siendo este el único modo para que se llegue en algún momento a la igualdad efectiva entre mujeres y hombres, más allá de la igualdad formal. Tanta es la distancia entre el reconocimiento de derechos iguales y la situación real, son tantas las formas de discriminación, que todavía hace falta insistir en algo que resulta obvio: los derechos de las mujeres son también derechos humanos.²² Los avances en este terreno son un claro ejemplo de que los derechos, con todas sus limitaciones y retrocesos, son auténticos triunfos –en la terminología de Dworkin–,²³ lo son, en efecto, para quienes han visto limitadas sus libertades y están aún lejos de conseguir la igualdad plena.

d) Desde la perspectiva de género se puede advertir que no se trataba tanto de olvido²⁴ de los derechos sino de silencio; sus efectos sobre las mujeres todavía se hacen sentir en la vida cotidiana y en la esfera pública. Esta fractura de los derechos universales de impronta liberal es también visible desde otro ángulo, político, con serias dificultades para hacer realidad un modelo de ciudadanía universal. En un mundo cada vez más conectado y con dinámicas que son tanto locales como globales ¿tiene

¹⁹ Hearing the Difference: Theorizing Connection, *Hypatia*, 10, 1995, pp.20-27.

²⁰ Ley orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, art. 27

²¹ *Ibidem*, art. 15.

²² McKinnon, C.: Are Women Human?, *Are Women Human?*, The Bellknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007, pp. 41-43; López de la Vieja, M.T.: Género y derecho a la salud, *Bioética y literatura*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 137-159.

²³ Dworkin, R.: “Rights as Triumphs”, Waldron, J.: *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 153-167.

²⁴ Bermudo, J.M.: El derecho olvidado, *RIFP*, 25, 2006, pp. 89-107.

sentido que los estados nacionales sean los principales garantes de los derechos? ¿Cómo asegurar el respeto por la libertad y la igualdad más allá de las fronteras convencionales? La asimetría entre los marcos nacionales y el ideal universalista se ha convertido en un foco de tensiones y, sin duda, un espacio abierto a todo tipo de olvidos y silencios. Entre otros problemas, el tratamiento que se está dando a los flujos migratorios es una piedra de toque para el ideal de ciudadanía.

Este ideal tiene difícil acomodo en medio de prácticas políticas que están sesgadas por intereses particularistas, alejados, por tanto, de principios básicos, como la libertad y la igualdad; por esta razón, J.M. Bermudo ha planteado lo referente a ciudadanía e inmigración como una cuestión de justicia internacional.²⁵ En suma, perspectiva de género y análisis político pueden mostrar qué significa y cuánto falta aún para que los agentes y las instituciones integren en sus práctica criterios morales y políticos “a escala humana”. La crisis de la cultura humanista –y, con esta, la de la razón práctica– ha sido también analizada por José Manuel Bermudo.²⁶ Cabe pensar, entonces, que “lo humano” consiste más bien en un límite normativo.²⁷

Tolerancia

De la tolerancia como regla que regulaba el conflicto entre los hombres, permitiendo la lucha a muerte contra el mensaje de los límites impuestos por el respeto al mensajero, a su cuerpo y a su voz, el conflicto se desplaza hacia el pluralismo, en el que se tolera el mensaje por indiferencia respecto al mensajero.²⁸

El ejercicio de las libertades y la conquista de derechos iguales necesitan de determinadas condiciones y de garantías, no cabe duda. A la vez, la erosión de la cultura moral y política moderna puede ser valorada de distintas maneras, entre tanto ha dejado ya en el camino una forma determinada de entender la razón práctica y de afrontar los conflictos o la

²⁵Ciudadanía e inmigración, *Estudios políticos*, 19, 2001, pp. 9-33. También en Bermudo, J.M.: *Adiós al ciudadano*, Horsori, Barcelona, 2010, pp. 245-273.

²⁶Sartre o el humanismo impensable, *Convivium*, 17, 2004, pp. 121-148.

²⁷López de la Vieja, M.T.: Humanidad. Los límites de la acción, en *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, pp. 219-252.

²⁸Bermudo, J.M.: Retos de la razón política: tolerancia, pluralismo, banalidad, Bermudo, J.M., Lavado, M.: *Retos de la razón práctica*, op. cit, p. 45.

“enemistad” entre los agentes o entre estos y las instituciones. Ciertamente también que la debilidad de la razón tiene su reflejo en una versión menor o incluso banal de principios clave para la interacción entre agentes, como es la tolerancia. Esta se puede aplicar a la conducta de individuos o de grupos en posición asimétrica: es evidente que solo toleran quienes están en situación de hacerlo.²⁹ Por tanto, se refiere a un tipo de “permiso” en condiciones de poder desigual, allí donde existan diferencias – estas tendrían que ser respetadas– y se pretenda evitar los conflictos.

¿Cuál ha sido la deriva de la tolerancia? Las críticas a este respecto tienen sentido, puesto que el marco normativo que definía los límites de la acción parece hoy tan debilitado como los recursos para denunciar la falta de libertades, injusticias, conductas intolerantes y un sinnúmero de abusos. Sin embargo, ni las situaciones ni el tiempo son iguales para todos los agentes: la línea de género divide aun espacios y tiempos. El resultado ha sido la subordinación social y política que ya denunció Mill.³⁰ En los últimos años, los fenómenos migratorios han demostrado cuán consistentes son muros y fronteras, también las de clase, género, etnia, ideología. En fin, hay motivos suficientes para que determinados agentes y grupos sigan valorando los derechos individuales, la democracia liberal y los ideales modernos, con todas sus limitaciones. Sucede algo parecido con los derechos básicos y los emergentes³¹: serán necesarios mientras respondan a demandas de alguien y ante alguien. Lo que queda por pensar y por hacer es, pues, tarea tan ardua como imprescindible.

²⁹ Blasche, S., Gabriel, G.: *Toleranz, Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Metzler, Stuttgart, 1996, pp. 316-317.

³⁰ Mill, J.S.: *op. cit.*, p. 487.

³¹ Bermudo, J.M.: ¿Democracia o respeto? Reflexiones heterodoxas sobre bioética, López de la Vieja, M.T. (ed.): *Ensayos sobre bioética*, p.112.

Capitalisme postfordista

Gonçal Mayos¹
Universitat de Barcelona

Per a José Manuel Bermudo,
tot continuant les moltes “batalles” compartides.

Sens dubte, el capitalisme del segle XXI és cada vegada més neoliberal, *turboglobalitzat*, postfordista i marcat per la “Societat del coneixement”. Tot això condiciona profundament el tipus de desenvolupament econòmic, social i educatiu més adequat per a països emergents com el Brasil. De manera similar a la resta de països BRICS (amb Rússia, Índia, Xina i Sud-àfrica), Brasil és un bon exemple dels reptes i dificultats que es troben avui en el seu rapidíssim desenvolupament.

Usarem el cas brasiler com a exemple per analitzar breument algunes de les dificultats en què es troba molta població dels països emergents i que tenen profundes implicacions en l’educació més adequada per respondre als actuals reptes postfordistes i cognitius. Doncs avui no basten els tradicionals processos de modernització nacional i d’industrialització fordista-taylorista que –i a més sovint– repeteixen errors tradicionals: descontrol i desempoderament de la gent davant el desenvolupament capitalista, ingents migracions del camp a les ciutats, enormes bosses de pobresa suburbials i inadaptació dels models educatius a la societat actual.

La modernització i el desenvolupament humà típics de la industrialització han canviat profundament amb l’adveniment de la societat del coneixement postfordista. Per a destacar els més importants canvis, contradiccions i noves exclusions, analitzem el salt que protagonitzen avui la població del Brasil entre la industrialització clàssica i l’actual. Cal recor-

¹Titular de filosofia de la Universitat de Barcelona i assagista. Blog: [MacroFILOSOFIA](#), Web: www.ub.edu/histofilosofia/gmayos

dar que la modernització i la industrialització fordista-taylorista s'inscriuen en un marc incipientment descolonitzador i atorgava gran capacitat d'autarquia a l'Estat-nació. En canvi, el nou món *postindustrial turbo-globalitzat* econòmica-financerament i basat en el coneixement, l'accelerada innovació i les tecnologies de la informació i la comunicació, s'inscriu en un marc (més que postcolonial) sotmès a noves i subtils colonialitats.

Repetint errors colonials i europeus?

D'acord amb els models tradicionals de modernització nacional i industrialització fordista-taylorista, Brasil –com molts països emergents– està impulsant potents polítiques d'explotació dels seus recursos naturals, d'importació i assimilació d'empreses, capitals, tecnologies i d'altres pràctiques occidentals forjades en l'últim segle. Ara bé, això provoca ingents migracions del camp a les ciutats i la generació d'enormes bosses de pobresa, tot repetint errors occidentals i d'altres èpoques del Brasil.

Cal recordar que amb la colonització portuguesa, la població, que encara era caçadora-recol·lectora i ocupava ingents extensions territorials, va ser desposseïda de les seves terres, desplaçada o exterminada. Primer fou substituïda per esclaus africans a les plantacions i per immigrants europeus, –quan es va descobrir or (1690) i diamants (1720) a Minas Gerais– i sempre que va caldre mà d'obra mitjanament formada. En general, es va optar per la importació de població estrangera que substituïa la població autòctona, enlloc d'educar-la, incorporar-la decididament al desenvolupament i –per suposat– empoderar-la per la nova societat de les àmplies bosses nacionals. Tampoc no es va aconseguir un model de desenvolupament més sostenible i compatible amb aquest tipus de població brasilera.

En molts aspectes, avui es continuen fent errors similars en la ignorada i exclosa població de les faveles i els més retardats districtes rurals. Sovint continua descurant-se la seva integració, tot obviant-ne l'educació i empoderament. Inclús el model escollit de desenvolupament continua privilegiant els projectes destinats a l'exportació i subordinats a dinàmiques internacionals, més que no en vistes a la més adequada modernització i sostenibilitat a llarg termini del país. Per això, solen reproduir-se els errors, conflictes i inconvenients de la primera industrialització anglesa tan ben explicada per Karl Polanyi² i narrada paradigmàticament per Charles Dickens. Per exemple es reitera sovint:

²Polanyi, K.: *La gran transformació. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, Mèxic, 1957, 2003.

- La desestructuració –sense alternativa– de les comunitats agràries.
- La desposseïció dels seus mitjans de vida tradicionals.
- El desarrelament, el desempoderament cultural i la proletarització.
- El tancament dels immigrants en insalubres faveles i guetos suburbials on –a més– pateixen l'exploació laboral i la desfavorable subordinació en relació a les metròpolis adjacents.

Com a Anglaterra, molts països emergents pateixen –a més de les exclusions institucionals i polítiques– perverses dialèctiques resultants de la gran diferència de capital humà disponible pels diferents grups poblacionals en una situació d'accelerat canvi tecnològic, econòmic, polític i social. Sense altres mecanismes igualadors, les revolucions econòmiques i tecnològiques tendeixen a generar un persistent i molt desequilibrat intercanvi en favor dels grups que les encapçalaven. Entre ells fàcilment s'hi inclouen els privilegiats de la situació anterior que, encara que al principi s'hi poguessin oposar, tenen prou recursos acumulats com per sumar-se i inclús dirigir el canvi, quan en perceben el triomf i els dividendes.

Llavors la nova classe innovadora i els elements adaptables de l'anterior classe privilegiada passen a integrar la nova elit, que a més de beneficiar-se de la nova situació –de forma explícita o implícita– procurarà perpetuar-ne el desequilibri, tot exclouent la resta de població. Així, el que es va iniciar com un canvi tecnològic, productiu, etc. i com l'adaptació puntual a aquestes noves circumstàncies, s'acaba convertint en una fèrria estructura social, econòmica i política de domini, que també genera significatives hegemònies culturals, ideològiques i vitals. Com apunta Antonio Gramsci, aquestes esdevenen una espècie de “sentit comú” indiscutit que legitima i reforça les estructures econòmiques i polítiques, amb vistes a perpetuar-les i impedir l'eficaç incorporació al nou mode productiu de majoria de la població, tot exclouent-la i depauperant-la cada vegada més profundament.

Salt de la revolució industrial directament a la postindustrial?

Darrera les importants similituds comentades hi ha també significatives diferències, que és el que aquí volem analitzar. En el cas del Brasil i altres països emergents, són molt diversos els mecanismes, les estratègies, les causes més o menys immediates i –fins i tot– les dificultats a comprendre i a superar.

En el cas anglès clàssic –p.e. Manchester–, la molt conflictiva situació obligava a que la població fes un molt dolorós i angoixant salt –per simplificar– d’una societat rural i agrícola a una altra d’urbana i industrial. Ara bé, sense ànim de simplificar, però exposant amb contundència la magnitud del repte que sovint ha d’encarar la població en països emergents com el Brasil: el salt que pateix la gent és gairebé de la “revolució neolítica” (segons famosa expressió de l’historiador Gordon Childe) i inclús de degradades situacions encara properes a la caça-recol·lecció, fins a les actuals “revolució postindustrial”, postfordista i la societat del coneixement.

Sovint la població passa de la “revolució neolítica” a la “revolució postindustrial” i postfordista, sense passar per la clàssica revolució industrial, fordista i taylorista. Malgrat el que pugui semblar, això no és cap avantatge, sinó que fa molt més gran i més difícil el salt que la gent ha de dur a bon terme. Cal analitzar-ho amb detall per poder conèixer i no minimitzar les dificultats amb què milions de persones es troben avui mateix i –amb tota probabilitat– en el futur. Se sumen a la creixent diversitat en la riquesa i a les barreres que exclouen –superant algunes interessants polítiques brasileres– enormes capes de la població, per a empobrir-les de manera sistemàtica i desempoderar-les permanentment.

Destaquem aquí alguna de les més importants dificultats que impeixen una reacció anivelladora a mig termini i l’empoderament de les classes populars. En les quals –coincidiran amb mi– encara calen moltes efectives millores en el combat contra la pobresa i la resta d’exclusions socials.

Virtuts i habilitats demanades en la industrialització tradicional

Sospitem que moltes dificultats resulten de desconèixer i no atendre al brutal salt des d’un món de base agrària i poc alfabetitzat a un altre ja postindustrial i de capitalisme cognitiu neoliberal. Sovint el model occidental clàssic ja no és vàlid per a contextos actuals com el brasiler, però a més, la major part de la població ha d’afrontar aquest salt sense prèvia experiència profunda de la modernització i industrialització clàssiques.

Cal analitzar profundament les enormes contradiccions i dificultats que han d’enfrontar molta gent dels països emergents que –literalment!– han de saltar-se la industrialització clàssica i passar des d’un desestructurat món rural a la *turboglobalitzada* societat del coneixement al capitalisme neoliberal. Tant les exigències socials que normalment es troben, com la formació i les actituds que necessiten, ja no són les típiques del fordisme i taylorisme. Breument, ja no se’ls demana bàsicament:

- Autocontrol.
- Disciplina.
- Treball manual.
- Obediència passiva (millor que no l’activa).
- Gregarisme.
- Submissió al capatàs i sentit de la jerarquia.
- Pacència i resignació social.
- Capacitat de patiment a la cadena de muntatge (que comporta un complex equilibri entre competència i mecànica solidaritat amb la resta d’obriers).
- Alfabetització bàsica i merament passiva (no l’activa que –com saben– inclús era perseguida, ja que els esforços d’escolarització moltes vegades van ser durament reprimits).
- Força física i temps de presència al lloc laboral.
- Etc.

Ja només enumerant les “virtuts” i habilitats laborals més demanades en la industrialització fordista-taylorista, es veu clarament que el model dissenyat li venia definit o imposat al treballador des de fora. Com que es pressuposava (amb encert!) que era bàsicament una imposició, al treballador se li valorava sobretot l’autocontrol eficaç, obedient i disciplinat. Com veurem tot això està canviant acceleradament i no sempre amb efectes benèfics.

Però abans d’analitzar les virtuts i habilitats més demanades per la societat del coneixement cal dir que no totes les ocupacions de la industrialització fordista eren igual, com tampoc avui totes –ni inclús la majoria– són com les definirem. Però sí que –insistim– això era el que s’esperava majoritàriament dels treballadors. A més, era el tipus de comportament que els donava accés les ocupacions millor retribuïdes, que els permetien trencar la funesta dialèctica de l’exclusió i la pobresa, i solia ser l’única possibilitat d’accedir per un mateix als grups socials privilegiats i mantenir-se entre les elits directives.

Precisament per això, era també el model social que d’alguna manera es divulgava i universalitzava massivament, exercint una indubtable influència sobre el conjunt de la població. En ser el model pressuposat de manera més generalitzada, era també un element decisiu per donar poder a gran part de la població i capacitar-la per a vèncer en el combat contra la pobresa i l’exclusió. D’altra banda segurament també –no ens enganyem– era un model clau per dirigir el drenatge dels recursos socials en la “direcció esperada”.

Virtuts i habilitats pel postfordisme i la societat del coneixement

Doncs bé —encara que pugui sorprendre'ns— l'esmentat autocontrol disciplinat i la resta de “virtuts” que presidien la industrialització fordista ha canviat profundament en la societat postindustrial del coneixement. Per això, transforma radicalment l'obrer industrial que —com hem apuntat— va ser pensat com un amorf proletari molt semblant al “home sense atributs” o “sense qualitats” (*Der Mann ohne Eigenschaften*) del novel·lista austríac Robert Musil (1880-1942). Per això transforma profundament l'ideal i la realitat quotidiana de la “mà d'obra” industrial tradicional, que venia a ser una peça amorfa i fàcilment substituïble en la cadena de muntatge fordista.

En canvi, avui al treballador se li demana molt més que l'obediència i l'autocontrol adequats per a poder “encarnar” les “millores” en la seva “actuació” laboral que li ordena el seu capatàs taylorista. El treballador ocupava el lloc i funció en la cadena de muntatge que se li atorgava i assumia les ordres i modificacions que de tant en tant se li feien quan es “descobria” com podia rendir més si feia això enlloc d'allò. S'esperava per descomptat que l'obrer sense piular fes exactament el que se li demanava, ja que en cas contrari era acomiadat. Notem doncs que en la societat industrial, el model de treballador i de treball correcte venia imposat i definit a la persona des de fora.

Charles Chaplin va visualitzar genialment a *Temps moderns* la relació habitual entre el dirigent taylorista, els capatassos i els treballadors en una fàbrica fordista: el dirigent taylorista calculava els paràmetres maximitzadors de la producció i els comunicava als capatassos que —a peu de cadena de muntatge— els ordenaven als treballadors i vigilaven que aquests obedièment els executessin amb total precisió. Karl Marx va analitzar perfectament el tipus d'alienació i fetitxització que aquest tipus de treball fragmentat, repetitiu i gens creatiu provocava en els treballadors.

Encara que no sempre és per a millor, això ha canviat profundament en la societat postindustrial del coneixement i de les noves tecnologies informàtiques. És una societat sempre en permanent competència *turboglobalitzada* entre totes les empreses, bancs, sectors... i també (això encara ens sorprèn!) entre tots els treballadors o professionals d'arreu de la Terra. Doncs avui l'equilibri homeostàtic d'èxit i fracàs, de riquesa o pobresa, d'efectiva inclusió o exclusió, etc., es juga a nivell mundial i a una enorme velocitat.

Per això, i a diferència de la cadena de muntatge tradicional, l'actual societat postfordista del coneixement exigeix una formació i actituds molt diferents a les que hem comentat. Avui s'exigeix sobretot:

- Proactivitat.
- Capacitat per a la innovació.
- Alta formació i efectiva alfabetització que inclou tecnologies.
- Treball intel·lectual fins i tot en tasques menors.
- Desig de destacar i diferenciar-se de la resta de treballadors.
- Autonomia i capacitat d'autogestió del temps, de l'esforç i de les pròpies tasques
- Constant concurrència amb altri i amb si mateix!
- Capacitat de preveure i anticipar les tasques rellevants sense esperar l'ordre.
- Impaciència i ambició social.
- Caràcter adequat per compatibilitzar la iniciativa pròpia i aliena en treballs de grup.
- Capacitat de gestionar-se un mateix i a llarg termini els objectius, la formació i el desenvolupament personals.

Angoixa, després proactivitat i formació infinita

No entendemos lo que pasa, y eso es lo que nos pasa.
Ortega y Gasset

Els *turboglobalitzats* capitalisme neoliberal (potser especialment amb la llarga crisi post2008) i societat del coneixement han incrementat tremendament l'angoixant competència de tots contra tots, a més sense que cap Leviathan pugui garantir-ne la victòria o –ni tan sols– la invulnerabilitat de les fronteres nacionals a mig termini. Per això imposa a tots una profunda metamorfosi en la formació, en les actituds i fins i tot en el projecte de vida a llarg termini.

Encara que hi ha molt significatives diferències, aquest canvi afecta de forma similara gerents, tècnics, experts, polítics, intel·lectuals... i sobretot treballadors. Però, com sempre, la pobresa exerceix major pressió, exclou més eficaçment i condemna més durament a mesura que es descendeix en la jerarquia social i en les *capability* d'empoderament disponibles. Sens dubte aquestes diferències en la quantitat i qualitat del capital humà depenen decisivament de la jerarquia i estructura socials.

En qualsevol cas, avui les actituds laborals i professionals exigides són diverses a la disciplina, passivitat i autocontrol del fordisme taylorista. Per exemple –conscients de la inestabilitat dels mercats i de la neces-

sitat de guanyar tant sí com no— avui el model desitjat de treballador cognitiu, de professional i de treball correcte es fa recaure en el propi assalariat. «Per això se li paga i contracta», es ve a dir!

Exactament per la mateixa “lògica”, però, el fordisme tradicional imposava als treballadors fins i tot les menors manies o valors dels seus patrons. «Et pago per a què treballis com vull i segueixis els valors de...!» Per això, sovint els treballadors havien d’assistir a missa o a certs rituals socials i ideològics com si formessin part del propi treball.

Doncs bé, actualment la lògica vigent és que el propi treballador millori, defineixi eficaçment i mantingui rendible el seu propi lloc de treball i —a més, que ho faci evident de manera inequívoca— per a no ser acomiadat per la simple sospita d’improductivitat. Usant sarcàsticament un terme molt elogiat en altres moments, avui el treballador ha d’autogestionar el seu treball. Ara bé això no comporta gaire llibertat, ja que és sotmès estrictament a la llei de beneficis-costos (de plusvàlua si es vol) segons els mercats.

Avui sobretot es valora la capacitat del treballador per ser creatiu i innovador, i això és una cosa molt nova. Fins i tot és quelcom contrari a pràcticament totes les experiències de treball, ja que mai el capitalisme havia demanat creativitat al treballador. I això s’ha interioritzat històricament com una llei “natural” que desorienta molt als treballadors industrials tradicionals i —encara més— a la gent que emigra gairebé directament d’entorns pre o neolítics a altres ja postindustrials.

Com destaca Jared Diamond: en els anomenats pobles tradicionals «la innovació en qualsevol tècnica o comportament relacionats amb l’entorn natural està considerada com una cosa extremadament perillosa. Hi ha un rang de comportament correcte bastant estret més enllà del qual hi ha el risc “d’errors fatals”. En situació precientífica, amb el poc control i coneixement del medi, i sobretot amb poques possibilitats mèdiques o tecnològiques de recuperar-se plenament d’errors i accidents per petits que siguin, innovar comporta córrer riscos molt perillosos i amb conseqüències molt negatives a llarg termini».³

D’altra banda, tradicionalment es contractava amb una idea molt delimitada de la tasca concreta a realitzar i com es volia que es fes. Els amos o patrons sabien molt bé com volien ser servits. En canvi, actualment sobretot s’esperen alts rendiments econòmics i hom ha après a esperar que sigui el propi treballador qui descobreixi com es poden obtenir.

³Diamond, J.: *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?*, Debate, Barcelona, 2013, págs. 331 y ss.

Per tant se li concedeix una espècie de “llibertat vigilada” i condicionada a “obsequiar” permanentment nous tipus i formes de rendiments econòmics. Precisament per a incentivar-lo cada vegada més, les retribucions són més “flexibles”, en funció del rendiment i menys fixes.

Per això, tota contractació laboral més o menys estable comporta avui dia una enorme quantitat d’estudis i arguments justificatius, que poc tenen a veure amb “l’alegria” amb què tradicionalment es contractava el personal. Creiem que, en això, Brasil encara és en un moment d’expansió i tipus de contractació, que aviat seran força rars. En general i arreu del món (i d’aquí els estudis i justificacions demanades), hi ha molta angoixa davant qualsevol contractació laboral i –davant el desconcert sobre si serà rendible– hom vol assegurar-se’n de manera obsessiva. A més, com que els escenaris econòmics i tecnològics canvien a enorme velocitat, hom dubta molt de què els rendiments actuals es mantinguin en el futur. Tampoc ningú confia que les necessitats i oportunitats avui detectades, ho continuaran sent a mitjà i llarg termini. També per això augmenten els contractes flexibles, a temps parcial, de molt curta durada i retribució segons rendiments obtinguts.

Més llibertat o més angoixa i exigència?

Per tant, no és una graciosa concessió, sinó una necessitat fonamental del capitalisme postfordista i neoliberal actual, que el treballador tingui més llibertat i, per això, si no vol tenir-la, acabarà sent acomiadat! També pels mateixos motius mencionats s’exigeix que el mateix treballador demostrï –permanentment!– la necessitat de la seva contractació. Com molt gràficament apunta Bauman:⁴ el capitalisme actual encara és més cruel i desprietat que el fordista tradicional perquè se li exigeix al treballador inclús la tasca de demostrar al seu cap que és irremplaçable. Avui hom no només ha de realitzar adequadament el seu treball, sinó tenir èxit de forma continuada en demostrar que no hi ha ningú que ho pugui fer millor. Certament el capitalisme turboglobalitzat actual es caracteritza per una ansietat que esgota tota la societat.

No cal exagerar, potser en general i a curt termini el contractant té clar per què i per a què sol·licita un treballador, però –cada vegada més– tothom assumeix que la permanència a llarg termini (inclús a mig o curt!)

⁴Bauman, Z.: *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, Paidós, Barcelona, 2014.

del treballador dependrà de què aprengui a evolucionar d'acord amb el seu lloc de treball. Fins i tot de què col·labori hàbilment a reconfigurar la seva tasca adaptant-la a les noves circumstàncies i fent-la més rendible. Per això el capitalisme postfordista cognitiu sol exigir avui a treballadors “normals i no especialitzats” que siguin capaços de descobrir noves línies de negoci o noves aplicacions tecnològiques dins del seu camp laboral.

Les novetats del capitalisme contemporani inclouen també d'altres canvis molt subtils i importants. Per això l'expert en educació i lideratge Richard Gerver minimitza el valor de l'índex PISA i valora l'informe GEDI sobre innovació i emprenedoria. Afirmar que «Com més madura és una economia, més depèn de la innovació i l'emprenedoria. Necessitem que la gent sigui capaç de crear-se el seu propi lloc de treball en comptes d'esperar que una gran companyia l'hi doni. Hem de deixar de crear sistemes educatius que li ensenyin al nen com ha de ser manat i a confiar en els altres, per a ensenyar com buscar oportunitats [...] La meua generació va ser educada per creure en certes. Hem de preparar els nostres nens per bregar amb canvis i un futur incert, en comptes de certes».

Notin vostès que cada vegada es “ven” el lloc de treball –especialment si és estable– com una espècie de “privilegi i honor” que es fa al treballador. En conseqüència, no hi ha prou amb executar la tasca contractada ni l'esforç durant el temps laboral, sinó que s'exigeix al treballador: dedicació extra i fora d'horari; formació permanent i amb vistes a la millora de les seves prestacions (abans fins i tot que es detecti on poden donar-se!); abnegació proactiva suggerint millores o oportunitats per a l'empresa en general que, a més, moltes vegades es consideren totalment gratis o *ad honorem*.

En molts sentits, el *turboglobalitzat capitalisme* cognitiu actual obliga a tots i cadascú a convertir la seva formació i desenvolupament personal a llarg termini en una mena d'obra d'art personalitzada i diferenciada, però sobretot amb valor productiu o de canvi en els mercats. A més, com que l'acceleració del canvi genera ràpides obsolescències, aquesta obra d'art a llarg termini –que és la personal formació del treballador cognitiu– ha de ser altament flexible, adaptable i reinventada segons les circumstàncies. Notin l'estrany i incomprensible que això ha de resultar necessàriament per a algú que ve d'un entorn rural prefordista, com molts dels immigrants brasilers a les favelas que envolten enormes i molt avançades metròpolis com São Paulo, Rio de Janeiro o Belo Horizonte.

Així apareixen paradoxes com la que molt bé va percebre i va formular anticipadament el novel·lista Robert Louis Stevenson (1850-1894): la diligència obedient ja no és necessàriament una virtut, almenys en com-

paració a la proactivitat—que avui pot ser rebel però sobretot és adaptativa—. Inclús diu Stevenson: «Una diligència excessiva a l'escola o la universitat és símptoma d'una vitalitat deficient. La facultat per a l'oci implica una fam universal i un marcat sentit de la identitat personal. Hi ha un tipus de persones apagades, mortes en vida, que amb prou feines són conscients de viure [...], no tenen curiositat, incapaços de lliurar-se a estímuls fortuïts i, llevat que la necessitat les esperoni, romanen immòbils [...], han passat pel col·legi i la universitat, però sempre amb la vista fixa en la medalla».

En aquesta cita, però, Stevenson oblida aquells que tenen uns apetits i curiositats que no són al final les recompensades per la societat, com quan hom s'ha format en la seva infància-joventut sota un tipus de societat o cultura i —més tard— ha de treballar en una altra completament diversa. Llavors hom cau —fàcilment i sense poder evitar-ho— en l'exclusió i pobresa, perquè hauria de tenir unes estratègies, un nivell d'autoconsciència i una autoconfiguració reflexiva molt difícils d'obtenir en contextos socials premoderns. Llavors hom és educat per a una gran estabilitat i d'acord a models personals-socials molt fixos i predeterminats.

En canvi, el capitalisme cognitiu, postfordista i *turboglobalitzat* exigeix irrenunciablement als treballadors una gran capacitat d'adaptació cognitiva, fins i tot en els seus estrats més baixos. Dificultant i —inclús— impedit l'empoderament laboral, econòmic, cultural i social de gran part dels emigrats a les ciutats dels països emergents com Brasil, que han estat educats en i per a un món molt divers, encara rural, menys competitiu, poc intel·lectualitzat, etc. En canvi, en les noves metròpolis se'ls demana una mínima formació cognitiva i, sobretot, una gran capacitat personal per adaptar-la a les noves circumstàncies sempre canviant del dia a dia. Pel capitalisme cognitiu la formació personal és sempre oberta, sempre inacabada, sempre atenta a les noves necessitats dels mercats, sempre aprenent les novetats tecnològiques exigibles, etc.

No minimitzar i empoderar per al patiment contemporani

Avui s'espera que els individus busquin solucions biogràfiques a contradiccions sistèmiques.

U. Beck

No podem allargar-nos en els detalls, però és clar que la permanent implicació personal en una complexa i inacabable formació exigeix molts

esforços per tothom. Però, en la mesura que costa concebre uns rendiments econòmics que només es concretaran a llarg termini, exigeix un tipus molt rar de mentalitat: disposada a esforçar-se durant anys i anys per una recompensa llunyana i –en el fons– no assegurada! Aquest tipus de mentalitat i de formació és realment molt difícil d’adquirir, especialment per a poblacions acostumades a viure el dia a dia o que vénen d’entorns preindustrials desestructurats.

Creiem que aquestes noves mentalitats i actituds que exigeix el capitalisme cognitiu *turboglobalitzat* són molt més difícils de desenvolupar, fins i tot que la duríssima industrialització fordista (que Charles Dickens va divulgar en la seva cruesa). Tots coneixem les angoixes que tan bé reflecteixen *Temps moderns* de Chaplin, les novel·les realistes de Dickens o Zola, els pintors i els fotògrafs amb intenció social, etc. Ens ajuden a percebre les alienacions, complexitats i angoixes de la vida industrial fordista, i complementen eficaçment les nostres experiències personals.

Però gairebé tot això està per fer respecte a la vida postindustrial i del capitalisme cognitiu. Aquí les nostres experiències personals tot just en la darrera dècada són complementades per obres teòriques o plasmacions socials comparables a les mencionades. Per això, encara som més propers i sensibles al dolor humà causat per la industrialització fordista tradicional, que no al dolor, desconcert, alienació, angoixa i exclusió que causa el capitalisme cognitiu *turboglobalitzat* actual.

Sens dubte, són malestars i crueltats universals que ens afecten a tots, però –creiem– que encara són pitjors per a les poblacions desemparades de països emergents com Brasil, que han d’emigrar d’entorns rurals on encara es viu d’acord a altres temps als postmoderns laberints de les metròpolis postfordistes. Cal no minimitzar ni obviar, sinó al contrari estudiar-ne i comprendre’n el dolor, l’angoixa, la pobresa, l’exclusió, la desorientació, el desempoderament, la manca de la mínima guia vital sobre el que realment la nova societat exigeix, etc.

Sobretot, cal comprendre i trobar respostes als patiments d’aquells que passen gairebé directament al *turboglobalitzat* capitalisme cognitiu des d’entorns rurals, poc alfabetitzats, encara comunitaris, gairebé sense concurrència explícita... i sovint degradats per l’impacte –més negatiu que positiu– de la llunyana societat avançada.

La profesión de fe del filósofo

Victor Méndez Baiges
Universidad de Barcelona

Rebusco ahora entre los libros de mi biblioteca y van apareciendo aquellos libros suyos que tanto intervinieron en mi formación. Libros de los años ochenta, de la época en la que fui su alumno. Tratan de Diderot, de Rousseau, del empirismo inglés. Muchos de ellos son breves, publicados en colecciones populares en aquel tiempo. Comparecen las ediciones críticas de las obras del siglo XVIII que él preparó: Helvetius, D'Holbach, Condillac... preciosamente traducidas y anotadas. Junto a ellas, *La profesión de fe del filósofo*, una traducción del discurso que pronuncia el vicario saboyano en el *Emilio* de Rousseau. Incluso acaba apareciendo la *Historia de la Filosofía en la Enciclopedia*, dos tomos de artículos seleccionados de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* que recuerdo que me gustaron tanto. Encuentro, por otro lado, los pequeños volúmenes blancos autoeditados por el Departamento de Historia de la Filosofía, materiales para los alumnos que todavía conservo en buen estado. Por supuesto, ahí está *Los filósofos y sus filosofías*, obra colectiva que él compiló y a la que aportó textos sobre Spinoza o Hume, entre otros. *Alta divulgación*, decía José María Valverde. Investigación, se dice ahora. En el montón aparece hasta un manual *strictu sensu*, que me acuerdo que utilizábamos en sus clases: *La Filosofía moderna y su proyección contemporánea. Introducción a la cultura filosófica*.

Las contraportadas de alguno de esos libros muestran su foto. Cierta serenidad filosófica y un inicio de sonrisa afable le emparentan algo, hemos de tener en cuenta que posa sentado, con los retratos que se guardan de Denis Diderot. En un libro reciente, Gregorio Morán se sorprende de las formas energúmicas que solían gastar en los años setenta algunos

profesores universitarios, y cita explícitamente a José Manuel Bermudo y a Gabriel Albiac entre los implicados. Pero, en los años de los que hablamos nuestro profesor era lo más lejano que hay de un energúmeno. No se cansaba de hablar de las luces, del conocimiento, de la razón. Del amor que se puede sentir hacia esas cosas así como de la necesidad en que se encuentra ese amor de asumir sus límites.

En aquella época, José Manuel Bermudo nos enseñaba Historia de la Filosofía Moderna. De Descartes a Kant. Pero el centro de su interés se alejaba de esas dos ilustres cimas para descansar sobre la filosofía producida durante la época de la Ilustración. Lo que llamamos Ilustración, nos explicaba, no debía ser entendido como un periodo histórico que atravesaron todas las sociedades durante determinado siglo, fueran cuales fueran sus méritos para arrogarse tal título, sino un fenómeno francés, y hasta rigurosamente parisino, que se correspondía con un conjunto preciso de escritos. En ellos, nos decía, podía ser aprehendida con nitidez una forma específica de ser de la Filosofía. Una forma que no es tanto de cimas como de valles, que es antes que otra cosa disposición vital, actividad, práctica, oficio, y, por eso mismo, trabajo y proyecto en común, ciudad en definitiva. Algo que se caracteriza ante todo porque se mueve, porque está en movimiento, porque ha de ser atrapado necesariamente en ese movimiento suyo. Filosofía *in statu nascendi* si se quiere, no es por eso menos Filosofía *en sentido fuerte* (a él le gustaba mucho esta expresión) que la que tiene lugar en las grandes construcciones estáticas y en los tratados más profundos y sistemáticos. Lo que Bermudo nos enseñaba de esa filosofía ilustrada es que para nada debía ser considerada algo accesorio, menor, una distracción en los márgenes de lo que debe ser considerado ejemplar. Que lo que comparecía en ella era una expresión bien genuina de la cosa misma.

Lo que trataba de enfatizar es lo que había en esa filosofía de acción. De vida. Lo que quedaba en ella de huella de vida filosófica verdadera. Le gustaba por eso señalar las alusiones que hacen los textos a lo que el pensamiento tiene de juego en común, de expedición de caza, de seducción, de viaje colectivo. De actividad capaz de proporcionar placer a los participantes en definitiva. Y lo señalaba sin olvidarse del entramado institucional que hizo esas alusiones posibles. *La filosofía del movimiento ilustrado es una filosofía eminentemente ciudadana*, escribía, *porque se hace en la ciudad y porque versa sobre la vida del ciudadano. Se hace en la ciudad en el sentido estricto, es decir, dentro de instituciones ciudadanas, en los salones, en los cafés, en los teatros, en los paseos, en las lo-*

gias, en los clubs. En la introducción al *Sistema de la Naturaleza* de D'Holbach volvía a insistir en lo mismo. *Y así, estos hombres son llamados "les philosophes", como otros son llamados "curtidores", "tintoreros", "plateros", "cordeleros"... Y, si no tienen una calle o un barrio donde concentran su práctica, sí tienen unos centros dispersos por la ciudad: los salones, los teatros, las imprentas, los círculos, las "sociedades", los ateneos y bibliotecas.* Al acercarse a la obra que dejaron esos hombres nos invitaba así a comprender que hacer Historia de la Filosofía no es registrar la nómina de unos cargos, ni custodiar momias, que no tiene por qué parecerse a la visita guiada a los grandes monumentos o a la asistencia a misa en las catedrales. Que puede y debe atender al bullicio de la acción conjunta, a la discusión en común, a la actividad de la ciudad que rodea y da sentido a los monumentos. ¿Y no era en definitiva esa ciudad aquello de lo que aspirábamos a formar parte?

Acaso sea en el prólogo a la *Historia de la Filosofía en la Enciclopedia* donde mejor acertó Bermudo a explicar ese particular sentido ciudadano y militante (no olvidemos que el ciudadano es, históricamente, alguien que tiene la obligación de combatir) que llegó a caracterizar a la actividad filosófica. Pues en su introducción a esa compilación de los artículos de la Enciclopedia que se refieren a las filosofías del pasado, gran parte de los cuales son atribuibles a la mano de Diderot, lo que quería dejar claro al lector es que la mayor parte del interés de la historia de la filosofía que presentan reposa en entenderla en su naturaleza y verdadero fin de arma arrojadiza.

Las metáforas bélicas eran en esa época muy de su agrado. La Filosofía como combate, la fe y la razón como líneas de un frente móvil, la Ilustración como un ejército... los textos eran aventuradas incursiones, Diderot un capitán, y la *Enciclopedia* una máquina de guerra bien engrasada. Y es precisamente en su condición de parte integrante de un arma emplazada en medio de la batalla como Bermudo pedía que apreciásemos la historia de la filosofía que la *Enciclopedia* guarda en su seno. Porque lo que hay que entender de esa historia, nos recordaba, es que ella, al igual que la propia *Enciclopedia*, participa en un combate. Si la miramos desde la posición de quien ha asimilado la filosofía de la historia hegeliana y el culto positivista al dato, lo que nos cuenta puede parecernos tosco, primitivo, sin interés. Pero, si hacemos el esfuerzo de librarnos de esos *tics* nuestros y nos hacemos cargo de la intención original, comprendemos que lo que comparece ahí está también en nuestra herencia: la idea de que la Historia de la Filosofía es parte de la Filosofía y que, por eso

mismo, está llamada a la lucha si toca combatir. Únicamente leyendo esos textos *como parte de una aventura, como restos de una lejana batalla, sólo con amor a la guerra (filosófica), con amor a la vida*, decía Bermudo en aquella introducción, podremos entender la historia que presentan y hacerla nuestra.

Nunca ha sido fácil, ni inocente, hacer Historia de la Filosofía. Pero hay una forma de hacer Filosofía, precisamente la que podemos ver en formación de combate durante la Ilustración, en la que la Historia de la Filosofía toma conciencia de que participa en una batalla. Las ciencias han aprendido a hacer desaparecer su pasado en la neblina, manteniéndolo a distancia como antigualla y como cosa percedera. Las religiones a su vez, y porque están dispuestas a relacionarse con el ayer como algo actual y en esencia perenne, tienden asimismo a hacer desaparecer ese pasado en tanto que pasado. Pero si la Filosofía hace cualquiera de esas dos cosas se traiciona a sí misma y se desnaturaliza. Se vuelve dogmática o escolástica. Se vuelve otra cosa. Que el dogma o la escuela sean muy antiguos o muy recientes no cambia para nada las cosas. La filosofía ilustrada comprendió muy bien esto y declaró abiertamente que el pasado es también, e inexorablemente, terreno en disputa. Y nosotros ya no podemos olvidarlo. Por eso a partir de entonces el peso de los muertos parece oprimir de una manera especial el cerebro de los vivos.

En España, país sin Ilustración, sin ciudad filosófica, nación de conventos y de beneficiados, fue muy difícil que se asentara la filosofía moderna, esa filosofía ciudadana que se reconoce a sí misma en la pluralidad y en el bullicio callejero. Fue asimismo especialmente complicado que se asentara la materia que lleva el nombre de Historia de la Filosofía. Su introducción como asignatura universitaria a mediados del siglo XIX levantó grandes protestas tan sólo por atreverse a sugerir que la Filosofía tenía una historia y que, por lo tanto, contaba entre las cosas que se movían. Temerosos, muchos le exigieron que se atuviera a lo inmutable y que se moviera ella misma lo menos posible. Y tan sólo porque se agitó un poco fue acusada de incitación al motín, si no motín en sí misma.

Los que cultivaban la disciplina se refugiaron en el pensamiento más místico, sistemático y armonioso que pudieron encontrar. Se vistieron de negro, evitaron los salones, las damas y los teatros y, más que entre sociedades, ateneos o bibliotecas, prefirieron moverse por entre los oscuros claustros de la Universidad estatal. Se concentraron en mirar hacia lo más solemne, hacia Dios, Alemania... hacia Krause, evitando cuidadosamente París y cosas de parecido tono mundano. Hablaron muy poco de placer,

de guerra o de caza y, por supuesto, no dijeron nunca nada de seducción alguna. De poco les sirvió todo eso sin embargo, porque tuvieron que tomar parte en un combate entre la fe y la razón en el que a duras penas lograron asomar la cabeza fuera de la trinchera y en el que la fortuna, al contrario que a sus antecesores parisinos, les sonrió más bien poco. Fue el suyo un conflicto largo, de posiciones, hecho de nombramientos, de renunciaciones y destituciones, de silencios y de sobreentendidos en los que hubo mucho desgaste y bastante poca brillantez.

Llegó un momento, de eso no nos acordamos mucho, porque es triste y vergonzoso recordarlo, en que el combate fue combate de verdad y, al acabar, resultó que la propia Filosofía había sido tomada como prisionera por las autoridades. A partir de entonces todo lo que sugiriese movimiento fue eliminado del paisaje. Se entronizó a la filosofía perenne y se renovaron las caras y los cargos. Sacerdotes muy expertos en las ciencias experimentales pasaron a explicar a los estudiantes que la Filosofía, al igual que la Religión, no tenía por qué moverse para nada. Ya bastaba con que se movieran las ciencias, cuyo movimiento no hacía, por otra parte, sino confirmar la conveniente inamovilidad de las cosas importantes. Se decidió también que, si se quería algo de historia, a donde había que mirar era a la filosofía española, en la que podían encontrarse precedentes de todo, junto a ejemplos de la más alta edificación moral. Lo más importante fue sobre todo que nada se moviera. El propio Jefe del Estado pudo comprobar *in situ* esa falta de movimiento cuando reinauguró el edificio de la Facultad de Madrid, destruido durante el conflicto bélico. ¿Historia de la Filosofía moderna? Un catálogo de errores. ¿Una filosofía militante? ¿Es que no habían tenido suficiente guerra? ¿Un pensamiento ciudadano? Mundanidad frívola, si no subversión. ¿Ortega? Literatura, ateísmo, plagio. ¿París? Lencería pecaminosa.

La materia Historia de la Filosofía guarda entre nosotros ese secreto. El de su pasada cautividad. El de su impotencia. Ni siquiera le había servido de nada su persistente intento de evitar París. Esa ciudad bulliciosa que recuerda los triunfos ciudadanos de Diderot y de los suyos sólo puede rememorar en nuestro caso renunciaciones, derrotas, humillaciones ciertas. En París, y tras ver en primera fila los acontecimientos revolucionarios, se arrepintió el marqués de Olavide de sus coqueteos previos con los *philosophes* para tomar la decisión de regresar a España y pedir perdón a los inquisidores que habían condenado sus obras. En el transcurso de un exilio parisino el catedrático de Metafísica Nicolás Salmerón abandonó las confusas tinieblas germánicas para convertirse en un aún más confun-

dido positivista. Entre las estatuas de la Ciudad Luz comenzó la renuncia orteguiana a su muy luminoso magisterio filosófico. En el techo de una habitación de esa ciudad Manuel García Morente contempló a Jesucristo junto a los bienaventurados y, tras rezar lo que sabía, se prometió a sí mismo abandonar la enseñanza de la Filosofía para estudiar Religión y hacerse sacerdote, si su obispo se dignaba a autorizar ese designio.

Lo autorizó. Y, una vez en España, le ordenó que volviera a enseñar Filosofía en aquella Facultad renovada. Y cuando el traductor de Kant murió al poco en su habitación de capellán de un convento, lo hizo con la *Suma Teológica* de Santo Tomás entre las manos. Una vida ejemplar más. ¿Fueron las enseñanzas del padre García Morente del todo ortodoxas desde el punto de vista de la Religión? Algunos opinaban que no; que, a pesar de su empeño, el converso cometía algunos errores, ya fuera por la falta de la formación adecuada o por la supervivencia en él de antiguas querencias al movimiento. Antonio Millán-Puelles, quien enseñó durante muchos años la asignatura Historia de los sistemas filosóficos en aquella facultad, recordaba mucho tiempo después su relación juvenil con él: *yo estaba de algún modo al acecho para ver si era verdad que se había convertido, pues se decían muchas cosas, unas a favor y otras en contra. Esto se opone a esa imagen monótona y monocorde de aquellos días que ahora se quiere pintar. En aquel tiempo había pluralismo de opiniones, como ocurre siempre.*

¿Por qué cuento todo esto? Porque de ese *pluralismo de opiniones* tan particular es de donde realmente venimos. Porque de esos nombramientos y de esas destituciones es de lo que está hecha nuestra historia. Porque ese París de las renunciadas crueles es nuestro París, y no el de Diderot ni el de Rousseau; y mucho menos el de Ingrid Bergman. Porque esa historia llena de escenas y textos penosos es la nuestra. Porque el arma de guerra que pueda equivaler en nuestro país a la *Enciclopedia* descarriló no una, sino muchas veces. Porque los capitanes, cuando los hubo, tuvieron que acabar dando la orden de retroceder. No existió nunca ciudad de la Filosofía entre nosotros, ni filosofía ciudadana. Hubo intentos frustrados de construir una y, junto con ellos, mucho pensamiento funcional. Filosofía de servidores del Estado, de administradores de órdenes confusas y contradictorias, cuando no estafalarias, dictadas por unas autoridades que nunca supieron muy bien qué hacer exactamente ni con la Filosofía ni con su historia.

En algún momento, se decidió que ambas salieran de una prisión que llegó a parecer tan absurda como anacrónica. Tampoco había tanto peli-

gro, al fin y al cabo, en que las cosas se movieran un poco. Y la situación empezó a cambiar. Más por la penetración en un terreno que se iba abandonando voluntariamente que por el empleo de exitosas máquinas de combate, se fue ganando así un espacio que quedaba libre. Un espacio hecho de nombramientos oficiales más que de sociedades mundanas, de *escuelas* más que de textos, de ínsulas más que de encrucijadas, en el que se penetró con la timidez del converso, conspirando más que disputando, difuminando más que iluminando, tal y como corresponde a una filosofía que no ha sido nunca callejera ni aventurera sino sumisa, conventual, funcional. Aranguren, gracias a su discurso confuso-utópico-radical y a un origen nítidamente cristiano, pudo ganar pronto una posición. Manuel Sacristán, con aquellas ideas suyas tan claras y aquella firmeza moral, tuvo que ver cómo se le negaba muy pronto lo mismo. Y es que no se debe olvidar la naturaleza tan particular de aquel pluralismo original que se estaba ampliando.

Lo de los nombramientos oficiales no resulta entre nosotros un asunto anecdótico. Se ha apuntado muchas veces a la relación entre la Filosofía y la Literatura, la cual de ninguna manera se queda en las formas de presentación, como una de las características más llamativas de la filosofía francesa. Pues para la filosofía española, la modernidad de la cual arranca con la designación de Sanz del Río como profesor de Historia de la Filosofía con el encargo añadido por la gaceta oficial de que partiera para Alemania a ver de qué iba eso, la relación con la administración es lo que ha resultado la relación esencial. Los nombramientos y las vicisitudes asociadas a conseguir un cargo, a perderlo, o incluso a traspapelarlo, como se traspapeló el de Ortega en el Ministerio de Educación Nacional tras la Guerra Civil, constituyen entre nosotros la experiencia crucial. Aquello a lo que hay que atender para comprender la marcha de las cosas. Es triste pero es así. *Sunt ergo cogito*, como cruelmente se ha dicho.

Pero estamos en los años ochenta. Aranguren, mucho más por el gesto de abandonar un cargo —*supe ser echado a tiempo*, le gustaba decir—, que por la fuerza de su pensamiento, ejerce de maestro supremo. El poder celebra oficialmente que el pluralismo se haya ensanchado tanto que hasta por fin podamos considerarnos ilustrados. Tras las alabanzas y exposiciones oficiales que se organizan en honor del rey Carlos III se traspapela la efigie poco dieciochesca del general Franco. Pero no importa. En Filosofía sigue el avance y la difuminación. Se mira poco hacia atrás y todo se mezcla con todo. El intelectual, proclama Aranguren, es *la voz de los que no tienen voz*. Y por el camino de la frivolidad y la mezcolanza por el

que discurrió esa particular *ilustración* la cosa se relajó tanto que se volvió un lugar común sugerir que la misión de la Filosofía se centraba alrededor de la tarea de hacer preguntas. De las respuestas ya se encargaría alguien con más autoridad. Quizá la voz de los que sí tienen voz, sea quien sea a quien le hayan puesto sobre los hombros tamaña responsabilidad.

Los alumnos de la facultad siguen allí y han de estudiar Historia de la Filosofía Moderna. Nuestro profesor decide mirar hacia París, hacia la Ilustración, hacia la filosofía ciudadana. Hacia la Filosofía como acción, juego y aventura. Aprendimos entonces con él y en las lecturas que nos encargaba que esa actividad no se parece a la disposición a un cargo, sino a la aceptación de un combate. Que si los textos del pasado están vivos es porque tomaron parte en ese combate y que, si se sabe mirar hacia ellos sin impiedad y sin beatería, todavía son capaces de moverse y de movernos.

Podríamos haber aprendido eso en otro lugar, fijándonos en otro momento histórico, usando textos diferentes... pero lo aprendimos en los que él nos mostraba. Luego hemos olvidado muchas veces aquellas enseñanzas. Hemos creído estar escribiendo libros de Filosofía cuando presentábamos instancias oficiales ante alguna autoridad. Era un peligro del cual nos había advertido Rousseau en las palabras del vicario saboyano: *¡Siempre libros! Qué manía. Porque Europa está repleta de libros y, además, a menudo nada más erróneo que los libros y nada hay que refleje con tan poca fidelidad los sentimientos de quienes los han escrito.*

Las manías, como casi todo, han de ser aprendidas. Por influencia de José Manuel Bermudo, y bajo su dirección, realicé mi tesis de licenciatura y de doctorado en torno a temas de la filosofía del siglo XVIII. Cuando se publicaron como libros, y en contra de la costumbre del gremio, decidí no incluir en ellos ninguna nota de agradecimiento, ni siquiera para quien dirigió aquellos trabajos. Ahora los miro y veo cuánto deben a sus palabras. Cuánto hay en ellos de mimesis, de admiración. Valga, pues, este escrito como homenaje a quien señaló hacia la ciudad de los filósofos donde y cuando era preciso que alguien lo hiciese.

Rousseau: un narcisista en la Ilustración romántica

Fernando Quesada
Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. Rousseau: ¿escritor paradójico?

No solo el tema escogido por Bermudo, sino el estudio de un autor como Rousseau, crea no pocas discusiones y da lugar a hacer entrar en debates y disonancias que no son fáciles de evitar y asumir. Un autor que establece en el frontispicio de la que considera su obra más acabada, *El contrato social*, la afirmación categórica de que «el hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas», no puede dejar de impactar por la fuerza de su juicio, sino también por la propia forma retórica de expresarlo. Hay un halo de fuerza expresiva y emocional que conmueve al lector y casi le obliga a situarse en un nivel de reflexión que parece romper las exigencias conceptuales y sistemáticas que suelen encajonar el modo convencional de presentarse la filosofía. Ahora bien, esa capacidad de atraer la atención del lector tiene sus límites y no podría evitar que se convirtiera en un puro ejercicio retórico sin más trascendencia que el lujo de las expresiones.

Bermudo comienza por destacar, refiriéndose a Rousseau, «la escasa relevancia cuantitativa de sus reflexiones sobre la paz y la guerra»¹ pese al carácter globalizador de sus primeros planteamientos. Omite la historia del proceso al que llegó, bien expuesta por Bermudo, después de plantear unas *Institutions politiques*, que abarcarían una construcción del Estado tanto en sus aspectos interiores como en las cuestiones externas, referidas

¹Bermudo, J.M.: Rousseau, guerra y paz, en F. Quesada: *Paz para la paz. Prolegómenos a una filosofía contemporánea sobre la guerra*, Horsori, Barcelona, 2014, pág. 46.

a la paz o la guerra. Para concluir: «la verdad es que solo formalmente y de forma vaga la idea rousseauiana podía ajustarse al género de los tratados de los jurisconsultos».² Aparte del libro *El contrato social*, el resto de lo que pudo elaborar lo legó a la hoguera, «a la hoguera o a los cajones del olvido».³ Esta «nueva paradoja existencial», como denomina Bermudo al resultado de cuatro o cinco años de trabajo, no puede reducirse a un fracaso biográfico simple, sino que ha de comprenderse al final de la genealogía de su pretensión de escritor filósofo del derecho, especialmente del derecho constitucional, y entrañaría un «enigmático mensaje que debemos desvelar si queremos llegar al fondo de su pensamiento».⁴ El enigmático mensaje se salda en una nueva prueba de *simpatheia* con respecto al autor tratado. Es decir, la posición solo es inteligible de forma paradójica, esta vez a cargo de Bermudo, si aceptamos que la idea que regía el proyecto de Rousseau implicaba una nueva idea de la política y el derecho. Parece que semejante hazaña ya era excesiva tanto para la época como para para el filósofo de Ginebra. En definitiva: «No nos dejó el “tratado imposible”, para dejarnos ideas revolucionarias».⁵ Fin de cita y esperemos que también de asombros ante otra paradoja.

Creo que, en primer lugar, Rousseau cumple la función de una condena moral de la historia como causa del abandono del (supuesto) verdadero hombre natural, pacífico y virtuoso. De este modo, nos quedamos fijados en un ambiente de subversión de valores, que habrían proporcionado el progreso realizado por los seres humanos. Nos deja ante la presunta figura del vidente que, en este caso, es él. Él es el único que conoce y el único que, en su caso, sería capaz de devolvernos al “prístino hombre”, cuyo momento no histórico, “viviente del instante”, no somos capaces de datar ni existe sobre él conocimiento historiográfico alguno. Más aún, si tenemos en cuenta que el propio Rousseau, en el *Segundo discurso* afirma que tal hombre “quizás nunca existió”, para reiterar más tarde que es inútil pensar en su recuperación, creo que convendría atenerse más propiamente a aquello que él afrontó por escrito en el curso de su historia inmediata.⁶ Rousseau, comenta Bermudo, siente, por un lado, la necesidad de subvertir el tablero filosófico, al tiempo que confiesa su incapaci-

²*Ibidem*, pág. 52.

³*Ibidem*, pág. 54.

⁴*Ibidem*, pág. 47.

⁵*Ibidem*, pág. 50.

⁶Cfr. Starobinski, J: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, pág. 24.

dad para escribir las famosas *Institutions Politiques*, objeto de un encargo, con el agravante del orgullo de su autoconciencia de creador del verdadero derecho político, que lo enfrenta amargamente con toda la sociedad, verdadera causante –según él– de nuestro destino insalvable de un orden civil siempre escenario de guerra. Los tiempos parecen no estar grávidos para poder ofrecer el giro político de la filosofía exigido por la subjetividad de nuestro autor. Este siente y lleva a cabo el abandono y la renegación de todo el gran proyecto. «Y, al contrario –acota Bermudo–, al poner la guerra como determinación social, en el horizonte de nuestra incapacidad para regresar al paraíso natural, que el mismo Rousseau reconoce, rompe con las utopías y pone al pensamiento ante el reto de afrontar el pesimismo derivado de la imposibilidad de cualquier proyecto de sociedad pacificada».⁷ El hombre prístino se constituye en la obsesión de Rousseau, puesto que solo él sabe el camino hacia el reencuentro del hombre natural, al tiempo que su orgullo herido alimenta el encono hacia la sociedad que no lo reconoce. «Con radicalismo conceptual y belleza literaria»–escribe Bermudo–, «nos dibuja un fascinante escenario de reflexión donde la bella figura del hombre pacífico por naturaleza se contrapone a la inquietante figura del hombre social inevitablemente agresivo, condenado a la guerra de todos contra todos».⁸ De ahí que toda guerra no sea entre hombres, sino entre Estados. En definitiva, no cabe una acción social propiamente dicha, sino solo el ejercicio interior del yo: me refiero al yo-autoconciencia de Rousseau, como reto propio y guía ejemplar a seguir por el resto de los mortales.

En la obligada síntesis de citas y afirmaciones, sobresale, a todas luces, el carácter de orgullo propio de Rousseau, autoconciencia del tiempo, creador e innovador atrapado por el encorsetamiento de los lacayos del poder: un tiempo hermético sin fisuras, vidente y testigo único de la posible vida feliz negada al hombre social. Por otro lado, como insiste Starobinski: «En el relato que hace de la “reforma personal” no se ha subrayado suficientemente la curiosa mezcla de orgullo e ironía. Afirma abiertamente la grandeza de su empresa y en seguida se burla de ella como de un engaño. Es un inusitado acto de valentía, y es un acceso de fiebre y de “necio orgullo”».⁹

⁷Bermudo, *op. cit.*, pág. 59.

⁸*Ibidem*, pág. 56.

⁹Starobinski, J.: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, pág. 55.

Frente a tal sociedad no cabe acción subversiva alguna. Él, y solo él, podrá ser el guía de la verdad y la virtud, en razón de su mismidad marginal, que le permite el acceso a “la imaginación”, ese velo que se opone a un conocimiento de las causas y principios de las cosas. Virtualidad que solo unos pocos pueden alcanzar. Por el contrario, la felicidad implica un cambio antropológico profundo, que cifra en atenerse al estado natural de los hombres, situación perdida y del que él mismo, como observaba anteriormente, llega a afirmar, otra vez aporéticamente, en el *Segundo discurso*, que «quizás no haya existido», sin que tampoco planteara realmente la recuperación de tal estado de la naturaleza.¹⁰ No obstante, subsiste en su discurso la idea de que el estado originario, el verdadero origen, está impreso en cada individuo. Por ello, se necesita el repliegue sobre el “ser mismo” que pueda oponerse absolutamente a toda la sociedad, hasta el punto de que no deseaba que le llamaran sino simplemente “ciudadano”. El luteranismo de Rousseau, tan criticado por Kierkegaard, asume lo que teológicamente se denomina *metanoia*. El diccionario castellano de Manuel Seco lo traduce literalmente como “conversión espiritual”. Citando expresamente a este respecto, Seco, en su *Diccionario del español actual* recurre al texto de Ruiz para ejemplificar el sentido de *metanoia*: «Comprometernos en un verdadero arrepentimiento, de *metanoia*, de cambio revolucionario». El camino de retiro al lugar más recóndito lo justifica Rousseau en el Libro IV de *Emilio, o De la educación*. Y lo sintomático es que, aún en la huida hacia el lugar en que nadie pudiera encontrarlo, sigue su deseo de estar presente en la sociedad que abomina y mirar de reojo a la misma y con el mismo espíritu de enfrentamiento a que hacemos referencia. Enfrentamiento contra toda la sociedad, en la que él convivió “peccaminosamente”, según el contexto de *metanoia* actual desde el que escribe, en medio del lujo de algunos salones, acogido por damas, con sus disputas con los filósofos, con los literatos y los músicos etc. Desde este recuerdo, nuevamente el orgullo del que parece querer huir, no cesa de estar presente en su mente y se revuelve contra los adalides de la sociedad. No podía soportar lo que, en nombre de aquellos a los que acusaba de la entronización corruptora de la razón y, con ella, del desarrollo que había adquirido la guerra en la historia. A este respecto, le escribió Mirabeau: «Ha vivido Vd. demasiado tiempo en la opinión de los demás».¹¹ La paradoja de su obra y su supuesta radicalidad en un nuevo orden de

¹⁰Cfr. Starobinski, *op. cit.*, pág. 54.

¹¹Cfr. Starobinski, *op. cit.*, pág. 55. Véase a este respecto la carta de Rousseau a Mirabeau. *Ibidem*, pág.105.

verdad no cesa de volver a aparecer, en un profundo resentimiento, que le obsesiona como el fracaso de quien «se fija –escribe Rousseau– al fin su vana imagen, y cree encontrarla donde no está». Es el tema, constante en su obra, del ser y el aparecer. Y a ello vuelve incluso en estos momentos en que ha emprendido el nuevo camino y «me ejercito en las sublimes contemplaciones [...] Para mí esas ilusiones duraron demasiado tiempo: ¡Ay!, las conocí demasiado tarde, y no he podido destruirlas por completo; durarán tanto como este cuerpo mortal que las causa [...] Aspiro al momento en que liberado de las trabas del cuerpo, yo sea yo». Incluso fue capaz de dictar el juicio que el Creador habría de pronunciar a la hora de su presencia en la otra vida, cuando previó que sus pasos eran ya débiles.

2. Impostura del radicalismo republicano

En su monumental obra, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Pocock plantea un problema capital que afecta a cuanto nos hemos referido.¹² Según nuestro autor, que estudia temáticamente el surgimiento de la república en el ámbito anglosajón y en el proceso de independencia de EE.UU, dicho proceso vino a coincidir con un núcleo temático que define así: «¿el concepto de ciudadano activamente implicado en su propio gobierno que aspira a encontrar el significado de su propia existencia en esa implicación, se encontraba ya obsoleto en 1700?».

El complejo ideológico contenido en la expresión “momento maquiavélico” está referido al hecho de que «ciertos modelos persistentes en la conciencia temporal de los europeos del medioevo y de principios de la era moderna, dieron lugar a que la república, y la participación de los ciudadanos en ella, fuera presentada como un problema relativo a la autocomprensión de la posición del hombre en la historia, es decir, del yo en la historia». En segundo lugar, lo que se destaca en la obra, por parte del autor, es el hecho de que el empeño de Maquiavelo se enfrentaba ya, en la limitación de su tiempo, a la embestida de las fuerzas irracionales que actuaban como sustancialmente destructivas de los sistemas establecidos. En definitiva, estamos ante la confrontación de la “virtud” con la “fortuna” y la “corrupción”.

¹²Pocock, J.G.A.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

En todo el desarrollo temático implícito en la obra se toma el tiempo como tiempo secular, propio de la libertad del hombre, inserto en la naturaleza. Se decanta así un legado paradigmático: «el concepto de un gobierno equilibrado, de una “virtú” dinámica y del papel de las armas y la propiedad en la formación de la personalidad cívica». El valor especial de la obra radica en que la posición de Pocock se sitúa en la perspectiva de atender no solo al poder sino a su legitimación, bajo las premisas ya adelantadas tanto por Maquiavelo como por el humanismo de Harrington. Una pretensión que de haber triunfado en la historia permitiría poner en crisis el estado constitucional de carácter meramente normativista. La realidad del desarrollo es ya parte de nuestra vida actual tanto económica como política. En el orden histórico ya sabemos que se impuso el comercio y el dinero a la idea del *zoon politikon*. Y es, en este contexto, en el que Pocock subraya que el papel de Rousseau no apuntaría a la contradicción entre virtud y cultura, sino en que más bien se centró en insistir «en que la contradicción se convertiría en intolerable precisamente en el momento de la existencia personal, y que esto era y había sido cierto en cada fase y momento de la historia de la sociedad».¹³ La figura de Rousseau es, pues, reivindicada, pero con un acento especial: para él la sociedad es en sí misma corruptora. Es Rousseau, nuevamente, contra la sociedad, contra todo tipo de sociedad que no se atenga a las características de la existencia del hombre natural y su conciencia. Hegelianamente, la filosofía se reconoce por su capacidad de establecer mediaciones, justo lo que nunca intentó Rousseau. La línea maquiaveliana, por su parte, no victoriosa, tendrá ecos en varios momentos de la historia europea. Se trata de un legado paradigmático: el concepto de un gobierno equilibrado, de una “virtú” dinámica y del papel de las armas y la propiedad en la formación de la personalidad cívica.

En 1762, Rousseau escribe *El contrato social*,¹⁴ que es inmediatamente requisado como libro atentatorio contra el gobierno de la ciudad de Ginebra. El 19 de junio de 1762 comienza el juicio y la defensa por parte de nuestro autor. El contenido y el desarrollo de los mismos se encuentran en su obra, *Cartas desde la montaña*¹⁵. Rousseau había presentado *El contrato social* como la parte más acabada y mejor escrita de sus

¹³*Ibidem*, pág. 609.

¹⁴Dada la enorme cantidad de ediciones castellanas existentes de *El Contrato social*, he optado por citar según los capítulos del mismo, así como por apartados.

¹⁵Rousseau, J.J.: *Cartas desde la Montaña*, Ediciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.

apuntes sobre la guerra. Lo que no había sostenido es que el mismo tenía un referente práctico que lo validaba y que desvela en esta obra. Tras la narración de las partes de la misma concluye, dirigiéndose al tribunal: «¿Qué pensáis vos, Señor, tras leer este análisis resumido y fiel de mi libro? Creo adivinarlo. Os decís vos mismo: he ahí la historia del Gobierno de Ginebra. Ni más ni menos, lo que han dicho tras su lectura todos los que conocen vuestra constitución». El Rousseau revolucionario, demandante de un cambio de filosofía y presuntamente autoconciencia del momento, identifica la existencia del ciudadano superador de la guerra con los habitantes promovidos por el gobierno de Ginebra. Esta se distingue por ser una ciudad burguesa, de clara tendencia liberal. De modo que, conscientemente o no, identifica la “existencia natural” del individuo, eje de toda su doctrina, con el individualismo del sujeto ginebrino ligado al interés personal. ¿Es acaso una forma pragmática de escapar del atolladero de la inculpación o estamos ante una nueva paradoja de Rousseau? Lo cierto es que insiste ante el tribunal en que «el contrato originario, esa esencia de la soberanía, ese imperio de la ley, esa institución del Gobierno [...] ¿no es trazo a trazo la fiel reproducción de vuestra República desde su nacimiento hasta hoy?». ¿Una nueva paradoja de Rousseau?

Con gran penetración política y filosófica, Vegetti¹⁶ plantea uno de los problemas más decisivos en orden a la fundación de una ciudad. Refiriéndose al caso de Platón, este asume que sería prioritaria la moral individual de aquellos que conformarán el nuevo grupo ciudadano, habiendo de expulsar a los indeseables o sediciosos; a los discapacitados que sean onerosos para el bienestar de la ciudad o el caso de los que han recibido ya una orientación educativa e ideológica que podrían ser óbice para una disciplina adecuada, como sería el caso de los niños que hubieran cumplido 10 años. Todo fundador tiene siempre la tentación del poder absoluto. En el caso de Rousseau, no solo se da un vaciamiento crítico de su obra al presentarla como la historia de la propia ciudad de Ginebra. Junto a ello se presentan algunas de las incongruencias y contradicciones que hemos señalado, de forma general, en el caso de Platón. La fundación de la ciudad en *El contrato Social* aparece como un artefacto filosóficamente amorfo. En primer lugar, sorprende que un pueblo pueda reunirse para configurar el nuevo Estado que desea para sí cuando el curso de la historia parece haber arruinado «el concepto de un gobierno equilibrado, de

¹⁶Vegetti, M.: *La ética de los antiguos*, Síntesis, Madrid, 2005, capítulo 5, especialmente págs.160 y ss.

una “virtú” dinámica y del papel de las armas y la propiedad en la formación de la personalidad cívica», compendio político del *zoon politikon*. Sin mediación alguna para el control de los procesos sociales que han desgarrado la tendencia de lo expuesto en el “momento maquiavélico”, se establece un “punto cero”, al que concurren los ‘deseantes’ del estatuto de ciudadanía y sus características sin otro bagaje que su voluntad de entregar el voto que les conduzca a la nueva ciudad, al nuevo Estado. En segundo lugar, como insiste Manin,¹⁷ la base de la legitimidad para Rousseau no es el individuo libre capaz de determinarse sopesando razones, sino el individuo que tiene una voluntad ya totalmente determinada, el individuo que ha decidido su elección. Puesto que se toma como completamente determinado el término de referencia (las elecciones individuales), la decisión colectiva es o no es conforme al conjunto de las decisiones individuales, no hay otra solución. El individuo es portador de una decisión que conforma la unanimidad. El pueblo, afirma Rousseau, «quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe el pueblo, pero a menudo se le engaña [...] Si, cuando el pueblo suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer completamente incomunicados [...] resultaría siempre la voluntad general». No es extraño que nuestro autor reconozca «que arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer es verdadero milagro», propio de un legislador excepcional. Pese a lo cual, el legislador tendrá que recurrir a una mediación que se habría usado tradicionalmente en el origen y en la fundación de las naciones: utilizar la religión como un medio de constreñimiento, sin que por ello se los trate de impostores. En capítulo III de *El contrato social*, “De si la voluntad general puede errar” serían considerados sediciosos aquellos ciudadanos que desearan contrastar sus opiniones, ya que darían lugar a grupos que resquebrajarían la unanimidad que da la seguridad a través de la voluntad general sin fisuras. Aunque ello, tal como aparece en el capítulo VI, “De la ley”, trae consigo la imposibilidad de ejercer la soberanía popular, eje central de la obra comentada: «Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sumiso debe ser su autor; corresponde solamente a los que se asocian arreglar las condiciones de la sociedad. Pero ¿cómo una multitud ciega –escribe Rousseau–, que no sabe a menudo lo que quiere, porque raras veces sabe lo que le conviene, llevaría a cabo por sí

¹⁷Manin, B.: *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1998. Cfr. capítulo V, sobre todo, págs.204 y ss.

misma una empresa de tal magnitud [...]?»). La imposibilidad de una discusión en el espacio público como condición para delinear los principios básicos conlleva estos problemas ya irresolubles, poniendo en crisis la idea misma de soberanía. Cualquier actitud crítica ante esta situación de sumisos ciudadanos que “tienen necesidad de conductores” podría generar un caso de “sedición”, cuestionando que otro tenga derecho sobre su vida cuando él mismo no tiene tal derecho. La respuesta es comprometida por el mismo carácter constituyente de la ciudad: el individuo que tiene una voluntad ya totalmente determinada, el individuo que ha decidido su elección “sin discusión”. La respuesta no puede ser más que la ofrecida en el capítulo V: «El que quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario. En consecuencia, el ciudadano no es juez del peligro a que la ley lo expone y cuando el soberano le dice: “Es conveniente para el Estado que tú mueras”, debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta ese momento». No contento con la formulación, el propio Rousseau concluye: «Pero siento que mi conciencia me acusa y detiene mi pluma: dejemos discutir estas cuestiones a los hombres justos que no hayan jamás delinquido ni necesitado gracia [...]»).

En las *Cartas desde la montaña*, en el momento que busca el asentimiento al hecho de que el libro que juzgan como peligroso no es más que la historia de la propia ciudad de Ginebra, Rousseau sorprende al público al hacer público «que solo uno de mis dos libros, quemados simultáneamente en base a comunes imputaciones, trata del derecho político y de los asuntos de gobierno. Cuanto de esto hay en el otro no es más que un resumen del primero». Es decir, como se lee en el libro V del *Emile*,¹⁸ Rousseau inserta en dicha obra un resumen de *El contrato Social*. Y no ha dejado siempre de llamarme la atención este dato. En un libro como *Emilio, o de la educación*, que ha sido presentado siempre como un manual de nueva forma de educar a los alumnos en medio de la naturaleza como contexto más apropiado, se contiene *El contrato Social*, junto con el tratamiento de la educación a Sofía, es decir, la concepción rousseauiana de las mujeres.

Solo una observación, dada la extensión fijada para estos trabajos. Resulta de interés que, por fin, nuestro autor haga aparecer a las mujeres en el club de caballeros que conforman todas sus obras. Esto debería significar que las reflexiones de un filósofo que no tenga en cuenta el hecho

¹⁸Véase Rousseau, J.J.: *Emilio, o de la educación*, Alianza, Madrid, 2001.

de que la mitad de la población del mundo son mujeres serán tan parciales e inoperantes como el no tener en cuenta una parte esencial del tratamiento de la Humanidad, reducida, tan arbitrariamente, a una minoría de determinados seres. Y, desde el punto de vista intelectual, esto es tan disparatado como expresivo de su desconocimiento de la realidad de su momento histórico, con todas las consecuencias que ello comporta. Es pura ignorancia mostrenca. Desde el punto de vista de la filosofía política es una acción que puede tratarse de injusticia contra la humanidad, ya que nos priva a los que estimamos necesaria su presencia y participación, de un cúmulo de compañeras que pueden ser decisivas en el problema de la superación de las desigualdades, de sujetos activos en el orden democrático. Forman parte de aquella enormes *Bewusstseins* que algunos han considerado, con tanta precisión filosófica, como germen de esperanzas hasta entonces truncadas por la dominación y la explotación.

El caso de la misoginia de Rousseau creo que no necesita ser enfatizado o minimizado desde posiciones ideológicas, sino que cobra importancia articulándose en el conjunto de la interpretación del filósofo. En esta línea creo que ofrece uno de los textos más crueles e inhumanos referidos a las mujeres. Así, afirma: «No condenaría sin distinción el que una mujer quedase limitada solo a los trabajos de su sexo y se la dejase en una profunda ignorancia sobre todo lo demás; pero para ello sería menester costumbres públicas muy simples, muy sanas, o una manera de vivir muy retirada».¹⁹

El problema que se le presenta a Rousseau es que, al haber descartado la posibilidad de la renaturalización, si es que la hubo alguna vez, ha de establecer una distinción en el ser, en las funciones y en las formas de vida entre las mujeres y Emilio o el ciudadano. Y ello porque no deja claro el autor cuál es la causa de esta exigencia de distancia insalvable entre Emilio y las mujeres. A este respecto insiste: «Las jóvenes deben ser vigilantes y laboriosas; pero ello no es todo; deben estar sujetas desde hora temprana. Esta desgracia, si lo es para ellas resulta inseparable de su sexo, y jamás se libran de ella sino para sufrir otras más crueles».²⁰ Con lo cual parece que el hecho del sexo es origen de todos los grandes males para los hombres y, por tanto, no puede haber acercamiento alguno o equiparación en ningún orden de la vida civil. Ni siquiera podría provenir una atenuación por la conservación más plácida de la vida privada para el

¹⁹*Ibidem*, pág. 573.

²⁰*Ibidem*, pág. 552.

hombre. Excluidas del campo cívico, siendo insalvable políticamente el mal que arrastran por su sexo, solo cabe que «las mujeres aprendan muchas cosas pero solo las que les conviene saber».²¹

Pero lo cierto es que Rousseau no es inocente en esta posición en que sitúa a las mujeres. Y no es inocente porque, según las investigaciones más detalladas, Rousseau llegó a conocer a Poulain de la Barre, que se trasladó a vivir a Ginebra en 1760, cuando se convirtió al protestantismo. Pues bien, Poulain, de la órbita del cartesianismo, es considerado como el primer filósofo que estableció la igualdad de los sexos. Sus obras, absolutamente revolucionarias, fueron ampliamente discutidas en círculos intelectuales, especialmente en el Preciosismo. Según la documentación que he podido utilizar, cedida por mi compañera Celia Amorós, hay una sorprendente coincidencia con Rousseau en la descripción del “Estado de la naturaleza” y en la crítica de las ciencias y las artes²² Pero, además, según demuestra Christine Fauré, Rousseau pudo conocer a Poulain a través del hijo de este, quien sucedió al pastor Lambercier, amigo de Rousseau citado en sus *Confesiones*. Por otra parte, es más que probable la influencia de Poulain sobre Rousseau, en la época en que este último fue secretario de Madame Dupin, quien leyó la obra de Poulain: *De la igualdad de los sexos*. Quien desee hacer un parangón entre las causas de la necesidad de la igualdad del feminismo, en la contraposición entre la igualdad de los sexos como fruto de la razón y de la superación de los prejuicios, lejos de ser una cuestión de galantería humana (Poulain de la Barre), encontrará en el *Emilio* la exacta respuesta por parte de Rousseau a través de la argumentación que pone en la naturaleza la fundación de la desigualdad de los sexos, que algunos galantes pretenden reformar.

Pero... a la postre, Rousseau será el personaje central. El referente privilegiado, al que uno llega cuando sigue cualquiera de sus escritos. Y, no obstante, también es cierto que siempre acabamos en él cuando intentamos hablar de ciertos problemas centrales en la modernidad: el problema de la identidad personal y el de la ubicación práctica en la sociedad. Así como es difícil no tener en cuenta muchas de sus atrevidas ideas, especialmente las contenidas en el *Segundo Discurso* (nunca bien sistematizadas), así lo es cuando asumimos los problemas del Romanticismo ilustrado.

²¹*Ibidem*, pág. 544.

²²Una breve exposición de esta posible relación en Amorós, C.: *Tiempo de feminismo*, Cátedra, Madrid, 1997, especialmente las páginas 150-161.

Praxis e ideología. En reconocimiento de un texto temprano del joven Bermudo

*Pablo Ródenas Utray
Universidad de La Laguna*

Creo que conocí a José Manuel Bermudo en Madrid, a mediados de los ochenta, como miembros que fuimos del Seminario inter-universitario de Filosofía Política dirigido por Fernando Quesada con la ayuda de Alberto Saoner en el Instituto de Filosofía del CSIC, cuando estaba encabezado por Javier Muguerza. No era fácil coincidir, viajando como era nuestro caso desde ciudades como Barcelona y La Laguna, separadas por más de dos mil kilómetros y el ancho mar. Sin embargo, nuestra relación, aunque irregular, no ha cesado desde entonces. Recuerdo particularmente un grato encuentro en un Simposio internacional en São Leopoldo, ciudad universitaria cercana a Porto Alegre, en 2005, así como otro al año siguiente en unas Jornadas en Barcelona, organizadas por el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, dirigido hasta el presente por el propio José Manuel.

Pero mi impresión es la de conocer a Bermudo desde mucho antes, pues leyó su tesis en 1973, bajo el amparo de Emilio Lledó (que, entre paréntesis, llegó a la Universidad de Barcelona procedente de la de La Laguna, en la que fue un profesor muy querido a mediados de los sesenta), y la publicó solo dos años después en la editorial Península con el mismo título de *El concepto de praxis en el joven Marx*. Se trataba de una extensa investigación sobre el primero de “los dos Marx”, el “filosófico”, que antecedió al “científico” según la partición de Althusser que por entonces –“ruptura epistemológica” mediante– algunos debatíamos de forma apasionada, casi como si nos fuera la vida en ello. Un libro pio-

nero en aquel tiempo en que las Españas miraban hacia una posible y necesaria transición a la democracia.

¿A qué democracia se aspiraba? ¿A una democracia acomodada, reformista y capitalista o más bien a una avanzada, revolucionaria y socialista? Unos pocos de los que nos encontrábamos comprometidos en aquella lucha lo hacíamos desde la decepción con los socialistas y comunistas homologados. Y para un pequeño puñado de aquellos escasos jóvenes era del todo obligado guiar la práctica desde una teoría marxista actualizada, prescindiendo de la ganga dogmática que aquellos, a lo largo de los años, le habían adherido. Releer a clásicos como Marx, junto a otros muchos más, parecía –era (y siempre será)– tarea imprescindible. No lleva razón Gregorio Morán cuando en su “iconoclasta” –según Juan Goytisolo– *El cura y los mandarines* desconsidera las urgencias ideológicas de aquellos contados y dispersos jóvenes de finales del franquismo.

Lo que trato aquí es de justificar mi reconocimiento a aquel libro suyo desde mi propia experiencia investigadora. Sin ser José Manuel Bermudo un *althusseriano-de-pro*, como quedó mostrado en su obra, no me parece que militara en el heterogéneo y mayoritario *frente-anti-althusseriano* de entonces. Teniendo unos años menos, me pasaba algo similar. Pese a mi crítica a Althusser, que rechazaba de plano (en deuda con Rancière) la tajante distinción socio-epistémica entre ideología y ciencia (y la similar socio-política entre ideología y violencia en los “aparatos de estado”), no dejaba de reconocer que había sido la lectura “sintomática” del profesor de la Escuela Normal Superior de París la que me había permitido encontrar la problemática y el contra-enfoque sobre la cuestión de la ideología que tanto me interesaría y ocuparía durante años.

De ahí mi identificación con las pretensiones del trabajo realizado por el *joven Bermudo* sobre el *joven Marx*, que más allá de la jerga y los tics que a todos nos caracterizaban, trataba de ver «la relación concreta que se daba entre el pensamiento político y el pensamiento filosófico en cada momento del desarrollo teórico del joven Marx», explicando –como escribió en la Presentación– «su correspondencia y contradicción en el movimiento de la conciencia, y todo ello, claro está, en relación con la práctica», tratando de hacer así una interpretación marxista del propio Marx. Tenía Bermudo treinta años cuando terminó *El concepto de praxis* mientras que Marx era de la misma edad cuando escribió (con la ayuda de Engels) el *Manifiesto*.

Hoy es el caso que justo cuarenta años después de que viese la luz su tesis, el *Bermudo de la madurez* acaba de publicar un *Marx* íntegro, una

introducción estándar a su héroe juvenil en una colección de divulgación filosófica, que lleva por subtítulo *Del ágora al mercado* (con lo que viene a resaltar la inversión del idealismo hegeliano por el materialismo marxiano). Ahora el barroquismo metodológico ha desaparecido y el pensamiento del filósofo alemán nos es presentado con la máxima sencillez, como corresponde a los objetivos editoriales y a la madurez de su autor. Vida y obra, política e ideología, contexto y texto aparecen hilvanados en una unidad en la que se subrayan las continuidades y discontinuidades, las armonías tanto como las contradicciones.

Para mi gusto, sin embargo, si nos atenemos al punto de vista expuesto por Gouldner en *Los dos marxismos*, la interpretación que hoy hace Bermudo enfatiza más el determinismo –sobre todo en los dos capítulos dedicados a exponer las tempranas concepciones marxianas de la economía y la historia– que el voluntarismo, es decir, se escora más a entender el marxismo como científico antes que como crítico, mientras que mi interpretación propende a valorar más el segundo término de esas oposiciones. Digo esto porque nuestras inclinaciones actuales al interpretar a un clásico como Marx tal vez arrojen luz sobre cuáles no eran (tal vez para Bermudo), o eran (quizá para mí), cuatro décadas atrás, nuestras querencias más o menos manifiestas en nuestras respectivas investigaciones juveniles de aquel tiempo.

Al margen de estos matices, una buena atalaya para mirar desde el presente hacia el pasado en lo que respecta a la obra de Marx puede ser la respuesta de Manuel Sacristán al interrogante «¿qué Marx se leerá en el siglo XXI?», pregunta que colocó como título a un artículo en 1983. Reconociendo que era ya un clásico y así había de ser leído, Sacristán sugería tener en cuenta el proyecto intelectual de Marx, la idea que este se hacía de su obra: «El conocimiento que busca Marx –escribió– ha de ser muy abarcante, contener lo que en nuestra academia llamamos economía, sociología, política, historia (la historia es para Marx el conocimiento más digno de ese nombre). Pero, además, el ideal de conocimiento marxiano incluye una conexión no solamente tecnológica, sino globalmente social, hacia la práctica». Y significativamente añadía: «Un producto intelectual con esos dos rasgos no puede ser teoría científica positiva en sentido estricto, sino que ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso al artístico, e integrarse en un discurso ético, más precisamente político. Es principalmente político». Tan sensata perspectiva hermenéutica bien puede hoy ser útil para diferentes menesteres, y en particular para recordar –¿por qué no?– algunos aspectos de nuestros trabajos de juventud.

Como decía, realicé una lectura pormenorizada de Marx en los años setenta y ochenta desde el prisma general del problema de la ideología, que nucleaba mi programa de investigación, como pomposamente lo llamaba, y en el que la ideología se concebía como uno de los elementos básicos de toda praxis (y la praxis como uno de los principales componentes de toda ideología). Al respecto, la primera cuestión era saber si había, o no, una específica *teoría* de la ideología en Marx. Frente a las pretensiones mayoritarias, mi conclusión fue negativa. Publiqué por entonces un artículo con el expresivo subtítulo de “La teoría de la ideología que Marx no escribió”. A mi juicio, la tarea quedó como una más de las “teorías pendientes” que Marx dejó inacabadas, al igual que las de la dialéctica, la historia, el estado, la política, la ética, etcétera. Había, pues, elementos útiles en Marx y sus continuadores (y adversarios, pues no se puede olvidar a Mannheim y a muchos otros en su estela) para la teorización de la ideología, que era mi tarea. Lo argumenté en bastantes de los veinticinco capítulos que componían *Teorías clásicas de la ideología e Ideología e historicidad*, que fueron memorias de licenciatura y doctorado (presentadas en 1982 y 1986 y luego entregadas a la “crítica roedora de los ratones”).

Encontré, en particular, respecto al significado originario del término “ideología”, introducido en 1801 por Destutt de Tracy, que en Marx se había producido una segunda modificación de significados, luego de la primera alteración, provocada por la denuncia contra los “*idéologues*” de la Ilustración francesa, realizada por el mismísimo Bonaparte y su gente cuando le interesó romper la incipiente alianza que había establecido con aquellos (los filósofos republicanos burgueses, moderados y liberales, con los que el joven Napoleón se identificaba). Así, la ideología, de *ciencia de las ideas y crítica racional* (creada por Destutt a partir de un cierto sensualismo naturalista) pasó en muy poco tiempo a significar *ideas erradas contrarias al poder* (primera transformación, socio-epistémica y socio-política, debida a Bonaparte, que llegó a decir: «Es a la ideología [...] a la que debe atribuirse todo el infortunio de nuestra bella Francia»). Más tarde, sin embargo, la ideología fue vuelta contra los gobernantes y empezó a connotar *ideas erradas propias del poder* (segunda transformación, socio-política, defendida por Marx).

De esta manera, nuestro filósofo no restituyó el término ideología a su sentido originario (racional, científico y crítico), sino que volvió contra el poder la connotación peyorativa impuesta por Napoleón y trató de fundamentarla. «Las ideas de la clase dominante son —escribió en *La*

ideología alemana— las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante», puesto que «si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida». De la *ideología como crítica* se pasó a la *crítica de la ideología*, siendo Marx un crítico de la ideología pero más *en* su sentido peyorativo que *del* sentido peyorativo que esta había adquirido. Esta insuficiencia marxiana hizo posible que los diferentes marxismos del siglo XX (salvo tal vez el gramsciano) nunca hayan podido responder con coherencia al cargo acusatorio de poseer una indiscutible naturaleza ideológica, que desde la conceptualización negativa de la ideología (llevada por Althusser a su apoteosis *positivista*) implicaría una evidente auto-condena marxista del marxismo, por ideológico, es decir, por errado.

No obstante, he de recordar que correspondió más bien a Engels el ratificar la concepción epifenomenalista y peyorativa de la ideología entendiéndola desafortunadamente como *reflejo invertido y falsa conciencia* (en cartas tardías a Schmidt en 1890 y a Mehring en 1893, muy divulgadas y convertidas en “vulgata” marxista). Se trata de rasgos que no aparecen en la obra de Marx (vale recordar, además, que, por un lado, Marx se vio finalmente obligado a declararse “no marxista” y que, por otro, *La ideología alemana* no fue publicada y conocida —por defensores y opositores— hasta los años treinta del siglo pasado). Es cierto, sin embargo, que “lo ideológico” aparece caracterizado por Marx en el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la economía política* como una estructura equivalente a las formas sociales de conciencia por las que se resuelve el conflicto en sociedad, es decir, a las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, «en una palabra, las formas ideológicas —tal como escribe Marx— bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven». Pero aquel Prólogo, que es una brevísima síntesis del pensamiento desarrollado en la Introducción de *La ideología alemana*, resulta de muy difícil interpretación (y todavía más si ese Prólogo no podía ser comparado con esta Introducción).

Frente a las lecturas economicistas, siempre fui partidario de puntos de vista más “abarcantes”, por decirlo a lo Sacristán, sin apriorismos simplistas como el de la «determinación en última instancia». El mismo Marx problematizó esos estrechos enfoques refiriéndose al arte, pues «ya se sabe —escribió— que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad,

ni por consiguiente con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización [...]».¹ Y lo mismo ocurrió respecto a la ciencia, que difícilmente podría no ser una forma social de conciencia, «en una palabra, una forma ideológica», sin ser por ello (necesariamente) «reflejo invertido» y «falsa conciencia» de la realidad. La hipótesis *ad hoc*—consistente en situar a la ciencia como fuerza productiva en la infraestructura material de la sociedad— ensayada por muchos intérpretes (desde Richta, por ejemplo, hasta el mismo Sacristán, en parte) para resolver esta anomalía nada resuelve y fracasa, a mi juicio. No porque no sea en cierto modo así, sino por la obstinación dogmática en mantener la concepción peyorativa de la ideología a cualquier precio. Se invalidan de esa manera los aspectos decisivos del “poder espiritual”, es decir, del conjunto entero de formas sociales de pensamiento bajo las cuales los hombres *toman conciencia de sus conflictos* y —según subrayó Marx— nada menos que *los resuelven*, que no es una cuestión baladí.

En cambio, para una minoría, de la que formaba parte, las ideologías son formas discursivas de relación entre lo que se dice y lo que se hace, entre las teorías y las prácticas, que adoptan distintas modalidades del pensar (desde el religioso al científico, pasando por todos los demás: político, jurídico, etcétera), modalidades en las que tanto interesan la validez argumental y la validez realizativa como la congruencia entre ambas, solo analizables en concreto y *a posteriori*. Pero en cualquier caso, previa a la tarea de *teorización* de la ideología se presentaba su necesaria *reconstrucción* histórica a partir de los dispares materiales heredados a lo largo de esos dos siglos desde la aparición del término, reconstrucción que —a mi juicio— aún estaba inacabada. Porque se hacía necesario captar, en el exterior de sus límites convencionales, la relación de lo ideológico con otros procesos como los de objetivación y alienación en particular, pese a los intermitentes silencios que jalonaban su problemática. Así, la cuestión de la ideología bien podría encontrar su revés en la cuestión de la objetivación, y el problema de la distorsión ideológica encontrar su reverso en el problema de la alienación práxica.

A partir del segundo cuarto del siglo XX, se publicaron por primera vez diversos materiales juveniles de Marx, e incluso algunos de su periodo de madurez, fundamentales todos para un buen conocimiento de su obra inacabada. Además de *La ideología alemana*, la *Crítica de la filoso-*

¹Marx, K.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Introducción, OME, 21, Grijalbo, Barcelona, 1977, pág. 34.

fía del Estado de Hegel y los *Manuscritos de París*, o los posteriores *Grundrisse* y las *Teorías sobre la plusvalía*. La lectura de estos textos mostraba con bastante claridad que el tópico hegeliano de la “inversión” idealista era para Marx, por encima de todo, un motivo al que había que darle la vuelta (había que volver la dialéctica hegeliana “sobre su pies”). Y esto pese a que el demócrata radical que era Marx nunca llegó a querer desprenderse del todo –para bien y para mal– del influjo de Hegel, el gran filósofo de la reaccionaria Confederación germánica.

Una relectura de Marx, ahora desde el prisma general de la objetivación/alienación, se presentaba a principios de los ochenta tan ardua como había sido hacerlo poco antes desde el prisma de la ideología. ¿Dónde encontrar una buena y minuciosa guía que iluminase el camino? No había mejor ayuda entonces que *El concepto de praxis en el joven Marx*, de José Manuel Bermudo. Aunque no me puedo ocupar de ello aquí, quiero dejar dicho antes de seguir que, en particular, el análisis pormenorizado de las *Tesis sobre Feuerbach* sigue siendo una aportación aún no superada en la filosofía de nuestro ámbito. Y en general añado que las más de quinientas abigarradas páginas del libro, junto a los de otros especialistas –entre ellos Axelos, Bedeschi, Colletti, Goldman, Gould, Israel, Lukács, Mészáros, Rossi, Rubel, Sánchez Vázquez, Schaff, Silva, Zeleny, que no eran mala compañía– me permitieron realizar la cartografía adecuada y la búsqueda precisa en las fuentes marxianas. Si se parte de una concepción conflictual de la condición humana, la problemática de la objetivación/alienación se puede liberar de Hegel y trazar un horizonte de comprensión razonable de lo que debe ser una buena praxis. Sin embargo, aunque en Marx había al respecto multitud de sugerencias del máximo interés, su recuperación dependía del marco interpretativo en el que uno se situaba y se sitúa.

Por ejemplo, ¿cómo entender su teoría económica, como ciencia o como ideología? Doy una irónica pista actual referida a lo que puede ser la economía (que es algo que algunos ya nos maliciábamos décadas atrás). No hace mucho Yanis Varoufakis le decía al periodista Jordi Évole que «la democracia es esencial porque la economía no es una ciencia; como mucho es –añadía– una especie de ideología con ecuaciones». La provocación no está mal para provenir de un reputado académico metido circunstancialmente a incómodo político que va a contracorriente. Por mi parte, diría no obstante que la economía –y creo que después de lo dicho se puede entender el porqué– es una ciencia que, como todas, está cargada de ideologías. Ya en los años setenta Muguerza sugería que el

marxismo era una ciencia del XIX y una ideología del XX. Pero reconozco y doy fe de que no era fácil asumirlo. ¿Y cómo concebir el trabajo productivo? ¿Cómo actividad exclusiva de la esfera económica o como actividad humana en cualquier ámbito social? Hoy estas cuestiones siguen abiertas. Por mi parte, como vengo diciendo, siempre creí que si se separan de modo tajante “labor”, “trabajo” y “acción”, hipostasiando la distinción de Arendt, se hacía inviable comprender la problemática de la objetivación/alienación y se hacía insostenible aceptar la tesis de la centralidad del trabajo, por economicista.

Marx exalta y glorifica el trabajo tanto como lo critica y denuncia. En la perspectiva que me sitúo, la *centralidad de la praxis* –tan acertadamente resaltada por Bermudo en la obra del joven Marx– subsume la centralidad del trabajo, en tanto que otro de los componentes activos de la praxis humana. Leído así, Marx tenía razón al distinguir entre el trabajo en general y sus formas histórico-concretas, entre ellas el trabajo asalariado. Porque el trabajo en sentido amplio es inseparable de la condición humana: un proceso doble de interacción pública entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, en el que los humanos como sujetos se auto-transforman y como objeto transforman la naturaleza, haciendo uso de su poder real, de sus capacidades físicas, intelectuales y morales, con el fin de producir los bienes y servicios necesarios para su existencia individual y societal. No está inscrito en ninguna intemporal Tabla de la Ley que esa interacción haya de ser realizada, regulada y controlada bajo la dominación liberal-capitalista de unos seres humanos por otros, sin libertad, igualdad y dignidad (o, como dicen algunos, sin decencia, democracia y derechos humanos). El horizonte marxiano de la objetivación de la buena condición humana a conquistar pasa por una organización social justa de la praxis, y del trabajo productivo, en particular, a partir de esas pautas.

Si para Hegel la alienación era el momento de la objetivación o mundanización de la Idea (en su movimiento de paso al mundo real y retorno a la pura conciencia), para Marx, sin embargo, la alienación surge precisamente de la enajenación de los poderes productivos de los seres humanos, que se les vuelven hostiles; de la extrañación de sus capacidades laborales, que se les arrebatan. Es decir, la alienación convierte a los seres humanos, a sus productos y procesos vitales, en mera mercancía mistificada en un sistema de trabajo salarizado que pretende ser exclusivo (negando que se considere trabajo cualquier otra forma de esfuerzo creativo). El trabajo asalariado era un trabajo «forzado», basado en la «coacción», el «autosacrificio» y la «mortificación», como decía Marx. Y lo

sigue siendo aún más en los sistemas de empleo y precarización que actualmente predominan en las nuevas sociedades informacionales del espectáculo.

Si la objetivación es (en todas las dimensiones de la producción y reproducción de la vida social) una necesidad social irreductible, la alienación en cambio solo es una contingencia socio-histórica relativa a una concreta división del trabajo y a unas determinadas relaciones sociales de producción, las capitalistas en particular. Y si es así, se trata de una contingencia muy lesiva, que podría desaparecer si se lograra que estas injustas relaciones, que son relaciones sociales de poder capitalista, fuesen des-alienadas, es decir, objetivadas desde parámetros ético-políticos igualitarios y equitativistas. Propuestas alternativas al empleo/desempleo actual como la del ingreso ciudadano (o renta básica universal), por ejemplo, contribuyen a esa transformación.

En fin, desde la doble perspectiva de la *praxis*, como asiento realizativo de la discursividad ideológica, y de la *ideología*, como precipitado argumentativo de la actividad práxica (y del paralelismo de las respectivas investigaciones sobre las cuestiones de la praxis y la ideología de las que nos ocupamos antes de ayer como quien dice), quiero dejar constancia de nuevo aquí de mi reconocimiento de aquel trabajo de José Manuel Bermudo, que –como se ha podido constatar– algunos de sus amigos no hemos olvidado.

Bermudo, un il·lustrat en temps confusos

Ferran Sáez Mateu
Universitat Ramon Llull

I

Vaig començar els meus estudis de Filosofia l'any 1982, i em vaig matricular per primer cop en una assignatura impartida per José Manuel Bermudo al cap de dos anys, el curs 1984-1985. En aquell temps vivia en un pis d'estudiants a l'Avinguda de Sant Ramon Nonat, a pocs minuts de la facultat, i tenia la sort de triar els professors no en funció de l'horari –que em resultava indiferent a efectes pràctics– sinó de la seva qualitat docent. Al final de cada curs, solia fer una petita incursió com a oient a tots i cadascun dels meus possibles professors de l'any vinent, sense descartar-ne cap, i redactava una mena d'informe mental de cara a la matrícula. És justament així com vaig conèixer Bermudo. Em va sorprendre molt positivament la conjunció de vehemència expressiva, de passió a l'hora de transmetre coneixements, amb els acurats matisos conceptuals relacionats amb l'explicació d'aquests. Res de punts de partida apodíctics, res de dogmes conclusius, res de conceptes inflats i altisonants. El gust pel matís, la precisió en la paraula i el rigor, sense que tot plegat exclougui la passió, són, al meu entendre, la marca dels bons professors. Parlo dels professors *à l'ancienne*, per descomptat, que avui, com a efecte de la penombra narcòtica que genera el Power Point a les aules, no passen pel seu millor moment: comencen a constituir una raresa. Els meus estudiants –de primer de carrera però també de màster– estan convençuts que les meves classes millorarien amb ninotets en moviment, frases reiterades i redundants projectades en una pantalla i coloraines de tota mena. Jo encara crec en la paraula, però.

El professor Bermudo té molt a veure amb aquesta convicció meva més o menys innegociable: confesso que ha actuat sempre sobre mi com un model docent. Si començo parlant de docència és degut al convenciment que la política universitària actual en menysté la importància. D'altra banda, una de les poques coses bones de Bolonya és la centralitat dels seminaris, que el professor Bermudo ja duia a terme als anys vuitanta amb el mateix esperit que els actuals. Que jo sàpiga, ningú no recorda els seus mestres en funció dels trams de recerca acumulats o del nombre de publicacions en revistes indexades. Els recorda perquè la tasca dels mestres de debò van molt més enllà d'aquesta orgia de rituals burocràtics. Mestre és aquell qui deixa una empremta que perdura, i aquesta sol ser tan immaterial com una determinada manera de fer les coses, una actitud, un to de veu.

El títol d'aquest paper es diu "Bermudo, un il·lustrat en temps confusos". Per explicar-lo, he de remetre'm també a un petit apunt personal. Vaig llegir la meua tesi doctoral el desembre de l'any 1992. No cal ser gaire astut per deduir que la vaig començar a redactar, doncs, tot just caure el Mur de Berlín, en ple ensorrament del bloc comunista i en el moment més àlgid del descrèdit del marxisme. La majoria de les reunions que vaig tenir amb el José Manuel com a director de la meua tesi van estar centrades en el pensament polític de Michel de Montaigne i la França del segle XVI, òbviament, però sense apartar la vista d'un dels fets més importants de la història moderna, que estava passant davant nostre, en directe. El segle XX havia començat tard, l'any 1914, i se n'anava precipitadament aquell hivern del 1989 (l'11 de setembre de 2001 vam assistir a la tètrica pròrroga). Era ben difícil ser un espectador passiu d'un espectacle incert i irrepitable. Recordo aquelles converses amb una viva que ara mateix em sorprèn, i en cito una frase: «a Rússia, després del comunisme vindrà el nacionalisme». Ha estat així, sens dubte. L'hivern del 1989, en tot cas, això sonava molt estrany.

L'atzar o la Providència –no ho sé– ha volgut que el darrer article publicat per José Manuel Bermudo ("Història, justícia i impunitat") i el darrer que he publicat jo mateix ("La tradició escapçada: Fukuyama i la gran ruptura dels 60") hagin coincidit en una mateixa revista (*Diàlegs*, en el seu número 67) i en un monogràfic centrat en Fukuyama i la idea de "fi de la història" sorgida justament aquell 1989 ("La fi de la Història, 25 anys després"). Després m'hi referiré de nou. L'atzar o la Providència han reproduït, aquest cop en forma d'article, les mateixes converses mantingudes fa un quart de segle. Les respectives perspectives, pel que veig, no han canviat gaire. L'interessant és que, més que antagoniques, conti-

nuen sent complementàries, o almenys això és el que m'agradaria pensar al cap d'un quart de segle, «ara que ja fa vint anys de quasi tot», com diu el vers tristíssim de Gil de Biedma.

II

Bermudo és un il·lustrat en temps tan confusos com els que acabo d'al·ludir: els que van de l'estranya i no gaire meditada assumpció hegeliana de Fukuyama del 1989 a la interpretació en clau nihilista de Glucksmann sobre els fets de l'11 de setembre de 2001. Més confusió, impossible. Però per entendre aquest món convuls cal retrocedir encara alguns anys més. A la dècada del 1970, un podia ser marxista per diverses raons, algunes de les quals, paradoxalment, resultaven incompatibles entre si (i aquesta és, al meu entendre, la raó de la crisi perpètua de l'esquerra; l'*ex cursus* ens duria molt lluny i el deixo en forma d'apunt que el lector, facultativament, pot ignorar). Molts van militar en partits d'extrema esquerra per pura inèrcia –*l'air du temps*, per no dir moda, té un pes enorme a certes edats–. On he posat “molts” hi podria escriure, sense por a exagerar, “la immensa majoria”. Uns altres ho van fer, per tradició familiar, pel record encara viu de la Guerra Civil. Uns altres perquè militar al PCE o al PSUC era una de les maneres més efectives d'oposar-se a la putrefacció del franquisme agònic. La llista de motivacions fóra realment molt llarga. Estic convençut que el José Manuel Bermudo pertany a l'exigua minoria dels qui van aproximar-se al marxisme perquè en aquell moment precis podia ser llegit com el veritable epígon del pensament il·lustrat. Per descomptat, no parlo del “socialisme real”, sinó d'una filosofia que, passant per l'idealisme alemany –és a dir, passant també pel magma espès del Romanticisme– deriva de les idees emancipadores del Segle de les Llums. No dic això perquè sí. Bermudo va passar de l'estudi del jove Marx a la dels grans filòsofs de la il·lustració francesa, i aquest trajecte, al meu entendre, obeeix a una molt determinada manera d'entendre la filosofia política moderna. Convé recordar que, en aquell temps, no era el recorregut habitual: en la majoria dels casos, el llenguatge obscur i autoreferencial del postestructuralisme interessava molt més que d'Holbach o Diderot. A data d'avui, 2015, Voltaire, per exemple, suggereix més coses que Althusser, posem per cas, que ben bé ja no diu res a ningú, ni crec que pugui suscitar cap debat intel·lectual que no sigui purament arqueològic.

Un il·lustrat que ha viscut i viu temps confusos, com és el cas de José Manuel Bermudo, no tenia altre remei que encarar el principal repte

que els postmoderns van plantejar a mitjans de la dècada dels vuitanta: el de l'abast de la racionalitat (en un sentit molt genèric, però també concretat en l'esfera de la filosofia política). Això es pot traduir de moltes maneres, evidentment, i una d'elles consisteix en revisar alguns dels conceptes fonamentals del pensament polític modern, com ara el de pluralisme. Amb la inequívoca expressió "minoría d'edat", Kant va descriure una època, la seva, que tot i estar marcada per l'incipient esperit de la Il·lustració encara no havia consumat les potencialitats d'aquell combat contra l'obscurantisme i la irracionalitat que ja començava a manifestar-se tímidament arreu d'Europa. A diferència dels pensadors del XVII, els il·lustrats no proposaven exactament una determinada filosofia política, sinó més aviat un nou model civilitzatori plantejat, però, amb grans dosis de vaguetat i d'indecisió. En aquest sentit, entendre la Revolució Francesa com una mera *conseqüència* de la Il·lustració resulta una mica abusiu: el culte a la Deessa Raó de Diderot, D'Alembert o Voltaire mai no fou incompatible ni contradictòria amb l'*Ancien Régime*, potser perquè aquell règim estava sublimat aleshores en la figura del Frederic de Prússia de Sans-Souci, refugi dels millors intel·lectuals i artistes d'Occident. O potser, senzillament, perquè a la defensa aferrissada de la idea de progrés no li és inherent per força la idea de ruptura revolucionària. O potser, fins i tot, perquè aquelles ments tan familiaritzades amb l'estudi de la Història sabien que d'un procés d'aquestes característiques sempre n'acaba sorgint un Robespierre qualsevol, tal com de fet va acabar passant...

Sigui com sigui, la Il·lustració neix amb l'estigma de l'*aggiornamento*, que aquí no significa inseqüència, sinó més aviat prudència política: Turgot, que definia la Història Universal com «els progressos successius del gènere humà i l'alliberament del despotisme», fou ministre de Lluís XVI. Ningú no qüestionava en aquell moment la noció de "minoría d'edat", ni tampoc els eixos bàsics del projecte històric que pretenia eradicar-la. El problema, en definitiva, no consistia en una justificació ètica i política d'aquell programa emancipatori, sinó bàsicament en el "com" i en el "quan" s'havia de dur a terme. ¿Com assolir una societat plenament secularitzada, dessacralitzada, una societat lliure i expurgada de qualsevol índex d'obscurantisme, una societat on les llums de la raó humana prevalguin sobre el llast feixuc de la tradició, sobre els sediments de la Història? ¿I en quin moment cal dur a terme aquest tomb perillós sense que es transformi en un desgavell suïcida, en una ruptura caòtica mancada de referents? L'*Encyclopédie* es redacta quan el sinistre invent del doctor Guillotin encara no existeix. Però una mena d'amenaça indefinida i inquietant gra-

vita sobre aquell projecte radical, quelcom semblant a un pressentiment que s'acaba traduint en prudència, i fins i tot en una certa abúlia –sacsejada, això sí, per períodes erràtics i en darrer terme contradictoris d'apassionament i d'un inconformisme més aviat banal–: Voltaire n'és un exemple paradigmàtic. Però Diderot, D'Alembert o el mateix Voltaire desconeixen, òbviament, com acabaria degenerant una Revolució que ni tan sols van arribar a presenciar, perquè molts dels principals il·lustrats moren abans del 1789. En qualsevol cas, eren persones cultes –i no gaire optimistes– que tenien present les sanguinolentes i inacabables Guerres de Religió franceses del segle XVI o, en el cas de la Il·lustració alemanya, les revoltes de Thomas Müntzer de la mateixa època. Sospito que la noció de *radicalitat* els hi era del tot refractària. Coneixent –ni que sigui vagament– la Història, concretar el *com* i el *quan* d'un projecte que implica un capgirament total del nostre model civilitzatori ha de produir vertigen. Però el problema era justament aquest, i no pas un altre: *com*, *quan*.

Aquest problema molest ha passat discretament d'una generació a una altra. Nosaltres som els receptors finals del lluminós llegat de la Il·lustració, però també d'aquest entrebanc històric. Amb una certa perícia retòrica, els postmoderns de començaments dels anys vuitanta el van resoldre *negant-lo*: la Il·lustració –argumentaven– és un projecte tancat, exhaurit i fracassat, un llegat que només podem assumir críticament en tant que *passat*. Evidentment, ningú no discuteix a aquestes alçades ni l'exhauriment ni el fracàs –si més no parcial– dels ideals il·lustrats. Ara: assumir-nos a nosaltres mateixos com *el nostre propi passat* resulta una mica incòmode, i fins i tot una mica ridícul. Els postmoderns mai no van abjurar explícitament dels principis fundacionals de la Il·lustració, sinó que es van limitar a difuminar i desviar el problema real (el “com” i el “quan”) per mitjà de certes impugnacions històriques que *semblaven* impugnacions ideològiques: la inconsistència de la idea de progrés, etc. Al llarg d'una dècada, un cor més aviat desafinat de detractors va titllar el pensament de Vattimo o de Lyotard de banal, inconsistent, narcisista i conservador. La crítica, però, es va reduir sempre a aquests epítets estandarditzats, fins i tot quan provenia de personatges de tanta rellevància com Habermas. No es va produir, doncs, una actualització vigorosa del projecte il·lustrat, sinó una simple actitud antipostmoderna que es limitava a jugar a la defensiva. L'estigma de l'*aggiornamento* mai dut a terme mostrarà novament el seu caràcter hereditari. La filosofia del segle XX, per la seva banda, també mostrarà un altre cop que era incapaç d'anar més enllà dels cercles concèntrics de l'hermenèutica –o, amb una expressió menys eufemística i pietosa, amb una fórmula trista, del *comentari de text sofisticat*–.

III

En el darrer article de Bermudo que he al·ludit al començament d'aquest paper, llegim: «Crec que ja estem en condicions de comprendre algunes claus de l'èxit de la proposta de Fukuyama. Malgrat l'ús groller de la problemàtica de la història hegeliana, el seu article apareix en un context cultural occidental que ha lliscat cap al nihilisme gràcies a aquesta altra crítica, d'arrel nietzscheana i heideggeriana, en què el “final de la història” no s'enuncia com a final del recorregut, sinó com a final d'una il·lusió, la il·lusió de la seva existència. En aquest context nihilista, que a poc a poc guanya espais per a la impunitat, el tancament de la història de Fukuyama aspira a reintroduir la perspectiva moral en les nostres vides. N'ha tingut prou d'imaginar –suposo, perquè no ho explicita– que el moment final de l'esperit objectiu de Hegel, l'estat racional, universal, ètic, no té res a veure amb Auschwitz o el Gulag i ho té tot a veure amb la democràcia liberal occidental. O sigui, li ha bastat un canvi de rostre de la figura, posar un nou cos al concepte. Podrem representar-nos la democràcia liberal capitalista com el millor dels mons possibles o com el menys dolent dels mons possibles, però el cert és que dissol el vertigen de la indeterminació i permet distingir els bons dels dolents».

Encara que potser passi desapercbut, o sembli casual, jo crec que la paraula clau d'aquest fragment és “vertigen”. Quan Vattimo feia referència a l'essència última del pensament postmodern emprava la fórmula “dessacralització de la dessacralització”, que és una manera efectiva d'atenuar aquest vertigen per mitjà d'una simetria paradoxal, però en cap cas contradictòria. La Il·lustració –i, més concretament, la dessacralització– no deixa de ser una aposta per la dificultat que implica desempallegar-se dels dogmes, una aposta molt dura pel dolor que implica allunyar-se de les seguretats teològiques, i, sobretot, una aposta radical pel vertigen que implica negar la realitat, en comptes de limitar-se a legitimar-la en la seva immanència. Negar la realitat, des de la perspectiva de Bermudo, és també negar la impunitat, i així ho expressa amb una sentència brillant: «aturar-se i reconciliar-se amb el donat i amb el fet és una temptació comprensible en el polític, però inacceptable en l'intel·lectual». Llegint aquesta frase, se'm tanca un cercle obert fa més de trenta anys, quan vaig assistir per primer cop, com a oient tafaer, a una de les seves classes. Per sort, el meu amic i mestre José Manuel Bermudo no ha cedit a la temptació, i continua sent un intel·lectual il·lustrat que transita temps confusos amb dignitat, ara que ja fa vint anys de quasi tot.

Escepticismo y acción. David Hume en la obra de José Manuel Bermudo

José L. Tasset
Universidade da Coruña

1. Introducción

Hace mucho tiempo que no veo a José Manuel; ha pasado también mucho tiempo sin que hablemos; hace años me llamó para acordar mi presencia en un Máster de formación política para políticos (una extraña paradoja de brillante concepción) que, finalmente, no cuajó; años más tarde fue mi invitado en la Universidade da Coruña impartiendo una brillante conferencia en el *Curso de Pensamiento contemporáneo Carlos Gurméndez*, que yo dirigía; y desde entonces, siempre por mi culpa, creo que no hemos vuelto a vernos. Sin embargo, me considero amigo suyo y, en un cierto sentido que intentaré explicar, también me consideró su discípulo o al menos alguien influido por su manera de hacer filosofía.

Lo que más ha influido de la obra de José Manuel Bermudo en mi orientación y trabajo filosóficos han sido sus investigaciones sobre el pensamiento ilustrado y dentro de esta dedicación general, sus trabajos sobre pensamiento anglosajón de los siglos XVIII y XIX, es decir, aquellos autores y problemas pertenecientes a lo que en uno de sus libros se llama certeramente *La Filosofía Moderna y Su Proyección Contemporánea*.¹

Dentro de esa área en la que el profesor Bermudo ha realizado importantes y brillantes contribuciones, me centraré en mi colaboración en

¹Bermudo Ávila, J.M.: *La filosofía moderna y su proyección contemporánea: introducción a la cultura filosófica*, Barcanova, Barcelona, 1983, pág. 96.

este volumen en su original, rica y conflictiva interpretación del pensamiento de David Hume. José Manuel Bermudo no ha escrito ninguna obra monográficamente dedicada al pensamiento de David Hume; ha espigado, sin embargo, numerosos análisis de este autor en obras de un contenido más general² y en algunos artículos de investigación y capítulos de libros,³ estos sí, dedicados a David Hume. Ha sido también director de una de las mejores tesis dedicadas a David Hume en nuestro país.⁴

Recorreré algunos de estos trabajos para extraer los rasgos generales de su visión del pensamiento de Hume y después formularé una posición personal sobre esa interpretación en la que me muestro parcialmente de acuerdo con ella; finalmente, intentaré explicar por qué no estoy completamente de acuerdo con su visión del pensamiento humeano.

En cualquier caso, lo más importante que he aprendido de José Manuel Bermudo fue, y recuerdo que lo aprendí en una larga conversación, relajada y divertida, en uno de los descansos de un congreso de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* (de la cual fue uno de los socios fundadores), que debemos evitar las estériles disputas acerca de la “penúltima versión de la realidad” (*Borges dixit*) en lo que se refiere a

²Cfr. Bermudo Ávila, J.M.: David Hume, la sospecha de la filosofía, en *Los filósofos y sus filosofías, (Volumen II)*, Vicens Vives, Barcelona, 1983, págs. 225-266; Bermudo Ávila, J.M.: *El empirismo: de la pasión del filósofo a la paz del sabio*, Montesinos, Barcelona, 1983.

³Bermudo Ávila, J.M.: David Hume, entre el sentimentalismo y la utilidad, *Τέλος: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. 7, no. 2, 1998; Bermudo Ávila, J.M.: David Hume: La Justicia Templada, en Ardanaz, M., Martín, F. y De Salas Ortueta, J. (Eds.): *David Hume: Perspectivas sobre su obra*, Editorial Complutense, Madrid, 1998; Bermudo Ávila, J.M.: Hume: la obediencia útil, en *XII Jornadas de filosofía jurídica y social: obligatoriedad y derecho: del 28 al 30 de marzo de 1990*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991; Bermudo Ávila, J.M.: Platón y Hume: cercanos en lo importante, *Agora: Papeles de filosofía* 11, no. 1, 1992, págs. 149-162, y Bermudo Ávila, J.M.: Platón y Hume: cercanos en lo importante II, *Agora: Papeles de Filosofía* 11, no. 2, 1992, págs. 7-22.

⁴Trabal Bendicho, J.; Bermudo Ávila, J.M. y Universitat de Barcelona. Departament de Sociologia i Metodologia de les Ciències Socials, *El retorn a la ciutat. Política i dicció en Hume i Rorty [Microforma]*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999. Tuve la inmensa fortuna de formar parte del tribunal que juzgó esta tesis gracias a la invitación del profesor Bermudo. Una buena amistad me une desde entonces con Jaume Trabal, quién publicó en la revista que co-dirijo con Esperanza Guisán, *Τέλος*, una excelente edición y estudio de los denominados “ensayos suprimidos” de David Hume, cfr. Trabal, J.: Ensayos suprimidos y niveles de discurso en la obra de David Hume, *Τέλος: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. 4, no. 1, 1995. Disponible on-line en: <http://dspace.usc.es/bitstream/10347/5587/1/pg_149-201_telos4-1.pdf>

Hume y a cualquier otro autor: de lo que se trata es de huir de la mera escolástica y del simple comentario del texto muerto y “hacer cosas con Hume”. Siempre he creído que esta conversación ha marcado mi forma de ver a Hume y de concebir mi propio trabajo filosófico, huyendo siempre de la simple historiografía; sin embargo, sigo creyendo que hay lecturas, metalecturas, reconstrucciones y hasta “visiones” del pensamiento de Hume más acertadas que otras, aunque reconozco que parte de esa virtualidad depende, para mi concepto, en parte de su proyección en la práctica; y en esto estoy muy influido por el trabajo y los argumentos de José Manuel Bermudo.

2. La interpretación de David Hume en la obra de José Manuel Bermuda

Dentro del conjunto de interpretaciones del pensamiento de Hume en nuestro país, la lectura humeana de José Manuel Bermudo suele ser catalogada de escéptico-radical. Esto es un error en mi opinión y una simplificación de un punto de vista enormemente complejo.

Esta es por ejemplo la versión de sus ideas acerca de Hume que se incluye en un trabajo titulado precisamente “Interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Hume en España”.⁵ Su competente autora, a mi modo de ver, se dejó impresionar por el fuerte componente dramático (y el paralelo e intenso impacto literario y estético) que Bermudo imprime a muchos de sus textos sobre la transición de la Modernidad al pensamiento contemporáneo, de modo que concluye: «La filosofía humeana es, para este autor [José Manuel Bermudo] una incesante búsqueda de la verdad, pero al final de esa búsqueda aguarda siempre el pirronismo [...] El resultado de la filosofía de Hume es, pues, para Bermudo Ávila, una puerta abierta al escepticismo radical puesto que “el entendimiento no ofrece garantía alguna para creer en la ciencia”»⁶.

Una lectura más atenta de los textos de Bermudo sobre Hume demuestra que esto no es así, o al menos, que no es simplemente así.

Bermudo, más que leer a Hume como un filósofo escéptico o no, lo lee como un *postfilósofo*, como alguien que, en paralelo con una aparente

⁵Montes Fuentes, M^a.J.: Interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Hume en España, en Ardanaz, M., Martín, F. y De Salas Ortueta, J. (Eds.): *op. cit.*

⁶*Ibidem*, pág. 43. Citando a Bermudo Ávila: *El empirismo: de la pasión del filósofo a la paz del sabio*.

dedicación más o menos convencional a la filosofía,⁷ en realidad tensionaba la propia filosofía hasta llevarla a sus límites, unos límites que en realidad la volvían imposible, al menos en los términos de una empresa racional, acumulativa, y hasta progresiva, en los que le había sido transmitida en el marco de la cultura occidental: «[...] no es otra filosofía, otra posición dentro de la filosofía. Es, simplemente, el límite de la filosofía, no poder seguir jugando a la ficción sin la mala conciencia de la misma».⁸

Junto a este esquema general, y de un modo muy atractivo, José Manuel Bermudo interpreta el escepticismo de Hume como una posición con varios niveles, pero en el que no desembocamos en una aporía, al menos no desde un punto de vista práctico. No es que simplemente la Naturaleza, por la vía de la práctica, nos saque de la inacción; es más bien que la relación entre la razón teórica y la razón práctica es compleja, como lo es sin más la existencia humana individual y colectiva.

No hay, pues, en el Hume de Bermudo una visión simplificadora del escepticismo humeano.

En primer lugar, porque José Manuel Bermudo identifica muy bien el enemigo de Hume, lo que es crucial para interpretar la profundidad de su escepticismo: su lucha no es tanto en pro del escepticismo en sí mismo, sino de su uso para combatir el dogmatismo, incluso el procedente de la misma razón o de la triunfante ciencia de su época:⁹ «Hume acaba, pues, con el dogmatismo. Pero su alternativa no es un escepticismo melancólico; al contrario, cree que cuando uno llega a esa conciencia de la ficción, seguirá creyendo en la ciencia con fines prácticos, creyendo necesariamente, al tiempo que ya no cree lo suficiente como para ser fanático, como para dañar u oprimir a nadie por sus ideas».¹⁰

Así pues, podemos decir, con José Manuel Bermudo, que Hume es un filósofo escéptico, pero reconociendo que «se trata de una actitud compleja y de difícil análisis».¹¹

⁷Hume nunca fue un filósofo convencional, tal y como puede comprobarse en Tasset, J.L.: *El filósofo y sus otras vidas: un empirista en la guerra de 1741. Un comentario fiel y puramente descriptivo* de los “Fragmentos de un artículo manuscrito de David Hume describiendo el descenso por la Costa de Bretaña en 1746 (y las causas de su fracaso). (1756)”, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, vol. 2, 2015, pp. 49-65.

⁸Bermudo Ávila, J.M.: *David Hume, la sospecha de la filosofía*, pág. 229.

⁹Cfr. Bermudo Ávila, J.M.: *La filosofía moderna y su proyección contemporánea: Introducción a la cultura filosófica*, op. cit., pág. 97.

¹⁰*Ibidem*, pág. 95.

¹¹*Ibidem*, pág. 96.

Este escepticismo humeano está muy lejos del escepticismo clásico o académico:

Este tipo de escepticismo está presente en toda la cultura filosófica ilustrada, constituyendo una de sus más relevantes particularidades. Optimismo respecto de la ciencia, respecto a la razón práctica, respecto al hombre; pero conciencia de que aquella transparencia de lo absoluto se ha empañado, de que la ingenua creencia en la posesión del *ser* ya no es recuperable. Un escepticismo de este tipo no es homologable al “sistema escéptico” clásico.¹²

No obstante, el reconocimiento del fracaso en la fundamentación del conocimiento en Hume no es, pues, un abandono de cualquier proyecto fundamentador, sino el reconocimiento del absurdo del proyecto de búsqueda de un conocimiento absoluto. Como señala una vez más certeramente Bermudo: «[...] ese esfuerzo *fundamentador* se quiebra, fracasa, se hunde, llevando al filósofo a la otra orilla, desde donde se reconoce la imposibilidad de toda fundamentación racional última, desde donde se vive la imposibilidad de una legitimación absoluta».¹³

Junto a eso hay, además, una novedosa apertura del escepticismo moderno en Hume al ámbito ético y político. Esta apertura conduce a lo que José Manuel Bermudo denomina unas veces «consolación» y otras simplemente «solución final pragmática»¹⁴.

Sin entrar en los detalles y complejidades de este tránsito entre las aporías de la razón teórica y las consolaciones o soluciones de la razón práctica, lo que es evidente es que José Manuel Bermudo nunca ha simplificado la cuestión del escepticismo humeano, reduciéndolo a un simple pirronismo o a una posición clásica dentro del llamado escepticismo académico. En la conclusión del brillante análisis del pensamiento de Hume en *La filosofía moderna y su proyección contemporánea*, señala:

[...]la incitación no es a la suspensión del juicio, a escuchar las razones del corazón, a pontificar con la verdad en la mano la ingenuidad de toda creencia en la verdad; la invitación, al contrario, es a seguir pensando, para no perderse ese

¹²*Ibidem*, pág. 97.

¹³*Ibidem*, pág. 99. Cfr. en el mismo sentido Bermudo Ávila, J.M.: *David Hume, la sospecha de la filosofía*, op. cit., pág. 239.: «[...] se encontró con la imposibilidad de fundamentar el fundamento y tuvo que asumir la arbitrariedad del mismo y, por tanto, de todo el orden del saber».

¹⁴Bermudo Ávila, *La filosofía moderna y su proyección contemporánea: Introducción a la cultura filosófica*, op. cit., pág. 99.

placer de pensar y porque fundamentada o no, la ciencia sirve para el bienestar. Seguir pensando porque [...] ni siquiera hay razones para el silencio y el hombre ilustrado se define hombre en cuanto piensa libremente y por sí mismo. Seguir pensando porque, en definitiva, pensar es, en la Ilustración, vivir y ayudar a vivir en bienestar; ya no es búsqueda o conquista de lo absoluto.¹⁵

3. Discrepancias amistosas

Como he señalado, José Manuel Bermudo hace uso de una muy interesante distinción entre las visiones de Hume como un filósofo (reconstrucciones filosóficas de su pensamiento) y aquellas que lo ven como un post-filósofo (no hay reconstrucción posible, porque Hume vuelve la filosofía contra sí misma). Instalándose en el segundo punto de vista, que en mi opinión es una reconstrucción más, aunque desde categorías y presupuestos originales, Bermudo se preguntaba legítimamente en una larga recensión dedicada a mi libro *La ética y las pasiones*,¹⁶ por qué, entonces, escribió Hume la conclusión del libro I del *Tratado* y los mismos apéndices de esta obra, en los que a su juicio nos encontramos a un Hume en gran medida incompatible con el resultado de cualquier reconstrucción filosófica de su pensamiento, en especial de aquellas centradas en la idea de un Hume no escéptico-radical y abocado hacia la práctica ética y política.

Mi intento, sin embargo, partía no de un olvido de esa pregunta (post-filosófica, según José Manuel), sino de una pregunta que ponía el énfasis en otro lugar: si Hume pretendía conducir la Filosofía a una situación aporética, agónica, dramática, melancólica, tal y como parece que hace en esa conclusión del libro I del *Tratado*, por qué escribió los libros II y III, en los que sin contradecir su posición escéptica, digamos que nos enseña a convivir con ella, a *reconciliar escepticismo y acción*, bien es cierto que insistiendo en las limitaciones de la razón, de un razón que desde el *Slave Passage* y el *Is-Ought Passage* se dirá con minúsculas, en sordina, como corresponde a un desarrollo práctico de lo argumentado en el libro I.

Así pues, si en lo esencial me reconozco en deuda con la interpretación post-filosófica de Bermudo sobre Hume, en la medida en que capta

¹⁵*Ibidem*, pág. 106.

¹⁶Bermudo Ávila, J.M.: Sobre Tasset, José L.: La Ética y Las Pasiones, en *Téλος. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. 9, nº 1, 2000. José Manuel Bermudo siempre fue conmigo generoso, amable y afectuoso. La crítica que hizo de este trabajo mío ha marcado gran parte de mi trabajo posterior dedicado a David Hume.

de forma muy densa la tensión interna de su pensamiento; sin embargo, también discrepo de ella en la medida en que, en cierto modo, solidifica, congela, en un relato a mi modo de ver excesivamente agonístico la imagen de la filosofía humeana, renunciando a otras posibles *reconstrucciones* de esta.

Por otra parte, y aunque la lectura de un Hume post-filósofo pretende no ser una lectura más y situarse en otro nivel, en el fondo sostengo que es una lectura aquejada, además, de algunas inconsistencias en sus premisas.

En primer lugar, a mi modo de ver, privilegia de un modo excesivo el *Treatise* en detrimento del resto de obras de David Hume.

Junto a esto, lo que es aún más discutible, da un peso excesivo al propio libro I de dicha obra (el origen del Hume epistemólogo escéptico)¹⁷ frente al libro II (dedicado a las pasiones) y al III (dedicado a la moral y a la política). El hecho de que el propio Hume al resumir el *Treatise* en el conocido *Abstract*, junto con las tesis epistemológicas, discutiera tesis del libro II y que en su *Carta de un Caballero...* intentará aclarar sus tesis de contenido político demuestran que no limitaba el *Treatise* al libro I.

Por otra parte, la compleja visión que Bermudo sostiene de Hume, prima tanto el *Treatise* y el contenido *agonístico* de varias de sus partes, que parece negar la evolución teórica del pensamiento humeano; parece que nos hubiéramos quedado detenidos en esos fragmentos escritos por el joven Hume, dando por muerto al Hume maduro y hasta al viejo Hume.

No es que Bermudo afirme que Hume no desarrollara sus ideas ni su estilo después del *Treatise*, es que parece afirmar que lo hace, que hay una evolución en las ideas de Hume, pero que sus ideas y las obras en las que están expuestas ya no están en el terreno de la filosofía, puesto que esta ha sido declarada estéril e imposible, necesaria pero carente de cualquier clase de fundamento, en las al parecer aciagas y terribles páginas conclusivas del libro I del *Treatise*.¹⁸

En cordial discrepancia con esto, he intentado siempre sostener en mi trabajo, e intento explicar brevemente aquí, que Hume: (1) tenía un

¹⁷«[...] todos ellos [los diversos intérpretes “filosóficos” de Hume], disputándose la verdad, tienen en común el pasar por alto, o bien debilitarlo, o bien condenarlo por mil razones, esos pasajes del libro I del *Treatise*, aunque sea un texto “mal escrito”, donde Hume lleva a cabo la tarea de que el entendimiento se mire a sí mismo sin prejuicios, se enfrente a la soledad de su sinceridad, a su ley, se reconozca lugar de la ficción». Bermudo Ávila, J.M.: *David Hume, la sospecha de la filosofía*, op. cit., pág. 228.

¹⁸«La desesperanza, irreparable pérdida de la ingenuidad y de la fe, la melancolía [...] son los efectos de esas 250 páginas del libro I.» *Ibidem*, pág. 229.

proyecto filosófico consistente y bien articulado, basado en una epistemología de raíces escépticas pero moderadas; (2) que ese proyecto, por medio de lo que José Manuel Bermudo identifica acertadamente como *presupuestos naturalistas*,¹⁹ (3) culmina en el ámbito ético y político con una compleja teoría de la Justicia,²⁰ de carácter evolutivo y protoutilitarista, a la que Bermudo, en un acierto topológico, ha denominado «templada»²¹, para marcar su carácter a la vez alejado del pensamiento revolucionario y del conservadurismo extremo.

Junto a esto, puede señalarse en Hume una evolución estilística no solo en la escritura misma, sino en la propia concepción del espacio y la forma expositiva para la filosofía, lo que hace que, sin renunciar en mi opinión al *Treatise* o al conjunto de sus ideas, Hume revolucione la forma de hacer filosofía, de *decir* la filosofía.

Los ensayos, las investigaciones, la Historia de Inglaterra, incluso las maravillosas cartas a las que acertadamente ha llamado Carlos Mellizo «Obra epistolar», son la prueba de que Hume, a pesar de tensionar la filosofía, de llevarla a sus límites conceptuales y formales, siguió pensando filosóficamente, aunque quizás, lo que es completamente legítimo, su concepto de lo que es filosofía no siempre sea compartido por el filósofo actual.

Finalizaré señalando que, en mi opinión, la disputa sobre las lecturas de David Hume me ha parecido siempre un trasunto de una contienda más general sobre el legado de la Ilustración, o incluso sobre las formas de narrar el relato de nuestra traición a la Ilustración, en el que en parte se ha convertido la historia de la filosofía moral y política contemporánea.

No es que haya cambiado la realidad social, política, económica, mental y cultural tras el fracaso, interrupción o abandono del proyecto ilustrado, es que incluso ha cambiado el relato sobre ella y hasta nuestra noción de ese relato. No sé si es posible hoy en día abrazar la tarea y los proyectos a los que José Manuel Bermudo, y gente como yo tras él, nos hemos entregado. Como señala Alsdair MacIntyre, con retórica magnífica, al comienzo de *After Virtue*, quizás lo que creemos coherente y unido no son más que fragmentos inconexos que hablan tan solo de ruinas fragmentadas de una realidad definitivamente *pasada*.²²

¹⁹«[...] la lectura naturalista, en la que pensar es una forma de comportamiento orgánico.» *Ibidem*, pág. 228.

²⁰«Hume es un moralista y un filósofo social, y su arranque epistemológico persigue una meta en la filosofía práctica.» *Ibidem*, pág. 237.

²¹*Cfr.* Bermudo Ávila, J.M.: David Hume: La justicia templada, *op. cit.*

²²MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, *cfr.* Introducción, *passim*.

4. Conclusión

En cualquier caso, querido amigo Bermudo, más allá de las proclamas de agoreros y vaticinadores de diversa laya y sin saber de modo muy exacto si todo esto tiene sentido alguno, de manera provisional, como a tientas, ajustando como dijo el propio Hume nuestras acciones a la insegura probabilidad de nuestras expectativas, seguiremos discutiendo juntos sobre Hume y su obra, y lo que es más importante, sobre la virtud y la justicia, a la sombra del jardín del maestro Epicuro, sin fanatismos, sin dogmatismos, buscando que el *sano escepticismo* no nos prive de disfrutar de los placeres de la acción y aún de la *transformación ética y política*.

Y si no, al menos, disfrutaremos del placer de recordar una vieja amistad: «El mañana traerá con él sus propios placeres, mas, si defraudara nuestros anhelados deseos, al menos disfrutaremos del placer de recordar los placeres de hoy».²³

Vale et Salve! José Manuel.

²³ Hume, D.: El Epicúreo, en Tasset, J.L. (Ed.): *David Hume: Obras*, Gredos, Madrid, 2012, pág. 636.

El ciudadano atribulado

Joaquín Valdivielso
Universitat de les Illes Balears

El día de la defensa de mi tesis doctoral, la intervención del presidente del tribunal, José Manuel Bermudo, me dejó una impresión que nunca podré olvidar. Y no me refiero al tembleque que me entró cuando comenzó a leer un fajo de no menos de veinte folios. Me refiero al hecho de que en su extendida intervención, un ejercicio de profesionalidad, sistemático, riguroso, crítico, erudito, dominara un discurso de fondo de tono muy diferente: la deserción de la política por parte de los filósofos, la trayectoria –¿inevitablemente?– trágica del intelectual, el aturdimiento de la razón práctica frente a una realidad inaprehensible. Bermudo había flirtado con la tentación de la huida como único abrigo y a la vez había hecho una demostración de dedicación y excelencia. No hará falta que recuerde que este no es siempre el caso en el ámbito universitario, y que los desengañados suelen destacar más por su cinismo que por su ética del trabajo.

¿Cómo podía ser tan descorazonador el diagnóstico y a la vez el pensador tan visiblemente comprometido? Sé que esta dicotomía es algo forzada y no del todo representativa; creo, sin embargo, que es suficientemente desafiante como para que me pare en ella en estas páginas. Cuento a mi favor con una categoría que Bermudo mismo ofrece para justificar esta estrategia: la de ciudadano. La persona que yo he conocido satisface todos los requisitos del humanista *engagé* con el bien común y lo que he visto de su grupo de investigación y su Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, por no hablar de las Jornadas de Filosofía Política, de acuerdo a mi experiencia, no distan mucho de ser foros deliberativos en manos de buenos ciudadanos y mejores personas. Pero un, visiblemente, buen ciudadano, como él, proclama sorprenden-

temente el *Adiós al ciudadano*,¹ como André Gorz, tiempo atrás cantara el *Adiós al proletariado*.

La faz desfigurada del ciudadano

Bermudo toma prestada de Rousseau la imagen erosionada del dios Glauco para representar el momento actual de la ciudadanía, y, a un tiempo, de la filosofía: la estatua de Glauco, «que el tiempo, el mar y las tempestades habían desfigurado de tal suerte que parecía más una fiera que un dios», nos pone ante «el carácter trágico del recorrido filosófico»: «hay que tomar posición, hay que decidir si se opta por asumir que el rostro originario de Glauco está definitivamente *perdu*, o por asumir que, bajo las cicatrices e incrustaciones, está *caché*. Esa es la alternativa: la primera hace imposible, innecesario el discurso filosófico; la segunda abre una esperanza de acceso a la verdad».² El reto es dar sentido al «sin-sentido intrínseco del mundo», a su desorden y contingencia, o aceptar la impotencia de la razón. Bermudo asume una relación necesaria –que comparto– entre filosofía y ciudadanía, puesto que «la historia de la humanidad, en su dimensión ético-política, es la historia de la conquista de la ciudadanía» y «la política es el instrumento de la filosofía para realizar el bien moral y político». En consecuencia, podría cundir el abandono filosófico, ya que «nuestros tiempos no son tiempos de ciudadanos».

Es así porque el «capitalismo de consumo», metamorfoseado en sucesivas mareas, ha desgastado, constante e indefectiblemente, el rostro de la figura del «*ciudadano* en su sentido eminente», «virtuoso y participativo», entregado al «deber cívico y el interés por la república», el de la escarapela roja «tal como lo formularon Rousseau, Paine, Madison, Robespierre». La extinción en marcha de la figura cívica queda registrada, según Bermudo, en el predominio de figuras “blandas” en la filosofía –particularmente, la política. El repaso a estas figuras sirve en el fondo como un ajuste de cuentas con la filosofía política contemporánea, que Bermudo lee de forma metódica, precisa, pero sobre todo implacable, desplegando su enciclopédico acervo de conocimientos.

¹Bermudo Ávila, J. M.: *Adiós al ciudadano. Pluralismo, consumo, globalización*, Horsori, Barcelona, 2010, y para completar la visión del autor desde el cambio de siglo hasta hoy, *Metamorfosis de la democracia*, en J. M. Bermudo (coord.), *Figuras de la dominación*, Barcelona, Horsori, 2014.

²Bermudo: *Adiós al ciudadano*, *op. cit.*, pág.10

Quizás la menos inocente de entre esas categorías “gelatinosas” sea la de *pluralismo*. La pluralidad es el *factum*, señala Bermudo, y la razón política debe aceptarla como su trascendental, pero el pluralismo no puede ser el fin, el fin debe ser buscar la unidad.³ Bajo la coartada de la filosofía de la indeterminación, se propugna una neutralidad –fingida, como veremos– sin universalidad, de forma que la categoría del pluralismo se pervierte. El ideal pluralista del “consenso” entre opciones inconmensurables encierra una trampa, mortal para el sentido de la filosofía: desaparece la voluntad de verdad, todo se torna negociable, equidistante, el disenso queda reprimido, y las asimetrías son sancionadas tras el velo del acuerdo y el pacto social.

Es fácil anticipar que la filosofía política de Rawls está en el centro de la diana. El *factum* del pluralismo en Rawls ha ejercido una “clausura-exclusión” previa, reduciendo lo plural a doctrinas comprensivas, elegidas subjetivamente, ajustadas a una concepción política de la justicia específica. Su otro cae al abismo de lo no democrático, y el pluralismo razonable, deja, así, de ser plural. Lo razonable, por su parte, queda reducido a un arbitraje, mediado por el estado, a negociación entre grupos de interés constituidos prepolíticamente. Peor es el caso de Sartori, retrasado, comparativamente, respecto al giro contextualista de Rawls: ¿cómo puede un racionalista ilustrado como él, situado en el subjetivismo trascendental, avenirse a considerar un bien el pluralismo? Pero el vaso se colma –y le duele especialmente a Bermudo– cuando es el socialismo el que cae presa del pluralismo ñoño: es el caso, obviamente, del «agonismo» de Chantal Mouffe, «conflictividad escénica controlada», estrictamente simbólica, otra «figura angélica» del «pacifismo liberal contemporáneo», la claudicación del antagonismo. La «diversidad inconmensurable de valores lleva necesariamente a la indiferencia moral y al pragmatismo político»⁴, concluye Bermudo, que prefiere, como alternativa, una idea de tolerancia adecuadamente revisada.

Otra figura «viscosa» –por decirlo con Sartre– es la de *Estado* y la correlativa de *derecho humano*, con las que se lleva a cabo la «exclusión». Con el nacimiento del Estado moderno se impone la identidad político-jurídica del individuo, cuyo maridaje con la idea romántica de nación sólo es posible en la medida en que los estados nacionales se hagan responsables de garantizar la universalidad de los derechos del hom-

³Bermudo: *Ibidem*, pág. 88.

⁴Bermudo: *Ibidem*, pág. 102.

bre. Pero ¿por qué las revoluciones burguesas no contemplaron, en coherencia, una ciudadanía postnacional? «Respondían a los retos impuestos por el *capitalismo nacional*, necesitado de disolver todos los vínculos y adscripciones comunales»⁵ y de sancionar los derechos del individuo (burgués y propietario), no los de ciudadanía. Bermudo, en su cuidadoso repaso a las declaraciones burguesas de derechos, contempla aquí un potencial que los ilustrados no consiguieron explotar del todo: la posibilidad de sancionar el “derecho olvidado” a elegir nacionalidad, que en realidad es el derecho a emigrar. Así fue recogido en las constituciones liberales de las repúblicas iberoamericanas recién emancipadas, herederas del cosmopolitismo.⁶ Posteriormente, bajo el capitalismo imperialista –en realidad una reafirmación del carácter nacional del capital– la limitación original se mantendría, encarnada en la Declaración de Derechos Humanos de 1948 y su proclamación de un derecho a la nacionalidad (art. 15) sin derecho a poder elegirla.

Resulta sumamente interesante cómo Bermudo continúa su análisis con el Borrador de Proyecto para una Declaración Universal de Derechos Humanos Emergentes (DUDHE), propuesta en el marco del Fórum Universal de las Culturas de Barcelona, en 2004. La oportunidad de ir levantando barreras era inmejorable –por mucho que la declaración no tuviera poder vinculante frente a instituciones internacionales y transestatales que pudieran asumir su efectividad: es enarbolada por un nuevo sujeto, los movimientos sociales, “con voluntad de transestatalidad”, con un *dribbling* al lenguaje iusnaturalista, con una concepción de los derechos emergentes como derechos ciudadanos.

Pero no hay que engañarse. La DUDHE es la debida encarnación de la nueva muda del capitalismo, el del consumo. Su articulado incluye el “derecho a una existencia que permita desarrollar estándares uniformes de bienestar”, “un desarrollo urbanístico ordenado” con “servicios públicos, zonas verdes”, “sosiego y tráfico ordenado”, control de “toda clase de ruidos y vibraciones”, “al ahorro energético”, “nuevas pedagogías educativas”, etc. Bermudo es categórico: «Instituir estos objetivos en derechos universales esenciales de la ciudadanía universal es una forma de banalizarla», de naturalizar una mentalidad liberal y una sensibilidad bienestarista ofensivamente etnocentrista.⁷ No debería sorprender, así, que se encomiende a la “comunidad internacional” y no a “la comunidad

⁵Bermudo: *Ibidem*, pág. 162.

⁶Bermudo: *Ibidem*, págs. 171, 180, 189.

⁷Bermudo: *Ibidem*, págs. 149-50, 160, 167.

política internacional”. Ya lo sabemos, la política ha desaparecido del mapa: una comunidad solidaria, cooperativa, humanitarista, aunque no pueda garantizar los derechos, resulta menos incómoda para el poder. Bermudo, profundamente sensible al drama de la migración, se indigna ante la cobardía de los grandes filósofos, liberales y comunitaristas, modernos y posmodernos, presos de la mirada de la ciudadanía nacional. ¿Pero no era la pertenencia una de las tres caras de la ciudadanía, como decía T. H. Marshall? Pues los derechos humanos exigen la pertenencia a una ciudadanía universal, realizable con la libre elección de nacionalidad.

En síntesis, *nous n'avons plus de citoyens*, podríamos decir con el Rousseau del *Discurso sobre las ciencias y las artes*. La faz desfigurada del ciudadano no es una película bajo la que se oculta su esencia, el ciudadano *caché*. Es la única tez, cadavérica, que puede tener dadas sus condiciones de realización, las que marca el capital.

Cuáles hayan podido ser las fuerzas abrasivas del rostro del Glauco cívico ya viene mostrado de suyo: la alianza entre el capitalismo postburgués y la cultura postmetafísica.⁸ Entre ambas, como un eslabón necesario, ha cuajado un tipo específico de subjetividad.

«El modo de producción y la cultura *mass-mediática* de consumo», con su «nuevo orden político sobrenacional» globalizado han forjado a fuego su modelo de ciudadanía.⁹ Es una necesidad del momento histórico, por la que al orden nacional e imperial con soberanía le sucede una red de poderes y jerarquías, con formas de estado asimétricas, «tan ambiguas como las profusas relaciones de vasallaje y servidumbre de la noche feudal».¹⁰ Así, necesitado de la migración –sin derechos iguales–, ha trascendido la ciudadanía nacional; necesitado de motivación, enmascara los límites necesarios a su propia racionalidad y universalización –como la sostenibilidad ecológica en un planeta finito. Es palmario en la literalidad del Borrador de la DUDHE y su «optimista e ingenua universalización de nuestros estándares de vida occidental». Bajo estas leyes diferenciadas, «la ciudadanía deja de ser uniforme y unificadora o identificadora».¹¹

Bermudo insiste, con gran perspicacia, en la «formación de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo»: un «“individualismo gregario”, de “rebeldes integrados”, de éticas indoloras, de políticas sin verdad,

⁸Bermudo: *Ibidem*, pág. 54.

⁹Bermudo: *Ibidem*, págs. 151, 154, 317.

¹⁰Bermudo: *Ibidem*, pág. 326.

¹¹Bermudo: *Ibidem*, pág. 115.

de moralidad sin deber». ¹² La racionalidad instrumental coloniza cuerpos y sueños, hace suyo incluso «el gesto de rebelión, la negación absoluta, la posición antisistema». Y por ahí se explica el fenómeno de la inflación de derechos, «retrato psicológico de la sana avidez de bienestar de los socios de nuestras democracias capitalistas». Por eso, los nuevos derechos emergentes son proclamados para «*consumidores compulsivos, inconscientes y frívolos*». Bermudo hace sangre de esa nueva subjetividad –y cultura política– cuando distingue, en particular, entre pacifismo ético, humanista, crítico de distintas formas de dominación, y estético, más orientado a la purificación individual y al rechazo del dolor que a incidir en los mecanismos institucionales que hacen posible la paz –el de un telemaratón.¹³

La filosofía contemporánea cierra el abanico de las causas. La crítica –analítica y deconstructiva, marxista, freudiana, nietzscheana, heideggeriana, foucaultiana– ha llevado a la crisis de toda forma de racionalidad. Su víctima ha sido la razón práctica misma. Con ello, el hombre se ha disuelto en el individualismo: «del desastre de la subjetividad moderna sólo se salva el individuo sin sustancia, reducido a simple rizoma, a nudo en una red de poder o de deseo, a simple efecto arbitrario de una huella ciega». ¹⁴ Es el hombre sin atributos de Robert Musil, que deja al filósofo atribulado.

La faz turbada del filósofo

Para Bermudo no hay que rasgarse las vestiduras por la pérdida del ciudadano. Se trata de una «figura histórica», correspondiente «a un orden político, social y económico no exento de desigualdades e injusticias intolerables». Con la mutación del sustrato socioeconómico propio de ese orden, aquélla se vuelve obsoleta. Y frente al inevitable dilema práctico, tampoco parece abrirse más ventana que las de «la entrada y la huida», «la complicidad y la fuga», «reforma o desertión». ¹⁵ Dado el diagnóstico, caería por su propio peso la retirada.

No obstante, Bermudo no es de los que se mantienen imperturbables frente al destino. En realidad, no deja de insinuar que «hay –o ha de ha-

¹²Bermudo: *Ibidem*, pág. 163.

¹³Bermudo: *Ibidem*, págs. 351, 335, 364.

¹⁴Bermudo: *Ibidem*, pág. 393.

¹⁵Bermudo: *Ibidem*, págs. 12, 15, 368.

ber, o nos comprometemos a buscar— un lugar para la razón». Ahora bien, «sin oponernos a la corriente de la historia». La corriente tiene la fuerza del *Juggernaut* del capitalismo —que nos hace impotentes para cambiar esta sociedad— y la sustancia de la contingencia y el deseo —que nos hace impotentes para pensarla. Así, el concepto de ciudadanía es más elusivo que nunca, «porque el orden emergente aún no tiene esencia». Así y todo, Bermudo avanza elementos reconstructivos de la ciudadanía, cuya nueva figura no puede llegar a concretar.

Su propuesta apunta a un «nuevo discurso de los derechos» en pos de una «ciudadanía mínima universal». Para ello, hay que pasar de un marco de referencia nacional a uno mundial, culminar el «desplazamiento ontológico o giro político» de los derechos y, finalmente, abandonar los rescoldos de iusnaturalismo y definir los derechos como ciudadanía mundial.¹⁶ Bermudo aspira a una ciudadanía mundial en que cualquier ciudadano del mundo pueda elegir su ciudadanía nacional. Pero hay que tener en cuenta la corriente de la historia: la nueva ciudadanía *in fieri* será una red de adscripciones múltiples, fluidas y revisables, una forma adjetiva de pertenencia, más pasiva que activa, más mediática que deliberativa, más multicultural que integradora.¹⁷

Sin embargo, Bermudo no puede renunciar a subjetividades sustantivas. Nobleza obliga. Frente al individuo liberal y posmoderno, propio del pluralismo, que —presuntamente— elige sus identificaciones, insiste en una «pluralidad radical», ontológica, de «determinaciones exteriores a la política, como la clase, la raza, la etnia, el género, y, con ciertos matices, la nación». El «culto al pluralismo se acaba a la entrada misma de la fábrica» —zanja con contundencia esta su posición—.¹⁸ Sería tan extravagante renunciar a esta «otra diversidad» de «identidades naturales» como lo sería aceptar, por ejemplo, la pluralidad de teorías científicas sin pretender contrastarlas.¹⁹

El recorrido de Bermudo por la historia del ideal de ciudadanía y las declaraciones de derechos es tan fascinante como demoledor y convincente resulta su cara a cara con la filosofía política contemporánea. Pero, así y todo, la tensión, con la que se abría este escrito, entre la manifestación del ciudadano virtuoso y su impugnación conceptual, deja un regus-

¹⁶Bermudo: *Ibidem*, pág. 125.

¹⁷Bermudo: *Ibidem*, pág. 333.

¹⁸Bermudo: *Ibidem*, págs. 49, 63, 66, 79, 81, 89, 93.

¹⁹Bermudo: *Ibidem*, págs. 89, 102.

to amargo. Sospecho que en gran medida es consecuencia de la metáfora de la estatua de Glauco y lo que representa.

La deformación del rostro de Glauco muestra la extemporaneidad de la representación de la ciudadanía actual a través de la imagen del ciudadano burgués, *éclairé*, deliberante, virtuoso, con derechos y deberes, miembro de una comunidad moral, jurídica y política. La faz desfigurada del dios plantea dos preguntas. Una, si resulta ser la apariencia de una esencia *caché*, oculta, de la ciudadanía. La segunda pregunta es si la forma de representarla, un modelo anacrónico erosionado por el tiempo (social del capitalismo), es la más adecuada.

Rousseau usaba la metáfora de Glauco para reivindicar el ideal clásico del ciudadano (espartano), actualizado a través del contrato social para el estado moderno. Respondía afirmativamente a las dos preguntas. Hubo un ser del ciudadano, hoy *perdu*, cuyo renacer quedará, con nuevos rasgos, otra vez tallado en la piedra. Bermudo, sin embargo, responde negativamente a las dos. Es decir, afirma que la forma de representación del ciudadano liberal ha caducado pero al mismo tiempo afirma que en realidad aquél también fue una apariencia, puesto que siempre fue un reflejo del burgués. El ciudadano dio la forma abstracta universal a la desigualdad material concreta, podríamos decir con Marx. Las relaciones entre los ciudadanos, así, serían fantasmales; la ciudadanía, un fetiche. Bermudo quiere creer que existe ese ser esencial (con contenido universal), determinado pero transfigurado en su máscara ciudadana burguesa, pero, después del siglo y medio de filosofía crítica con que aventaja a Marx, no puede creer que exista.

Y así se abren dos posibilidades. Una, el relativismo al que lleva la filosofía de la indeterminación: cualquier figura de la ciudadanía es una apariencia sin referente, puro texto, sin más valor siquiera que la no ciudadanía, la servidumbre. Bermudo, con total coherencia, reconoce que en ese caso, cabe la deserción. Sin embargo, en coherencia con sus principios ilustrados, la deserción no puede ser la vía, si él mismo, al fin y al cabo, no está haciendo más que gritarnos, como Rousseau: *¡Citoyens, ouvrez les yeux!* Una segunda posibilidad pasa por ilustrar el problema con otra metáfora.

Creo que la lógica apariencia/esencia, presupuesta en la figura de Glauco, impide percibir la ambivalencia de ciertos fenómenos políticos y sociales. Bermudo subraya su momento alienante, expresado en, por ejemplo, la demanda inflacionista de derechos, o el humanitarismo piadoso, paradigmas del ocaso del ciudadano, o como la propia DUDHE

alienta la «sospecha de que hay sociedades donde reivindicar para sus habitantes el “derecho al reciclaje” es cuando menos una broma grosera de muy mal gusto».²⁰ Igualmente lo son demandas a «derechos del cuerpo», a «la información ambiental», «al comercio justo», a la «libertad de los primates», etc. Sin embargo, también pueden realizar un momento emancipador, pueden considerarse incluso desarrollos necesarios de la ciudadanía mínima mundial: son derechos a la sexualidad, a la salud reproductiva, a la integridad física (no ser intoxicado), el derecho a no explotar a los distantes y a no destruir el planeta. Es más, a menudo son armas contra el capitalismo. No pueden ser apenas el espectro de un ideal desnaturalizado.

Imaginemos la ciudadanía, por un momento, a través de la imagen del dios Jano, bifronte, sus dos caras como dos momentos del ciudadano en una época determinada: por un lado, tenemos el potencial universal del sujeto activo, aún sin derechos iguales, que participa públicamente en la forja del bien común, comprometido con una ciudadanía política mundial; por otro lado, el privilegio del consumidor, que busca la gratificación privada, y muestra, en el mejor de los casos, compasión por sus semejantes distantes. Coincido con Bermudo en que la segunda cara queda bien representada por su ciudadano consumidor *blandiblu*, pero añadiría que la primera de ellas nunca ha quedado bien representada por el ideal burgués de ciudadanía. Sospecho que el modelo del ciudadano heredado posee tantos rasgos aristocráticos y liberales que difícilmente puede simbolizar la ciudadanía colectiva protagonista de las revoluciones democráticas, antiguas, modernas y contemporáneas. Nos permite ver al magnífico orador Martin L. King como si de un nuevo Lincoln se tratara, pero se nos escapará la lucha diaria de una Rosa Parks, que, sin decir ni palabra, o quizás cantando, se sienta en la zona reservada a blancos del autobús, y lo convierte en espacio público fiscalizado por la razón. Las Rosas Parks del presente vivirán, como partícipes de la otra cara de Jano, escindidas, pero su faz universal exige una forma de representación conceptual.

Evidentemente, una cara pesa más que otra. Cuesta no compartir el pesimismo de Bermudo por la deriva antidemocrática presente y por los despotismos estructurales y simbólicos, comenzando por el capitalismo, que ahogan el potencial cívico de nuestras sociedades y nos inclinan a nosotros, sujetos sin *télos*, hacia un costado más que al otro. Sin embargo, comparativamente, las dificultades para un modelo universal de ciu-

²⁰Bermudo: *Ibidem*, pág. 200.

dadanía quizás no sean mayores que en la época dorada del ideal liberal, ni las rendijas por las que se ha venido colando estén ahora selladas del todo. Creo, además, que la perspectiva dialéctica y materialista a la que Bermudo se adhiere explícitamente en sus obras²¹ tiene el potencial para traducir a concepto el conflicto «intrínseco a la vida social», y especialmente el antagonista, una “sustantividad” jánica de las determinaciones, y a la vez para evitar el callejón sin salida tanto del realismo metafísico como de su negativo posmoderno, ambos huérfanos de una conciliación que conduce sin remedio a la frustración.

Para los que, además, y como Bermudo, nos sentimos en «la ribera izquierda del gran río»,²² son motivos de sobras para seguir atentos a sus lecciones y continuar aprendiendo con él.

²¹Bermudo: *Ibidem*, págs. 91, 106.

²²Bermudo: *Ibidem*, pág. 164.

El realisme, l'idealisme i el professor Bermudo

Joan Vergés Gifra
Universitat de Girona

En filosofia política trobem el que podríem dir dues “actituds” o “perspectives”: la perspectiva de l'idealista polític i la perspectiva del realista polític. Són actituds o perspectives, però també podríem dir-ne “caràcters” perquè designen maneres diferents –no són ni un mètode ni una selecció temàtica– d'enfocar en general l'estudi i la comprensió de les qüestions polítiques.

Bernard Williams ens dóna un primer criteri general per a diferenciar l'un de l'altre. L'idealisme polític, que ell anomena «moralisme polític», seria aquella forma de concebre i d'elaborar teories polítiques que posen per davant d'allò polític l'exigència moral (per exemple, per ell, tant l'utilitarisme com la teoria rawlsiana són exemples de moralisme polític). En canvi, el realisme polític, en paraules de Williams, concediria «una més gran autonomia al pensament distintivament polític».¹

Plantejat en aquests termes, la divisió entre idealistes i realistes polítics té lloc sobretot en termes de la dicotomia ètica/política. Seria, si voleu, una forma general d'expressar una posició respecte a aquesta dicotomia. Tanmateix, és possible que allò que manifesti la divisió idealisme/realisme sigui un tall més profund pel que fa a l'estil de pensar la política. Carl Schmitt possiblement va pensar en aquest tall profund quan, per explicar la divisió de fons entre les teories polítiques, remet a una “fe antropològica”:

¹ Williams, B.: *In the Beginning was the Deed*, Princeton University Press, Princeton, 2005, pàg. 3.

Es podria sotmetre a examen l'antropologia subjacent a totes les teories polítiques i de l'Estat, i classificar-les en funció del fet que conscientment o inconscientment parteixin d'un home "bo per naturalesa" o d'un home "dolent per naturalesa".²

Vegem amb una mica més de detall la caracterització que podríem fer de l'idealisme i el realisme polític. Cal dir, d'entrada, però, que són caracteritzacions de "tipus ideals" en el sentit weberianà gairebé: constitueixen categories que ajuden a comprendre la realitat però que no es poden pressuposar reals en tots els seus aspectes.

L'idealisme polític sol creure que l'home és bo per naturalesa. "Bo" (o "dolent"), aquí, si fem cas a Schmitt, no cal entendre-ho en sentit moral. "Bo" significa sobretot que l'home és un ésser que no és perillós o problemàtic en el sentit que no és conflictiu. És a dir, que l'home pot arribar a viure tranquil·lament en societat en virtut de la seva pròpia naturalesa. En aquest sentit, per a l'idealista polític, l'home és un «*zoon politikon*», un animal cívic. Ara, això no vol dir que l'home mostri la seva naturalesa cívica ja d'entrada. De fet, l'idealista polític sol considerar que per una raó o altra l'home encara no ha pogut manifestar completament la seva naturalesa bona. La política ha de procurar que –o és l'art pel qual– aflori finalment la naturalesa bona de l'home. La política es proposa perfeccionar la naturalesa humana –o millor dit, procurar la manifestació de l'autèntica naturalesa humana. (L'explicació d'aquest fenomen –de per què l'home no és cívic de bon començament, si ho és per naturalesa– sol marcar un criteri de diferenciació a l'interior de l'idealisme: per exemple, un filòsof polític creient dirà que es deu al pecat original; un de no creient pot dir que es deu a la por a la llibertat, per exemple; o a la manipulació interessada d'un grup social concret, etc.).

A partir d'aquí podríem anar desgranant moltes de les característiques de l'idealisme polític. Per exemple, que tendeixi a veure en el *rei-filòsof* o el rei savi el millor model de governant. Atès que el que compta finalment és l'aflorament de la naturalesa bona de l'home, el governant ha de ser en primer lloc algú que conegui la naturalesa bona de l'home. El governant ha de *conèixer* millor la naturalesa humana que la resta de ciutadans a fi de guiar-los en el camí del perfeccionament personal. El rei-filòsof sap que la naturalesa autèntica –la més real, pròpiament– no s'acaba de manifestar clarament en la realitat i que cal bregar per fer-la aflorar.

²Schmitt, C.: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, pàg.87.

En aquest sentit, podem dir que l'idealista polític *no es resigna a la forma de ser del món*, ni a la forma de comportar-se dels humans. El món i els humans són injustos, cruels i malvats, si ens hem de quedar amb les aparences. Cal actuar des de l'Estat a fi de canviar radicalment aquesta situació. Per això sol tenir molta confiança en *l'educació* com una eina cabdal per a redreçar els homes, per a fer-los conèixer la veritat harmoniosa del món, i descobrir la seva naturalesa humana autèntica. D'aquesta manera, un cop la situació s'hagi redreçat gràcies a l'actuació educativa oportuna del governant, aleshores l'Estat deixarà de ser tan intervencionista i la vida pública fluirà pel seu propi curs de forma natural. L'home farà el bé a l'home i el món serà més habitable perquè gràcies a la cooperació entre tots –que tots percebran com a necessària– se superarà la situació *d'escassetat de recursos* que ara es pateix i el repartiment dels beneficis de la cooperació serà equitatiu.

Ara bé, el governant, segons l'idealista polític, no solament ha de ser savi pel que fa a la naturalesa bona de l'home, sinó que també ha de ser *noble i desinteressat*. Sovint caldrà que se sacrifiqui personalment a fi de realitzar la *causa política* que persegueix tan apassionadament. Mentre no s'assoleixi l'estat social ideal, el polític haurà d'esforçar-se per superar les *temptacions* pròpies de la política.

El realisme polític, en contrast amb l'idealisme polític, sol creure que l'home és “dolent per naturalesa”. La política ha de servir per mitigar (no anul·lar, cosa impossible) els efectes d'aquesta maldat o, en tot cas, aprofitar-se'n per tal de fer la situació, en conjunt, més suportable. Igual que abans, la maldat natural de l'home no s'ha de veure necessàriament com a moral. El realisme polític no creu que la motivació principal de l'acció humana sigui fer el mal. En fa prou de creure que l'home busca satisfer els seus propis interessos. Si estiguessin sols, si no hi hagués cap control, cap mena de subjecció a un ordenament polític capaç de sancionar les conductes, els homes acabarien convertint-se en uns llops insociables i la societat es dissoldria. L'home no és un animal cívic, sinó un depredador.

El realista polític accepta el món “tal com és”, amb tota la seva irracionalitat i accepta el comportament humà tal com la història, la gran mestra, el descriu. Natural és tot allò que passa realment. D'aquí la descripció de l'home com a “dolent per naturalesa”. Perquè la història ens demostra que els homes són cruels, egoistes, interessats, violents i que difícilment han viscut mai en pau els uns amb els altres. Tanmateix, aquesta acceptació del món i de la història tampoc no s'ha d'entendre en

un sentit moral. Pel realista polític, aquesta acceptació representa tan sols el pas previ, la predisposició necessària per tal de poder entendre la realitat. Un cop l'entengui, un cop conegui les lleis del comportament humà, aleshores podrà actuar en conseqüència. De fet, el realista polític tendeix a creure que la política hauria de quedar lliure de consideracions morals o religioses. La política és un àmbit autònom de l'activitat humana que obeeix a lleis pròpies i diferenciades. Ni l'ètica, ni la religió haurien d'immiscir-s'hi. Com més s'hi immisceixin, pitjor.

Per això, el governant, més que bo ha de ser intel·ligent, llest.³ Ha de conèixer el funcionament real de la societat i dissenyar un sistema, un ordenament polític que alleugereixi al màxim els mals, la conflictivitat de la vida en comú. No ha de confiar tant en les persones com en el sistema mateix, especialment en les lleis i en la capacitat de dirigir la conducta col·lectiva mitjançant la força de la llei. L'imperatiu prioritari és el de l'eficàcia en l'assoliment d'aquest objectiu. En segon lloc, com a mínim, queden les consideracions sobre la bondat moral de la gestió política. Perquè l'objectiu consisteix bàsicament a mirar de preservar-se i no n'hi ha prou per a seguir viu de voler fer el bé. És més, de vegades un vol fer el bé i acaba fent el mal. Tothom sap que "l'infern és ple de bones intencions".

Les temptacions del poder són inevitables. És natural, a més, que el polític sigui algú que també busca el seu benefici propi: el benefici de la fama, la glòria, l'orgull, etc. El que cal fer, doncs, perquè el polític no caigui en les temptacions del poder i perjudiqui l'interès general és millorar el sistema i les lleis. Si el sistema i les lleis funcionen bé, fins i tot en una societat de dimonis –com dirà Kant– podria ser, paradoxalment, desitjable de viure-hi.

Hom podria intentar de classificar els pensadors polítics en funció de la seva proximitat a la línia divisòria a l'idealisme o al realisme polític. En la història del pensament trobem alguns exemples clàssics de realisme i d'idealisme polític. Pel que fa al realisme polític, un *locus classicus* són alguns fragments dels relats que ens fa Tucídides a la *Història de la Guerra del Peloponès*. No deu ser casual que l'obra de Tucídides sigui un llibre de referència dels *neocons*. I és que en multitud d'ocasions l'historiador grec fa observacions que inspiraran el realisme polític. Per exemple, en el llibre I, quan els ambaixadors atenesos parlen

³Recordem el que sosté Kant a *La pau perpètua*, quan parla d'una república de dimonis, que en això demostraria estar proper al realisme polític.

davant dels Lacedemonis per tal de replicar les acusacions i l'animadversió dels corintis, afirmen el següent:

En aquest sentit, nosaltres no hem fet res d'extraordinari ni fora del comportament humà, si acceptem un imperi que se'ns lliura i que el deixem anar obligats pels tres motius més importants: l'honor, el temor i la utilitat; no som tampoc els iniciadors d'aquesta ús, sinó que està instituït des de sempre que el més dèbil sigui subjugat pel més poderós [...]

I més endavant encara reblarà el clau dient:

[...] els qui poden usar la força no necessiten judicis.⁴

O, en el llibre III, quan descriu els efectes de la guerra civil i explica el cruel comportament dels homes en virtut de la seva recerca de poder: «I és que la majoria prefereix ser malvat i anomenar-se hàbil que ser maldestre i dir-se bo; d'això s'avergonyeixen, mentre que d'allò en fan elogis. Causa de tot això és el poder, per l'ambició que comporta de riqueses i honors».⁵ Possiblement, però, el fragment més famós és el parlament dels ambaixadors atenesos davant dels melis que trobem en el llibre V.⁶ «La justícia s'imparteix quan els condicionaments són iguals, en tant que allò possible ho duen a terme els forts i els dèbils ho consenteixen», afirmen els atenesos. Hi ha una "lei natural"segons la qual els més forts imposen el seu poder.

Un altre moment cabdal del realisme polític, per molts, és *El Príncep* de Maquiavel, especialment el capítol XV de l'obra, quan comença a tocar el tema del comportament que ha de tenir el príncep. Recordem-ne un fragment:

I com que sé de molts que han escrit sobre aquestes coses, temo, parlant-ne jo encara més, que no sigui tingut per presumtuós, sobretot en distanciar-me, com faré en tractar aquesta matèria, dels procediments dels altres. Tanmateix, essent la meva intenció d'escriure alguna cosa útil a qui hi pari atenció, m'ha semblat més convenient cercar la veritat efectiva de les coses que no pas la idea imaginària d'elles. Molts n'hi ha que han imaginat repúbliques i principats que ningú no ha vist mai, ni ningú sap que hagin existit de veritat; perquè hi ha una separació tan gran de com es viu a com s'hauria de viure, que aquell que deixa allò que es fa per allò que s'hauria de fer, aprèn més aviat a forjar-

⁴Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Cátedra, Madrid, 1988, fragment 76.

⁵*Ibidem*, fragments 82-83.

⁶*Ibidem*, fragment 87 i s.

se la seva ruïna que la seva salvació: un home que en tot vulgui fer professió de bo trobarà forçosament la ruïna enmig de tants que no són bons. D'aquí que a un príncep que es vulgui conservar li cal aprendre a poder no ser bo, i a fer-ne ús o no segons la necessitat.⁷

Pel que fa exemples clàssics d'idealisme polític, les paraules de Maquiavel ens ofereixen ja una pista: la *República* de Plató, segurament un dels referents més importants del pensament polític occidental. Recordem que una part important d'aquest diàleg (on es discuteixen moltes altres qüestions) consisteix a descriure com seria una *politeia* ben organitzada d'acord amb la naturalesa dels homes que componen la ciutat: una ciutat serà justa i feliç en la mesura que les seves diferents parts ocupin el lloc que els pertoca i puguin actuar d'acord amb la seva naturalesa. En aquesta descripció, fa notar que caldrà que hi hagi un ordenament de la ciutadania d'acord amb les capacitats intel·lectuals i morals de cadascú; això suposarà instaurar una educació pública per tal d'assignar a cadascú el lloc que li correspon; no s'exclouran les dones; entre el grup de guardians (la classe d'on sorgirà la classe dirigent) hi haurà d'haver comunitat de béns i de família; s'exclourà la poesia; etcètera.

Tanmateix, Plató és perfectament conscient que la descripció que fa del seu Estat ben ordenat és la descripció d'un "paradigma de bon Estat" i que difícilment podrà portar-se tot a terme, tal com idealment es demana.

No m'obliguis, doncs, a mostrar de quina manera el que descriu amb el discurs ha de ser realitzat en els fets completament; però si arribem a ser capaços de descobrir com es podria fundar l'Estat més pròxim al que hem dit, has de dir que hem descobert el que demanes: que aquestes coses puguin arribar a existir.⁸

És en aquest moment, justament, quan Sòcrates sosté que amb un sol canvi «podria mostrar-se que es produeix la transformació, encara que no sigui un canvi petit ni fàcil, però possible», a saber, «que els filòsofs regnin en els Estats».

Més endavant, al final del llibre, quan recull conclusions, davant de Glaucó, i aquest diu que l'Estat la fundació del qual ha descrit «es troba solament en les paraules», Sòcrates respon:

Però tal vegada es trobi en el cel un paradigma per qui vulgui veure'l i, un cop l'ha vist, fundar un Estat en el seu interior. En res no fa diferència que aquest

⁷Maquiavel, N.: *El príncep*, Edicions 62, Barcelona, 2009, pàg.125.

⁸Plató: *República*, llibre V, 473b.

Estat existeixi o acabi existint en algun costat, car ell [l'home intel·ligent, virtuós i just] actuarà solament en aquesta política i no en cap altre.⁹

Aquí dona a entendre, doncs, que el model d'Estat que ha descrit serveix primàriament a l'educació dels ciutadans. D'aquesta manera es clou l'analogia home-Estat que ha traçat al principi del segon llibre.

La consciència que demostra tenir Plató de la "idealitat" de la seva descripció fa que hàgim d'introduir dues advertències: (i) No trobarem mai cap pensador que sigui plenament idealista o plenament realista. El pensament d'un autor interessant s'escapa sempre de les classificacions fàcils. Ja hem dit al principi que són categories "ideal típiques" que ajuden a situar els fenòmens més que no pas conceptes descriptius. (ii) L'idealista polític tendeix a posar l'accent en allò que hauria de ser més que no pas allò que és. Però això no vol dir que desconegui com és la realitat, què passa. L'idealista no és pas un somiatruites. Així mateix, malgrat que el realista polític sigui anomenat "realista" no és pas més "fidel a la realitat política i humana" que l'idealista. No és pas que toqui més de peus a terra que l'idealista. Sostenir això seria incórrer en una petició de principi en la mesura que suposaria resolta per un costat (el del realista) la qüestió de quins aspectes de la realitat (d'allò que passa) han de primar en l'anàlisi de la política. Si el realista polític fos més "realista" que l'idealista, aleshores "realitat" seria "allò que efectivament passa". Però aquesta —què n'hàgim de dir primàriament "realitat política"— és la qüestió de fons en disputa entre l'idealista i el realista polític.

I ara, per acabar, permeteu-me que expliqui breument per què he triat la temàtica de l'idealisme i el realisme a l'hora de fer la meva petita contribució a aquest homenatge al professor José Manuel Bermudo. La justificació es remunta en el temps. La primera vegada que vaig llegir-li res va ser justament sobre Maquiavel, en concret el llibre *Maquiavelo, consejero de príncipes*.¹⁰ Era el meu quart curs de carrera i estàvem fent l'assignatura Filosofia Política. El llibre llavors em va ajudar molt a entendre alguns aspectes de l'obra de l'humanista florentí, sempre tan aparentment senzill en la factura del que diu i alhora tan sorprenentment complexa en la profunditat del que afirma. A partir d'aquell moment,

⁹*Ibidem*, IX, 592b.

¹⁰Bermudo, J. M.: *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Publicacions UB, Barcelona, 1994.

per a mi, el nom de Bermudo va afegir-se a la llista dels estudiosos que calia tenir en compte, un autor seriós. S'entendrà, doncs, que, al cap d'un temps, quan se'm va convidar a prendre part en les sessions del Seminari de Filosofia Política, no vaig dubtar ni un moment en afegir-m'hi. A partir d'aleshores i durant uns anys, en vaig esdevenir membre assidu. En el si del Seminari vaig presentar uns quants esborranys del que posteriorment esdevingué la tesi doctoral i, encara ara, de tant en tant, hi faig cap per tal de "posar a prova" algunes idees i arguments sobre el que treballo. Puc dir, doncs, que en la meua trajectòria formativa, els Seminaris de Filosofia Política han estat una gran sort. I és una sort que dec, que devem, al professor Bermudo. Ell n'ha estat l'ànima inspiradora i el promotor incansable. I ara lligaré això amb el tema que he abordat. Tots els que hi hem assistit, tots els que tenim la fortuna de sentir Bermudo, penso, coincidirem a dir una cosa: el professor Bermudo és ben conscient –i s'escarrassa per fer-nos-en conscients– que el pensament de la política es mou entre les dues actituds que hem identificat adés amb els noms d'idealisme i realisme polítics. Efectivament, Bermudo, en moltes ocasions, en els seus comentaris, en les seves crítiques, en els seus arguments parteix de la constatació dels "dimonis de la política", de la tenacitat amb què les vicissituds i les dinàmiques humanes contradiuen la idea filosòfica del règim feliç i just. A ulls dels que l'hem escoltat, aquesta consciència ha arribat a adoptar en alguns moments una pesantor plúmbia, un regust amarg, fins i tot una certa desganà misantròpica. I tanmateix, sempre, al mateix temps que ha mostrat aquest costat "realista", de seguida també ha exhibit l'esperança que la condició social de la humanitat –si no la condició humana– és millorable, l'esperança que l'autoritat política no sigui un mer assumpte de poder. I és que Bermudo no pensa la política mitjançant l'anàlisi, merament; la pensa també amb passió i amb una certa il·lusió. El sol fet de la creació del Seminari, em sembla, n'és una mostra clara. Per què, si no, hauria prestat tanta atenció als joves investigadors, sempre maldestres en l'argument, sempre ingenus en l'actitud? Per què s'hi hauria il·lusionat?

