

dentemente, se trata de sendas *boutades*, pues la filosofía analítica me ha interesado por sí misma y no sólo en función de semejantes intereses filosóficamente espurios. Para centrarme sólo en eso, su contribución a la imposición del “giro lingüístico” en la filosofía contemporánea no ha sido precisamente un grano de anís y bastaría para asegurarle un capítulo importante dentro de la historia de aquélla: si se quiere, cabría apuntar que la metáfora del giro —como la de la “revolución”, que comparte con ella un mismo origen astronómico (pensemos en *el giro o la revolución* “copernicanos” de Kant)— tiene sin duda algo de engañoso; mientras que un giro de 180 grados entrañaría un cambio notable de posición, cabe también la posibilidad de pasarse de rosca y desde luego un giro de 360 grados vendría a *dejarlo todo tal como está* (¿a qué me suena eso de “dejarlo todo tal como está”?); y por mi parte ignoro si Rorty —que fue, como sabéis, quien acuñó en definitiva la expresión hace un cuarto de siglo (*the linguistic turn*)— gusta tal vez por esta razón de decir ahora que el giro lingüístico se redujo a “una tempestad en la tetera académica”. Pero, de cualquier modo, se trataría asimismo de una *boutade*, género en el que Rorty es reconocidamente un virtuoso. Pues el giro lingüístico, en mi opinión, ha sido decisivo para el pensamiento de nuestros días, aunque, eso sí, hay que señalar que se halla lejos de constituir en exclusiva un patrimonio de la filosofía analítica, tanto por lo que se refiere a sus orígenes cuanto a sus prolongaciones (para citar un ejemplo eminente, Wittgenstein no fue, o por lo menos no fue sólo, un filósofo analítico, como tampoco lo son hoy, salvando las distancias, un hermeneuta como Apel o un teórico crítico como Habermas), cosas que yo mismo me cuidaba de apuntar en mi Introducción a *La concepción analítica de la filosofía*.

A continuación publicaste La razón sin esperanza, un título sin duda provocativo y algo pesimista. ¿Consideras que hay algo de que desdecirte en ese libro? O, dicho de otra manera, ¿hay afirmaciones en él que no suscribirías ahora?

Es un libro de finales de los setentas, reeditado tal cual en los ochentas, que abordaba una discusión de la teoría de la razón práctica en el contexto de la filosofía moral de inspiración analítica, o, si no resulta pretencioso decirlo así, una crítica de la ética analítica entendida como una “crítica de la razón práctica” en tal contexto. En este sentido, procedía a discutir con las etapas y corrientes más significativas de aquella ética, como el “emotivismo”, el “prescriptivismo”, la ética de las “buenas razones”, etcétera. Y pretendía hacer todo eso desde un cierto *fair play*, es decir, metiéndome “en” la ética analítica al menos tanto como “con” ella o “contra” ella, pues nunca me ha gustado eso de estar de vuelta sin haberse tomado uno la molestia de estar

antes de ida. Así las cosas, el intento —que hoy día no emprendería, porque mis intereses van por otros derroteros— me sigue pareciendo válido, siempre que dicha validez se circunscriba a las concretas circunstancias en que fue escrito el libro. Como todo lo que escribo, lo escribí *sub specie instantis*, y las fechas explican, por ejemplo, que sea un libro inserto en el giro lingüístico pero obviamente anterior a lo que luego se ha llamado la “generalización” de dicho giro en otras direcciones y con otros propósitos que los de la filosofía analítica. Por ejemplo, creo que el mío era una de los primeros en lengua española que extendían la discusión a la obra de Rawls, pero el pensamiento de este último enfocaba allí desde las tradiciones que lo originaron y no, naturalmente, desde las que él mismo contribuiría más tarde a originar, de idéntica manera que en el libro se incluye un capítulo entero dedicado a Habermas y a las relaciones entre ética analítica y marxismo, pero era, claro, el Habermas previo a la instauración del celebrado “paradigma de la razón dialógica”, que todavía no había llegado a producirse. A la pregunta, pues, acerca de lo que seguiría hoy suscribiendo de aquel libro, os respondería lo que un colega a quien le preguntaban qué era lo que asumía de su obra pasada: “Con la fecha debajo, casi todo; sin la fecha debajo, casi nada”.

Del paradigma de la razón dialógica te ocupas en tu reciente libro Desde la perplejidad.

Así es. Se trata de un libro escrito a lo largo de los ochentas y publicado en el noventa, que prosigue la reflexión en torno a la razón práctica pero en un contexto ya postanalítico y, muy concretamente, en discusión con la hermenéutica y, sobre todo, la teoría crítica habermasiana, es decir, en discusión con *la ética comunicativa*. La parte central del libro, que es un libro en sí misma, se titula precisamente “Para una crítica de la razón dialógica”. Y pretende, como la anterior crítica de la ética analítica, ser honesta para con la ética comunicativa, esto es, hacerse cargo por igual de lo que entiendo que son *sus posibilidades y sus límites*. Al menos, eso es lo que he intentado con el libro.

¿Cómo describirías ahora tu relación con la ética comunicativa? ¿Cuáles son tus deudas para con ella y cuáles tus críticas?

Pienso que, así como el gran acierto del giro lingüístico consistió en subrayar la necesidad de traducir el vocablo clásico *lógos* por “razón” y “lenguaje” a un mismo tiempo, lo que la ética comunicativa aporta al giro lingüístico, y se trata de una aportación realmente crucial, es el hincapié en la necesidad de comprender que el *lógos* —como sucede presumiblemente ya con ciertos usos de la razón “teórica” pero es, desde luego, el caso de ciertos usos de la razón “práctica”— ha de constituirse en *diálogos*. Si Dios

precisara echar mano de la racionalidad con la finalidad de aclararse acerca de qué sea la justicia, la racionalidad para él podría tal vez proceder con exclusividad bajo la forma de un “monólogo”, pero los seres humanos no contamos con otra vía que la del “diálogo” si es que queremos aclararnos acerca de lo que tener por “justo”. No es un descubrimiento absolutamente novedoso, pues desde el Sócrates de Platón sabemos sin duda algo de eso, pero era oportuno recordarlo y desarrollarlo en estos tiempos en que se tiende a confundir “la práctica de la razón teórica” con “la teoría de la razón práctica” o la ética, confusión de la que procede la confusión entre determinados usos monológicos de la racionalidad instrumental y la estratégica —que no son sino aplicaciones de la razón teórica— y el ejercicio moral de la racionalidad dialógica o comunicativa —ejemplificación, a su vez, de la razón práctica—, que es en lo que consiste, a fin de cuentas, la confusión entre *técnica y praxis*, cuya inmediata consecuencia de orden político vendría a ser, por ejemplo, la suplantación tecnocrática de la democracia.

Sin embargo, me parecen exageradas las ilusiones que los cultivadores de la ética comunicativa acostumbran a hacerse acerca de las virtualidades de la razón dialógica, lo que les lleva a olvidar, con más frecuencia de la deseable, los humildes orígenes socráticos de esta última. Los diálogos socráticos exhiben una racionalidad nada enfática y, por eso, no es un desdoro para los interlocutores cerrarlos de manera inconcluyente, lo que sería indudablemente inaceptable si se da por supuesto que el “entendimiento” (*Verständigung*) entre aquéllos entraña ya —si es que no significa lo mismo que— “llegar a un entendimiento” (*Einverständnis*), esto es, a un acuerdo o un consenso (*Konsens*), como a veces parece suponerse en el contexto de la ética comunicativa. El énfasis de esta última en la razón dialógica lleva a sus partidarios punto menos que a escribirla con mayúscula (y no porque en alemán *Vernunft* se escriba así, como el resto de los sustantivos), razón ésta con mayúscula concebida —en la peor estela de la Ilustración, que ha dejado por descontado otras mejores— como el atributo de un Hombre asimismo escrito con mayúscula, que en la tradición trascendentalista de la filosofía germánica de marras se asemejaría sospechosamente al viejo Sujeto Trascendental. Pero los protagonistas de la ética comunicativa, como de cualquier otra ética, no pueden ser sujetos “trascendentales” ni “cuasi-trascendentales” —así sea que éstos constituyan, para salvar el escollo solipsista que acecha desde siempre al trascendentalismo, una “comunidad ideal de comunicación” (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*)—, sino que, si han de ser auténticos sujetos morales, serán seres humanos de carne y hueso y por ende investidos de una razón escrita con minúscula, de la que, desgraciadamente, ni siquiera es seguro que se hallen dispuestos a hacer en todo momento y lugar un uso óptimo. Como alguna vez se ha dicho, el diálogo resultaría

superfluo en situaciones en las que por definición reinase la racionalidad perfecta y, consiguientemente, la claridad teórica y la concordia práctica, que es lo que determina que la imperfecta racionalidad de los diálogos socráticos tenga bastante más que ver con nuestra condición humana que el ambicioso racionalismo de algunos teóricos contemporáneos de la razón dialógica y la ética comunicativa.

Quisiéramos ahora considerar algunas de las consecuencias y posibles problemas de la recuperación del individualismo ético que propones. ¿En qué medida el privilegiar el momento de la decisión moral supone una forma de reduccionismo? O dicho de otra manera ¿se han considerado de modo suficiente las mediaciones intersubjetivas de las decisiones de esos sujetos que no son, después de todo, el centro del mundo ni en su actuar, ni en su reflexión sobre la vida?

La propuesta de un *individualismo ético* necesita de una mayor y no me cabe duda que mejor elaboración que la que he podido dispensarle, pues el libro (*Desde la perplejidad*) se ocupaba asimismo de otras cosas, desde el problema metafilosófico de la perplejidad —los títulos, después de todo, nunca se ponen en vano— al de las relaciones entre ética y filosofía de la historia, pasando por unos cuantos más. Esa es la razón de que actualmente ande dándole vueltas a la cuestión del individualismo. De modo que estoy a vuestra disposición.

Para comenzar, podríamos preguntarte sobre las relaciones de ese individuo un tanto enfático que propones, con su comunidad (o comunidades) y con la sociedad en general. Además de expresar la duda sobre un posible resabio metafísico en esa concepción del sujeto. ¿Qué responderías a esto?

No necesariamente. Cualquier recuperación del individuo que se proponga hoy tiene que serlo de un individuo que ha pasado por esa saludable cura de modestia que supusieron las purgas del estructuralismo, la teoría de sistemas y demás, por no hablar del psicoanálisis o las deconstrucciones de la identidad, las cuales, sin embargo, no han conseguido —si es que alguien pretendió alguna vez tamaño disparate— extirparle de raíz su subjetividad y, muy concretamente, su subjetividad moral, la subjetividad llamada a permitirle decir en un momento dado: “Decido hacer, o no hacer, tal cosa”. Por lo demás, uno no puede sino estar de acuerdo con Norbert Elías cuando afirma que *el individuo es un producto social* tanto como la sociedad es producida por los individuos. Lo único que el individualismo ético sostendría a este respecto es que, por más que la individuación se produzca por socialización, de ahí no se sigue para nada la socialización de nuestras decisiones morales,

pues los sujetos morales no pueden decidir sino individualmente. Por otro lado, los comunitaristas tienen razón cuando afirman que el individuo en tanto que sujeto moral se halla invariablemente inmerso en el seno de una comunidad, lo que no es sino otra forma de decir que *el individualismo ontológico es imposible*, pero tampoco de ahí se sigue que las decisiones morales de los individuos hayan de venir dictadas por el *ethos* comunitario o que aquéllos no puedan distanciarse de este último y hasta enfrentarse a él si llega el caso, es decir, no se sigue que la *moralidad* se reduzca a *eticidad*, que es todo lo que el individualismo ético vendría a sostener en este punto. Y queda finalmente concederle a Habermas que la recuperación del individuo no necesita comportar un retorno de la metafísica, aun cuando a mí me gusta repetir que, al fin y al cabo, un poco de metafísica al año no hace daño. Para el individualismo ético, *el sujeto moral no es un sujeto metafísico*, esto es, no es el yo substancial ni tan siquiera el yo nouménico en cuanto diferente del fenoménico, distinción que no estamos obligados a preservar para asegurar al sujeto moral la libertad de decisión que Kant, justificadamente, quería asegurarle a todo trance. Los sujetos morales son sujetos corrientes y molientes a los que cabe incluso conceder el beneficio de la causalidad, esto es, hablar de ellos en tercera persona y tratar de explicarnos sus actos causalmente concediendo así, por ejemplo, que Fulano no pudo actuar de otra manera que como lo hizo, una disculpa de la que, ello no obstante, no nos es dado echar mano cuando hablamos de nosotros mismos en primera persona, puesto que, como antes veíamos, un individuo siempre puede —y en ocasiones hasta tiene la obligación moral de— decir: “Decido hacer, o no hacer, tal cosa o tal y tal otra”. El individualismo ético no pediría más que eso, pero tampoco se contentaría con menos que eso.

¿Supondría esta filosofía del sujeto una recuperación de la filosofía de la conciencia?

Bueno, lo que está en juego aquí no es tanto la conciencia o, para el caso, la “autoconciencia” cuanto la *autodeterminación*. Cuando decimos que conocemos a alguien, lo que conocemos de ese alguien es lo que ha hecho en el pasado, lo que está haciendo ahora, lo que suponemos que tal vez hará, es decir, una serie de acciones, presumiblemente respaldadas, al menos en ciertos casos, por sus correspondientes decisiones. Pero eso es también lo que sucede cuando digo “Yo me conozco”, pues lo que vendría a conocer acerca de mí mismo pasa por el relato que me hago de mis acciones pretéritas, por la autocomprensión de mis acciones presentes y por mis proyectos de acción en el futuro, tras todo lo cual se esconden asimismo decisiones, pues la diltheyana conjunción de azar, carácter y destino de que hablábamos al comienzo no me excusaría de decidir, comenzando por la

decisión de proseguir narrándome esa mi vida en lugar de dar la narración por cancelada al suicidarme, que sería en todo instante otra posible decisión. Como Tugendhat ha argumentado brillantemente, *la autoconciencia pasa por la autodeterminación*, esto es, nos vamos “conociendo” en la medida en que nos vamos “haciendo” al actuar, un actuar más o menos presidido por la deliberación racional pero asimismo más o menos racionalmente “decidido” desde la subjetividad en última instancia libre en la que consistimos. Todo lo cual nos remite, como vemos, al mundo de la acción, que naturalmente se resuelve en “interacción” tanto como la subjetividad lo hace en “intersubjetividad”. La ética comunicativa ha insistido acertadamente en esto, que no deja de ser un corolario de la crítica a la filosofía de la conciencia desde la filosofía del lenguaje que vino a reemplazarla tras el giro lingüístico. Pero ni lo intrasubjetivo tiene por qué quedar anulado por lo intersubjetivo ni el ocaso de la filosofía de la conciencia entrañar la ruina de toda filosofía del sujeto, que es lo que vendría a ser la reflexión acerca de un sujeto como el sujeto moral, quien, para serlo, necesita ser concebido como *autónomo*.

Pero Tugendhat concede también un lugar de importancia al tema del reconocimiento, esto es, a una autonomía “acotada” por la necesidad del reconocimiento y los deberes para con otros.

Un “sujeto autónomo” *no* es un sujeto *autárquico*. La autarquía moral es sencillamente imposible —la isla de Robinson no se convierte en “espacio moral” hasta la aparición de Viernes—, tanto como la autonomía es moralmente imprescindible. Pero, cuando hablaba de la *irreductibilidad de lo intrasubjetivo a lo intersubjetivo* (por acudir a una atinada fórmula arangueniana), lo que quería era hacer valer los fueros del individuo frente a los de la comunidad, incluso si no concebimos a esta última al modo toscamente parroquialista de ciertos comunitarismos sino con todas las sofisticaciones universalistas que adornan a la comunidad de comunicación de los teóricos de la ética comunicativa. Al menos en ocasiones, pero ocasiones no infrecuentes, da la impresión de que para ésta las voluntades individuales —cuya autonomía, ciertamente, no se niega— están ahí no más que para dejarse engullir en el proceso de formación discursiva de una “voluntad general” encargada de determinar el interés asimismo general. Y yo no voy a entrar ahora a discutir si la voluntad general es o no algo más que la “voluntad de todos”, pero, por si las moscas, me parece importante salvaguardar la autonomía de la voluntad de *cada individuo*.

Se nos ocurre ahora preguntarte —si como sugiere Carlos Pereda— ¿encontrarías alguna afinidad entre tu postura y la del joven Sartre?

En la idea de una decisión individual no exenta de un componente trágico.

No tendría demasiado de extraño, puesto que filosóficamente eché los dientes con el “existencialismo”, un talante este último que tampoco me extrañaría ver resucitar en los aciagos tiempos que ahora corren. Pero, puestos a eso, yo ahora no invocaría al respecto a Sartre, con su alambicada ontología de la posibilidad del en-sí y la negatividad del para-sí. Me bastaría con invocar a Camus, para quien un individuo siempre tendría al alcance de su mano la posibilidad de rebelarse y decir “No”.

En tu concepción del disenso puede apelarse a una idea de justicia compartida aunque no realizada —o sólo imperfectamente— ¿pero no se desvincula en ella al individuo de sus deberes para con otros?

Quiero pensar que en modo alguno. Yo he hablado, por ejemplo, del disenso ante los atropellos de la propia dignidad como el paso fundamental en que se basa cualquier reivindicación de derechos humanos por parte de un individuo, que sólo con afirmar “soy un ser humano” se haría acreedor a esos derechos. Pero, naturalmente, quienquiera que afirme tal cosa tendrá *eo ipso* que dejar abierta semejante reivindicación a cuantos hagan aquella afirmación o la harían si tuvieran voz, en cuyo caso, claro, también cabe la posibilidad de disentir por, o en nombre de, quienes no pueden hacerlo por sí mismos. El subrayado de la autonomía no excluye el de la *universalidad* a través del reconocimiento mutuo, pero, por más que me gustaría que fuera así, no estoy seguro de que ese reconocimiento constituya un dato primario de la experiencia moral de la gente. Me temo que Hegel no pecaba sino de realista cuando describía la lucha por el reconocimiento (*der Kampf um die Anerkennung*) como una lucha a muerte (*bis zum Tod*), una lucha que siglos de civilización apenas si han conseguido atemperar en raras ocasiones y escasos lugares de este mundo. Comoquiera que sea, la universalidad de los derechos humanos que interesa garantizar no es tanto la universalidad *de iure* de sus bienintencionados teóricos cuanto una universalidad *de facto* para cuyo establecimiento no sobra aunque dudo que baste, la educación moral y se requiere el concurso de todos, comenzando por los propios interesados que están en situación de resistirse a ser tratados inhumanamente. Y otro tanto es lo que, *a fortiori*, me parece que sucede con la solidaridad, que el individualismo ético, a no confundir con el “egoísmo racional” y no digamos el “individualismo posesivo” del neo(paleo)liberalismo económico, tendría que ser el primero en proclamar que es menester articularla políticamente y no tan sólo a golpes de exhortación moral. El individualismo ético, como véis, tampoco es incompatible con una buena dosis de realismo.

Volviendo, para concluir, a la ética comunicativa, ¿qué balance harías de ella desde el individualismo ético?

No osaría hacer ningún balance, pero, puesto que me le pedís, me aventuraría a emitir una opinión de conjunto y, por lo tanto, más bien ayuna de matices. Aranguren ha distinguido alguna vez entre tres niveles de la ética, a saber, la “ética individual” o personal —que se hallaría a la base de toda otra ética—, la ética interpersonal que llama “ética de la alteridad” (la cual se ocuparía de la interacción entre los individuos, donde cada otro es concebido como un *alter* no menos personalizado que cada *ego*) y la ética impersonal a la que da el nombre de “ética de la aliedad” (donde el otro tenido en cuenta, más que un otro personalizado, vendría a ser un innominado *alius*). Pues bien, se diría que la ética comunicativa —hablo ahora, en particular, de la habermasiana— se ha ocupado bastante poco del primero de esos niveles, se ha centrado con preferencia en el segundo (abordándolo un tanto abstractamente, como con suma agudeza ha puesto de relieve Seyla Benhabid al reclamar una mayor atención hacia los “yoes” *situados* y los “otros” *concretos*, a lo que añadiría que asimismo es preciso atender a lo que en un contexto diferente se ha dado en denominar las diversas “posiciones de sujeto” que a los individuos les es dado adoptar: quien diga “soy un ser humano”, puede asimismo decir “soy una mujer”, “soy negra”, “vivo en un país del Tercer Mundo”, “estoy siendo explotada en mi puesto de trabajo” o “mi marido me oprime en el ámbito familiar”, de suerte que la multiplicidad de tales *posiciones de sujeto* multiplicaría por así decirlo las oportunidades de autodeterminarse de los individuos, aunque no necesariamente su capacidad real de autodeterminación) y ha relegado, finalmente, el tercero de ellos al cajón de sastre del orden del “sistema” en cuanto contrapuesto al “mundo de la vida”, constituido a su vez cada día más en algo así como reserva india de la propia ética. Para un individualismo ético bien entendido —lo que quiere decir, seamos francos, como yo lo entiendo—, la primacía de la ética individual habría de ser tomada al pie de la letra (pues incluso la protagonizada por “grupos de individuos” lo sería invariablemente por “grupos de *individuos*”) pero, a diferencia de otros individualismos para los que no cabe más ética que la del individuo puro y duro (ni lugar, por lo tanto, para ninguna “ética transpersonal”, ni interpersonal ni impersonal), dejaría abierto el camino a la elaboración no sólo de una ética de la *alteridad* sino asimismo de una ética de la *aliedad* o ética de la política, a la que, si se prefiere entender como una política penetrada de sentido ético, cabría llamar acaso “poli(é)tica”, según gustan de hacer Pablo Rodenas y mis amigos canarios que en el archipiélago editan la revista *Disenso*. Pero de todo esto, si os parece, mejor hablamos otro día, ¿no?

Discusión

La *Ética eudemia* en versión de Gómez Robledo

Juliana González

C Como suele ocurrir con los traductores de las éticas aristotélicas, y en especial con la *Ética a Eudemo* o *Ética eudemia*, Gómez Robledo comienza por tomar posición frente a dos cuestiones iniciales: sobre la autenticidad de la obra y sobre el título o nombre de ella.

Respecto a la primera, Gómez Robledo —como la mayoría de los críticos— parte de la certidumbre de que se trata de una obra auténtica, probablemente ubicada entre la *Magna Moral* —de la que sí es más dudosa su autenticidad— y la *Ética nicomáquea*, obra generalmente reconocida dentro de la madurez aristotélica y como la más importante de las tres.

Y por lo que se refiere al título de esta obra aristotélica, al igual que al de la *Ética a Nicómaco* —o *nicomáquea*— don Antonio alude, a grandes rasgos, a la discusión prevaeciente al respecto: de si cabe pensar de dedicatorias personales, aunque se entendieran en sentido distinto del actual. Y aun si lo fuesen: si se trata de Nicómaco padre de Aristóteles o Nicómaco hijo; de Eudemo de Chipre o Eudemo de Rodas; de si los griegos, en fin, dedicaban sus obras a sus editores, etcétera.

La cuestión no está resuelta para el propio don Antonio pero se inclina a la tendencia más generalizada a no aludir a dedicatorias sino a llamarlas Éticas “nicomáquea” y “eudemia” y no “a Nicómaco” o “a Eudemo”.

En general, la “toma de posición” de Gómez Robledo frente a los distintos problemas que suelen plantearse particularmente en torno a la *Ética eudemia* es en ocasiones reveladora de su propio *ethos* como intérprete y traductor, y del peculiar juicio (acaso ambiguo) que parece merecerle su propio trabajo frente a los grandes filólogos y críticos. Destacaré sólo algunos aspectos de ello.

Por un lado, es manifiesto que Gómez Robledo sigue de cerca las opiniones más fuertes y generalizadas de los filólogos más reconocidos, aunque en

especial se halla muy próximo a las interpretaciones de Jaeger y de Düring. Ambos están expresamente presentes en su Introducción a la *Ética eudemia* (en la cual sobre todo se hacen constantes referencias al *Aristóteles* de Düring, traducido por Bernabé Navarro y editado también por el IIF-UNAM).

Y sin duda don Antonio tiene una aceptación reverente de la opinión de quienes son en efecto las grandes autoridades en la interpretación de los clásicos griegos. De hecho, ajusta su propio juicio al de ellas.

Lo cual no significa que no exprese una opinión propia, muchas veces crítica y original, patente no sólo en el *pathos* que subyace en su trabajo, sino en la selección temática, en sus énfasis y en sus desarrollos interpretativos; en su propio estilo, en suma.

Gómez Robledo, además, no sigue simplemente las opiniones más generalizadas, sino aquellas que, en especial a él, le permiten su propia lectura del texto aristotélico, la cual ciertamente está dentro de los parámetros de una lectura cristiana, filosófico-religiosa como él la conceptúa.

Por otro lado, son significativas varias expresiones suyas y giros estilísticos que dejan entrever algo de la autovaloración de su trabajo. Con frecuencia habla de “a mi humilde entender” y de que “no seré yo quien se atreva a levantar la objeción al dictamen de tantos y tan calificados expertos”. Pero la reverencia no le impide tampoco preguntarse por cuenta propia ni lanzar una cierta implícita crítica cuando se refiere al “gran veredicto” de Jaeger, o de que éste “sentencia tajantemente”. No puede soslayarse, sin embargo, la tensión que parece subyacer en ese expreso renegar de don Antonio por no tener elementos para emitir un juicio original en este “país de heroico subdesarrollo”.

Por lo que respecta a su traducción de la *Ética eudemia*, Gómez Robledo advierte expresamente que no se trata de una “traducción calce”, como las que prevalecen —dice— en la Biblioteca *Grecorum*...

Una traducción literal de la *Ética eudemia* —precisa— hubiera sido “por completo ininteligible” debido al tecnicismo de esta obra y a otras características suyas que son, tanto el peculiar descuido con que fue escrita, como por su carácter de obra de transición. Tal descuido —reconocido por lo demás por todos los críticos— parece obedecer a que se trata, ésta también, de una obra que no fue escrita para su publicación, sino que recoge lo que serían, apuntes o material de trabajo para un seminario —dice Gómez Robledo—, o notas para su exposición oral en la Academia —según Düring—. Lo cual hace recordar la distinción entre obras esotéricas y exotéricas aplicada tanto a las obras de Aristóteles como de Platón. El propio Aristóteles habla en esta *Ética* de “nuestros propios discursos exotéricos: *exoterikois lógois* 1217b. Gómez Robledo, al respecto, precisa la distinción común aunque afirma que no se ha comprobado de manera absoluta.

Por otra parte, la dificultad de la traducción y la imposibilidad de que ésta fuera literal, obedece, en efecto, al hecho de que se trata de una obra de transición, lo cual particularmente se advierte —como lo destaca don Antonio— en la variación que se da en uno de sus conceptos centrales: el de la *phrónesis*, concepto cuya evolución es a su vez clave para esclarecer las relaciones entre la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea* —como se verá después.

Antes de adentrarse en algunos de los temas propios de la *Ética eudemia* Gómez Robledo hace en su Introducción dos preámbulos: uno sobre la conexión de *Ética eudemia* con el *Protréptico*, así como de las implicaciones de tal conexión, otro, sobre las relaciones de la *Ética eudemia* con la *Ética nicomáquea* y los tres libros comunes a ambas.

El *Aristóteles* de Jaeger ciertamente pone en evidencia el carácter evolutivo del pensamiento aristotélico y también las relaciones estrechas que tienen el *Protréptico* y la *Eudemia*. Esta obra de Jaeger, en efecto, invalida la imagen de un Aristóteles inmutable, estático, que daba la impresión de que su sistema se produjo de una vez por todas sin ser producto de un desarrollo, de una evolución, como si fuese ajeno a todo proceso de gestación y de transformación. La creación aristotélica es sin duda producto de un decisivo proceso evolutivo, cifrado en gran medida en el movimiento por el cual, desde el platonismo, Aristóteles va generando su propia concepción filosófica, separándose de su maestro. Movimiento que, en efecto, se hace particularmente patente en el *Protréptico* y en la *Ética eudemia*, tal y como lo destaca, siguiendo a Jaeger, Gómez Robledo.

Hay en especial un pasaje en esta *Ética* en el que se hace particularmente evidente la liga platónica, y en el cual don Antonio pone su atención. Es aquel en el que Aristóteles dice: “todas aquellas cosas que a los hombres les parecen grandes, no son otra cosa que juegos de sombras”.

Pero a Gómez Robledo no le interesa tanto destacar el platonismo de Aristóteles como el carácter religioso de éste. La concepción del mundo como “juego de sombras” y el primado del Bien supremo son las ideas que importan a don Antonio ante todo por su influencia posterior, primero en Cicerón, y desde éste en San Agustín. Le importa, en suma, lo que él llama la continuidad de la sapiencia.

Pero el pasaje fundamental de la *Ética eudemia* en el que recae Gómez Robledo es el del final de ésta donde Aristóteles afirma que el fin de la vida virtuosa es “servir y ver (conocer) a Dios”¹ —también muy cerca del Platón de *Las Leyes* donde se hace una afirmación muy cara a don Antonio: que “Dios es la medida de todas las cosas”

¹ Pasaje que incluso reconoce Gómez Robledo ha dado lugar a que se piense que se trata de una interpolación cristiana.

Lo decisivo en efecto para él es el significado religioso que pueda tener la creación aristotélica, en especial la de estas obras tan cercanas aún al platonismo, aunque ya revelen la originalidad del pensamiento aristotélico. La *Ética eudemia* “prolonga y articula con mayor rigor expositivo la mente filosófico-religiosa de Aristóteles” —dice.

Gómez Robledo reconoce que aunque el esquema general de la *Ética eudemia* es igual al de la *Ética nicomáquea* hay una evidente superioridad de ésta última sobre aquélla —unánimemente reconocida—, pero que no obstante, dice: “La versión eudemia nos ofrece un cuadro de fino matiz psicológico y más prolijo que el de la versión nicomáquea”

La clave para distinguir lo que corresponde a la *Eudemia* y a la *Nicomáquea* —y en especial para esclarecer la relación entre los tres libros comunes a ambas éticas (V-VI-VIII en *Ética nicomáquea*. y IV-V-VI en *Ética eudemia*)— se halla, en efecto, en el distinto significado que tiene la *phrónesis* en una y en otra, y que corresponde a la evolución que este concepto sufre de Platón a Aristóteles —la cual se hace particularmente patente en las obras de transición de éste.

En lo que corresponde propiamente a la *Eudemia*, *phrónesis* es, igual que en Platón, unidad de teoría y praxis; tiene un significado tanto teórico como práctico (cercano, según don Antonio, a la *sagesse* francesa).²

Pero en la *Ética nicomáquea*, *phrónesis* se refiere ya solamente al ámbito práctico; adquiere el significado sólo de prudencia: gobierno de la vida práctica.

Lo cual se hace claramente manifiesto en los libros comunes a las dos Éticas. Los libros IV- V- VI de la *Eudemia* no son de ésta, sino que están intercalados y vienen de la *Nicomáquea*, la cual es posterior. Cuando Aristóteles escribe esta última —como precisa Düring— vuelve sobre su *Eudemia*, retoma estos 3 libros y los rehace, para que luego, esta nueva versión, se intercale en la *Ética eudemia*.

Y por otra parte, también la *Eudemia* da testimonio del proceso evolutivo por el cual Aristóteles comienza a desprenderse de Platón, en particular de la teoría de las Ideas. Gómez Robledo destaca así otro pasaje de esta *Ética* (1217b) en que Aristóteles hace manifiesta la ruptura ideológica cuando dice: “[...] la afirmación de que hay una idea no sólo del Sumo Bien, sino además de otra cosa cualquiera, es una mera abstracción lógica y como tal vacía” (*logikós kai kenos*).

² La *phrónesis* platónica se entiende, según Gómez Robledo como “la energía filosófica del espíritu” cuyo objeto es permitir ver el ser suprasensible. Pero es a la vez prudencia práctica. Del conocimiento del Bien supremo, se pasa al conocimiento ético de la voluntad y de éste sobreviene su aplicación a la acción práctica. Y este doble significado se conserva en la *Eudemia*.

Aunque expresamente Aristóteles niega la existencia de las Ideas o Formas separadas parece aun conservar –al menos en este pasaje– la idea del Sumo Bien. Y aun cuando ésta se disolverá también en el contexto propiamente aristotélico, como lo reconoce el propio Gómez Robledo, se prolonga, no obstante, dice, la idea de Dios como objeto de contemplación y como norma moral de acción. De ahí su aparición al final de la *Ética eudemia*.

En la *Ética nicomáquea* “a juicio de Jaeger” –precisa don Antonio “desaparece la unidad de ser y valor, puesta de manifiesto en la Idea del Bien, y se consuma el divorcio entre razón teórica y razón práctica, unidas hasta entonces en la *phrónesis* platónica”.

En su breve pero ilustrativa y cuidadosa Introducción, Gómez Robledo hace referencia, como es natural, a los temas principales que comprende la *Ética eudemia*, tomando posición frente a cada uno de ellos. Toca así el tema de la *kalokagathía* (literal: belleza-bondad) como síntesis de todas las virtudes; el del término medio aristotélico; el de la continencia y la incontinencia; el del carácter voluntario de la virtud y del vicio; el tema de la *philia* o amistad, el de la magnanimidad y el de la naturaleza humana en contraste con la de la divinidad. Y aunque de todos él ofrece una exposición (además de fundamentada, clara y sencilla), hay algunos que ofrecen mayor interés y ponen de relieve los contenidos más importantes de esta obra aristotélica que no suele ser la más leída y conocida, a pesar de sus aportes originales y de su insoslayable importancia dentro del contexto de la ética aristotélica y en general dentro de su *corpus*. Me referiré sólo a algunos de ellos.

1. Sobre la *kalokagathía*

Como suelen hacer los traductores e intérpretes, Gómez Robledo pone de relieve la dificultad –insalvable– de traducir ese concepto sintético que la filosofía griega acuñó, condensando en él la virtud modélica del *kalós kai agathós*: del bello-bueno. Don Antonio se empeña en acentuar aquí el carácter de belleza “espiritual” pero insiste también en que

la *kalokagathía*, según lo señala inequívocamente Aristóteles, es el rasgo común y creador que resulta del conjunto de todas las virtudes, para constituir la virtud perfecta.

Los griegos fueron muy sensibles –añade– a “esta estética de la virtud”.³

³ Incluso Gómez Robledo destaca la relación que tiene con el *decorum* romano (Cicerón): “ornamento de la vida”.

2. El relativo al término medio

Gómez Robledo no sólo hace el necesario hincapié en que el justo medio aristotélico no es la *aurea mediocritas*, sino que reconoce, con Düring también, que no es exacto afirmar (como el propio don Antonio lo había hecho) que el concepto de “término medio” (*mesótes*), lo tome Aristóteles de la medicina. Aristóteles lo recibe de Platón (*Político* 284 d-e), aunque le dará, desde luego, un significado propio y original, haciéndolo la clave de las virtudes éticas. Lo cual, sin embargo, no significa negar –como también reconoce don Antonio– la presencia medular que tiene el concepto de término medio en la medicina hipocrática ni la conciencia generalizada que tuvieron los griegos de la “medida” y la búsqueda del equilibrio y la *harmonía*, desde el délfico “nada en demasía”, hasta las grandes creaciones de la estética griega.

3. El tema de la continencia y la incontinencia: *enkrateia* y *akrasia*

Y sin duda éste es uno de los temas centrales de la ética aristotélica, e incluso de los más “fascinantes”, como lo califica el propio don Antonio, quien habla así de: “La fascinación que en la historia del pensamiento ético han despertado las nociones de continencia e incontinencia”.⁴

Fascinación que se debe, según Gómez Robledo, a que se trata de una “semi-virtud” –y consecuentemente un “semi-vicio”. Como si fuera, dice notablemente don Antonio, de una “aparente pauperización ética”.

La continencia y la incontinencia, añade: “[...] son estados intermedios y conflictivos en el campo de la moralidad humana”.

Ellos obedecen, según advierte el propio Gómez Robledo, a la existencia de fuerzas o deseos contrarios a la razón que obligan a la voluntad a actuar “llevados por el deseo” (*epithumía*) “sin que podamos explicar cómo o por qué sentimos como débil nuestra potencia volitiva”. Es una virtud que “tiembla” –dice el propio Aristóteles en otra obra.

Gómez Robledo señala aquí que a pesar de la teoría aristotélica del hilemorfismo, o sea de la unidad consustancial de alma-cuerpo, en lo relativo a la continencia, persiste más bien (no sólo en *Ética eudemia* sino en *Ética nicomáquea*) la concepción platónica de “la división tripartita del alma”.

Lo cual a su vez remite a lo fundamental, que es el hecho de lo que don Antonio conceptúa en términos de la naturaleza contradictoria del hombre:

⁴ “Sobresale entre lo más importante de E.E. XVIII la doctrina más genuina de la responsabilidad moral”.

“Aristóteles tuvo la más exacta percepción de la contienda y batalla que se libra en el interior del hombre [...] El hombre [...] es un ser contradictorio”.

Los desarrollos que don Antonio ofrece en este punto se cuentan, en mi opinión, entre las partes más ricas de su Introducción. Pues, además, afirma que dicho carácter conflictivo, desgarrado y contradictorio del ser humano es algo que, en última instancia, sólo a través del mito se logra expresar. O como él mismo dice: “Una explicación racional de este desgarramiento en el ser más íntimo del hombre no ha podido darse hasta hoy, ni podrá darse nunca, a no ser con el auxilio del mito [...]”

Para Gómez Robledo se trata del mito del paraíso terrenal (como “el acto misterioso” de la rebeldía de la criatura contra su Creador). Aunque en realidad, a nuestro juicio, habría que atender aquí a los mitos platónicos del Eros en general, los cuales tienen además un significado no sólo ético sino ético-ontológico: el mito de Aristófanes y el de Diótima en el *Banquete* y el mito del carruaje alado del *Fedro*. Gómez Robledo sólo hace referencia a éste último, pero destaca lo esencial cuando afirma: “Y tengamos presente que Platón mismo, cuando el discurso racional no le permite llegar a una solución satisfactoria, no vacila en recurrir al mito: 16 mitos, ni uno más ni uno menos [...]”

El tema de la contradicción —añade Gómez Robledo— reaparecerá, además, en el célebre y clásico pasaje de Ovidio (*Metamorfosis*, VII 8 21), en el que se hace expreso el trágico abismo, crucial para la ética, entre el saber y el hacer, cuando Medea proclama: “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”.

Y también es la contradicción que según Gómez Robledo se hará expresa en San Pablo cuando afirma: “no hago el bien que quiero [...] sí el mal que no quiero”.

E independientemente de otras consideraciones, es claro que todas estas ideas tienen una particular actualidad.⁵ Pero precisamente desde las perspectivas actuales de la ética cabe en este punto preguntarse —aunque más allá de la lectura de Gómez Robledo— si todo cuanto Aristóteles ve de la virtud de la continencia, vale sólo para ésta y no para todas las virtudes. Si no es más bien que *toda* virtud “tiembla” —como ya lo advierte desde su propia visión el pensamiento cristiano—; si no todas las virtudes expresan, asimismo, las contradicciones insalvables y remiten en última instancia a la constitutiva contradicción de la condición humana, la cual, por lo demás, es precisamente la clave de la propia condición ética del hombre.

⁵ La continencia —añadiríamos— es la virtud que pone de relieve el problema central de las relaciones entre moralidad y sexualidad, tema que, sobre todo a partir de Freud, cobra especial relevancia y obliga a plantearse con nuevos enfoques.

En todo caso, es un hecho que los pasajes aristotélicos sobre la continencia y la incontinencia —en los cuales Gómez Robledo pone tanto énfasis— son ciertamente de los más significativos y de los que ofrecen mayor interés para las reflexiones de la ética contemporánea.

4. Sobre la amistad (*philia*)

Y otro de los temas clásicos y fundamentales de la ética aristotélica, el cual tiene por lo demás decisivas implicaciones, es el relativo a la *philia* o amistad, a cuya exposición y análisis, don Antonio presta considerable atención.

Comienza así por afirmar que sorprende que la *philia* se trate en un texto de ética. Aunque cabe decir que a nosotros nos sorprende que tal asociación entre la amistad (y el amor) y la ética sorprenda a don Antonio, sobre todo si se tiene presente el indisoluble nexo que hay entre ambas dentro de la filosofía platónica, especialmente entre el *Eros* y el *Ethos*, como en particular se hace expreso en el *Symposio*.

El propio Gómez Robledo hace referencia también a Platón para ver la liga entre ética y *philia*. Recuerda en especial, no el *Banquete*, sino la “Carta VII” en que Platón describe la verdad como el resultado del contacto de dos almas en la amistad.

Y luego Gómez Robledo hace expresa la conexión que tiene el tratamiento aristotélico del tema de la amistad con el *Lysis* platónico; diálogo aporético en el cual Platón se preguntaba, retomando la problemática presocrática, si la *philia* en el sentido no sólo de amistad sino de atracción universal, se produce entre iguales o desiguales, entre semejantes o incluso entre los contrarios.

Y como lo resalta también don Antonio, lo más decisivo que Aristóteles aporta a esta problemática es el hablar de *antiphilisis*, que quiere decir amistad recíproca o correspondida, la cual se aplica a la forma suprema de *philia* que es la amistad por virtud (y no por placer o por interés, las otras dos modalidades de las que habla Aristóteles). La forma excelsa de amistad se define por la reciprocidad. Corresponde a la *redamatio non latens*, según don Antonio.

Pero de ahí deriva otra cuestión capital: la aparente contradicción que pudiera haber entre la magnanimidad —tema también clásico de la ética aristotélica— y la amistad. Los atributos del magnánimo están centrados en la autarquía o suficiencia la cual, tal y como la concibe Aristóteles, parece incompatible con la amistad. El magnánimo “quien parece erguirse en su soledad augusta” no necesita amigos, ni es amigo tampoco, sobre todo si la virtud de la amistad se define como reciprocidad.

Hay, dice Gómez Robledo una “tensión dialéctica entre el magnánimo y el amigo”.

Sin embargo, también es cierto que, de un modo u otro, como lo destaca igualmente Gómez Robledo, Aristóteles se pronuncia por una, aunque débil, conciliación entre magnanimidad y amistad. De hecho, como recuerda don Antonio, para Aristóteles no sólo es claro que la vida teórica es la vida compartida, sino ante todo que: “El hombre es un ser político y nacido para convivir” –como se dice expresamente en la *Ética nicomáquea* (1169b17).

La tensión –cabe decir también– surge de la propia concepción aristotélica de la felicidad como fin último, susceptible de lograrse aquí, en este mundo. El hombre alcanzaría una suficiencia que le aproxima a Dios y le aleja de lo propiamente humano, o sea, de esa insuficiencia radical que le hace, como en Platón, un ser constitutivamente carente y por ende amoroso o erótico. La tensión está entre lo humano y lo divino.

Pero también es cierto que el propio Aristóteles establece la diferencia esencial entre Dios y el hombre, a propósito justamente de la amistad.

“Sólo Dios no tiene amigos, por su propia perfección: no necesita a nadie: es pensamiento que se piensa a sí mismo” –como se afirma también, no sólo en el Libro XII de la *Metafísica*, sino en la *Ética eudemia* (1244b 7-10). Y en ese pensarse a sí mismo, Dios encuentra su bien o su felicidad: literalmente su *eu estin*: bien-ser. (*bien-etre, well-being* 1245b 18, dicen expresamente las traducciones francesa e inglesa).

No así el hombre: su “bien-ser” está en “otro”, *kath éteron*. “Nuestra felicidad depende de algo extraño a nosotros”, traduce Gómez Robledo. Particularmente, el hombre necesita del otro ser humano, del *alter ego* para su propia felicidad. El bien-ser del hombre “se da siempre en referencia a otro”.

A Gómez Robledo sin embargo, le preocupa ante todo la posible oscilación en el pensamiento de Aristóteles entre el Dios separado, desvinculado en su propia perfección y el Dios que se vincula al mundo y al hombre.

En la *Ética eudemia* parece prevalecer el Dios separado, pensándose a sí mismo, pleno y cerrado en su perfección y sin amistad.

Pero en su lectura filosófico-religiosa de Aristóteles, Gómez Robledo destaca, por una parte, un pasaje de la *Ética nicomáquea* donde el estagirita habla del hombre virtuoso como “el más amado de Dios” (*theophilístatos*), y por la otra, termina su Introducción citando una vez más el pasaje final de la *Ética eudemia* donde, dice don Antonio: “[...] la *kalokagathía*, la suma de todas las virtudes se concibe en última instancia en ver y servir a Dios”.

Es cierto, reconoce Gómez Robledo, que este ver a Dios tiene sentido de conocimiento intelectual antes que de visión mística pero, termina reite-

rando don Antonio, que el Dios aristotélico “[...] no pasa de ser una operación del intelecto especulativo, pero auspiciada, eso sí, por una genuina emoción religiosa [...]”

* * *

Es evidente, en fin, que este *pathos* y este *logos* filosófico-religioso que don Antonio atribuye a Aristóteles le es atribuible a él mismo; es un rasgo suyo que permea toda sus obras, como autor y como traductor. En esta última labor, en particular, las traducciones o versiones de los clásicos realizadas por don Antonio Gómez Robledo sobresalen, entre otras cosas, por una feliz conjunción entre la seriedad del trabajo técnico y el aliento espiritual que lo anima. Lo cual les otorga, además de la fidelidad requerida, particular fluidez, naturalidad y sencillez, sobriedad y viveza simultáneas, asegurando con todo ello su cercanía al lector. Son obras que constituyen ciertamente una aportación invaluable a los estudios clásicos en México.

Y la ausencia que en este campo deja la muerte de don Antonio –su ausencia en este Instituto y en nuestra Universidad– sólo se compensa, tanto por la pervivencia de sus obras, como por su modelo de vida, entregada al cultivo de los clásicos y motivada, ciertamente, por una intensa *philía* por la que él llamó “la humanidad pensadora”.

Sicut vita, finis ita

Palabras hacia don Antonio Gómez Robledo en la presentación de la Ética eudemia

Ramón Xirau

Celebramos hoy la aparición de un nuevo libro —¿el último?— de don Antonio Gómez Robledo. Se trata de la traducción de la *Ética eudemia*. Casi no me referiré a ella porque en esta mesa hay tres helenistas que seguramente podrán hablar de ella mejor. Recordaré, en este día a don Antonio. En efecto, se trata de un homenaje. En cuanto a la ética aristotélica debo decir que está en la línea de las grandes traducciones de don Antonio: la *República* de Platón, los *Pensamientos* de Marco Aurelio. Don Antonio se situaba desde hacía mucho tiempo en esta tradición tan claramente mexicana del humanismo: interés por la persona humana, sin duda. Interés, también por lo que fue siempre el humanismo: el cultivo y estudio de las “letras humanas”. Antes de hablar algo más de Gómez Robledo, dos experiencias personales.

En 1940, recién llegado a México mi padre vino a casa con un libro nuevo. Era la *Política de Vitoria* de este “joven prometedor” como nos dijo Joaquín Xirau. Además, este católico de Jalisco dedicó su magnífico libro con estas palabras: “A mi maestro y amigo el doctor Joaquín Xirau, dedico este homenaje a la España que ambos amamos y por la que él ha sufrido una pasión ejemplar”. Don Antonio, partidario de la República española, como lo eran en Francia un Bernanos, un Mounier, y un buen número de escritores y pensadores cristianos de espíritu abierto y generoso.

Mi segunda experiencia no deja de ser triste. Acababa yo de llegar a la Junta mensual del Colegio Nacional. Era temprano y éramos muy pocos: Fausto Vega, nuestro administrador y buen amigo, nuestras dos magníficas ayudantes, la maestra Rosa y la maestra Georgina. Pronto llegó también el biólogo Pablo Rudomín. Alguien, creo que un muchacho, vino a decimos: un señor está tirado en el piso. Así era, a pocos metros de nosotros yacía en el suelo don Antonio quien, por lo demás había ido primero, muy temprano, al Instituto de Investigaciones Filosóficas donde profesaba con entusiasmo

su griego. Nada se pudo hacer. La ayuda de la SEP fue inmediata pero, por desgracia, inútil. No se celebró nuestra sesión en la sala habitual convertida ahora en capilla ardiente. Por eso quiero repetir: Tal la vida, tal la muerte. Y, cosa trágica, esta muerte en el trabajo o llegando al trabajo me recuerda otras: la de Joaquín Xirau, la de José María Rocafull, la de José Gaos. Destinos terribles y, en cierto modo, gloriosos. Sí, vale aquello de *Sicut vita, finis ita*.

A veces colérico, adusto, generoso, buen amigo de colegas y estudiantes, don Antonio fue, como el maestro Manrique, “amigo de sus amigos”. Lo fue en su presencia (¿cuántas veces le consulté asuntos sobre todo helénicos, en aquel su cubículo donde tenía puesta siempre la radio). Un comentario, muy breve, a su *Ética eudemia*, es decir, a su prólogo a ella. Traduce Gómez Robledo: “El principio de la razón no es la razón sino algo que le es superior; ahora bien, ¿qué podría ser superior a la ciencia y a la inteligencia sino Dios?” (*Ética eudemia*, 2, 1248 a 29-29). Lo cual hace que don Antonio, sin tratar de probar nada, sospecha o, por decirlo con él “se preguntaba” “si por detrás de los textos aristotélicos no estarán ciertos textos platónicos” y, en especial, las *Leyes*. No puedo opinar en este asunto. O tal vez puedo opinar en un sentido. A don Antonio le importaban los clásicos y, acaso, el aspecto religioso de los clásicos.

Don Antonio, filósofo, humanista, jurista, diplomático recordaba poco antes de su muerte una cuarteta de Quevedo que dice así:

Retirado en la paz de mis desiertos,
con pocos pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

¿Recordaría esta cuarteta don Antonio Gómez Robledo, en su última hora, en el largo camino que va del Instituto de Investigaciones Filosóficas al Colegio Nacional? En su paz quiero recordar ahora a mi amigo, mi maestro Antonio Gómez Robledo.

Presentación de la Ética eudemia de Aristóteles, en traducción de Antonio Gómez Robledo

Mauricio Beuchot

Don Antonio Gómez Robledo me hizo volver la vista hacia el tratamiento que hace Aristóteles de la felicidad en su *Ética eudemia*. Seguiré su consejo, como un homenaje y prueba de amistad. Es, en verdad, un tratado muy hermoso. La ética de Aristóteles ha sido caracterizada como *eudaimonística*, esto es, una ética centrada en, o polarizada por, la felicidad. La felicidad es lo que mueve al hombre, lo que lo hace actuar, aquello que constituye el fin último de la vida humana y, por tanto, de todas sus acciones. “La felicidad —dice Aristóteles— es lo más bello, lo mejor y lo más placentero de todas las cosas”.¹ *Káliston, áriston, hedistón*: con esas palabras tan fuertes quiere expresar el Estagirita todo lo que es la felicidad.

Pero la felicidad como ideal de la ética se parece a esas expresiones formales que a veces se hallan en la ética kantiana; falta darles un contenido material; pues, así como están, pueden ser llenadas con cualquier cosa, cada uno puede entender como felicidad una cosa distinta, y con ello la felicidad no sirve de mucho para guiar en la moralidad. Por ello Aristóteles pasa a preguntarse qué es en verdad la felicidad. Y lo primero que indaga es si la felicidad es algo que se tiene por naturaleza o se adquiere, por ejemplo con el aprendizaje.

Evidentemente —como lo vemos con pesar— los hombres no tienen la felicidad por naturaleza, y han de afanarse en conseguirla. Ella es la que resulta del vivir bien. En efecto, el vivir bien tiene un fin, en el cual consiste la felicidad. Y, así, todo el que puede vivir según su voluntad, a saber, el que es libre, trata de vivir bien, y para ese vivir bien se propone un fin. Además de ser vida buena es vida bella; es una vida que satisface la esperanza de los

¹ Aristóteles, *Ética eudemia*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1994, p. 1.

hombres honestos. Pero algo nos deja todavía insatisfechos: la vida buena sigue siendo algo todavía formal: puede ser muchas cosas. El propio Estagirita habla de tres tipos principales de vida que se considera buena, según criterios muy diversos: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. Y añade Aristóteles, en traducción de don Antonio:

De estas tres, la vida filosófica está cifrada en la sabiduría y en la contemplación de la verdad; la vida política en las bellas acciones, entendiéndose por tales las que provienen de la virtud, y la vida hedonística son los placeres del cuerpo.²

Gómez Robledo traduce aquí "*frónesis*" por "sabiduría", lo cual no deja de llamar la atención; tal vez le da un uso demasiado amplio, o tal vez se ha querido referir a una parte de la sabiduría, que es el saber práctico, de la prudencia. Pues, al parecer, Aristóteles quiere resaltar los dos aspectos de esa sabiduría en general, el teórico: *theoría*, y el práctico: *frónesis*, ambos constitutivos de la vida filosófica. Aquí creemos que es un tanto discutible la traducción de Gómez Robledo, pero resulta aceptable si se entiende la *frónesis*, más que como *eufrosine* o propiamente prudencia, como un saber más amplio que el puramente práctico.

Gómez Robledo alcanza traducciones muy logradas y bellas, como cuando Aristóteles dice que cada persona encontrará como vida buena una de esas tres, y así tendrá como ideal o como preferencia al sibarita Sardanápalo, o a un sabio político, o a un filósofo, como Anaxágoras, de quien se cuenta que, preguntado "por qué era preferible la existencia a la nada, respondió: 'Por contemplar el cielo y el orden del universo'. Pensaba, pues, que la preferencia de la vida era algo valioso por la adquisición de cierta ciencia".³

Es aquí donde el de Estagira aprovecha para anticipar y sugerir que la vida filosófica es la auténticamente buena, a saber, es la mejor, es la vida feliz. Pues todo hombre tiene cierta tendencia a la verdad. Esto se ve en que desea los argumentos más conducentes a ella, y éstos son los argumentos filosóficos. Y lo son los que van de lo verdadero a lo verdadero, y no los que van de lo falso a lo verdadero, esto es, con implicación material, la cual se considera como posible en los *Analíticos Prioros*,⁴ donde el ejemplo que pone Aristóteles es el siguiente silogismo (al parecer expositivo o cuantificado individualmente): "Un hombre es una piedra, una piedra es un animal; por consiguiente, un hombre es un animal".⁵

² *Ibid.*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ Cf. Aristóteles, *Analíticos Prioros*, II, 2, 53b7 ss.

⁵ *Ibid.*, p. 12 y p. xxxv, nota 10.

Hay que buscar, por el contrario, la verdad con la verdad, porque sólo con premisas verdaderas y causales se podrá probar. Y, así, hay que buscar claramente qué es la felicidad, para poder probar con ella lo que conduce a la vida moral. De entre los bienes, unos son practicables por el hombre, esto es, puede proponérselos como fines de su acción, y otros no son practicables, por pertenecer a cosas inmóviles.

Y así ponemos entre las cosas practicables tanto la salud y la riqueza como las cosas que hacemos en vista de aquéllas, como las actividades higiénicas y las lucrativas. Resulta claro, en suma, que la felicidad debe postularse como la cosa más excelente de entre las practicables por el hombre.⁶

Todo esto podemos reconocérselo a Aristóteles. Pero seguimos sin saber cuál es la vida buena, que lleva a la felicidad. Y el Filósofo aborda entonces la noción de bien en sí mismo. Aquí se acuerda de lo que ya ha dicho en la *Metafísica*, en el libro V, que el bien se predica en muchos sentidos, tantos como el ente. Y lo que nos queda como definición del bien es que es aquello que todos tienen por tal. Aquí recordamos que para Aristóteles, cuando no hay consenso total, se va al consenso de la mayoría, y cuando no lo hay, se va al de los sabios. Pero, ¿quiénes son los sabios? ¿Quiénes pueden en verdad llamarse tales?

Sólo podemos partir de la opinión de nuestros semejantes, del consenso sobre lo opinable. Y de ahí pasar a la afirmación del bien, lo más universal que se pueda. Es el tremendo problema de la universalización en moral.

Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, discernirá tres grandes clases de bienes: el bien útil, el bien deleitable y el bien honesto. El primero es el más deleznable, es el que menos tiene carácter de fin, y tiene más carácter de medio. En cambio, el último sí puede ser fin en sí mismo. Y esto se ve ya en la *Ética eudemia*: el bien honesto es el mayor bien. Hemos dicho que el bien es practicable o no practicable por el hombre. El Estagirita concluye algo ya de este recorrido:

Es manifiesto, en conclusión, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni tampoco el bien común, ya que la primera es inmóvil y no practicable, y lo segundo es móvil pero no practicable. Mas aquello por lo cual obramos es en tanto que fin el bien supremo y causa de los demás bienes que le están subordinados y

⁶ Aristóteles, *Ética eudemia*, p. 13.

el primero de todos, por lo que puede decirse que es éste el bien en sí y el fin último de todos los actos humanos. Y este bien entra bajo la consideración de la ciencia soberana entre todas, que comprende la política, la económica y la sabiduría.⁷

En este punto, también es discutible la traducción de Gómez Robledo. Aristóteles dice, literalmente, que entre los múltiples sentidos de "bien" se halla el de "bello", un bien bello, o como decía ya Platón, un bien bello de ver. Pero Gómez Robledo traduce, uniéndolos con un guión, "lo bello-honesto". Ciertamente para el Estagirita el bien honesto es el bien más bello y el mejor candidato para ocupar ese lugar. Pero nos deja un poco la duda de si se está refiriendo aquí al bien honesto que será tan importante en la *Ética nicomáquea* y ya también aquí en la *Ética eudemia*. Ese bien es el que caracterizará como buena la amistad (según lo hizo ver en el lib. VIII de la *Ética nicomáquea*), es decir, la amistad, al igual que el bien, puede ser útil, deleitable y honesta. Pero la amistad por la utilidad es la más deleznable y no llega a amistad, es utilización de las personas. La amistad por el deleite es todavía imperfecta; ya no se trata de utilidad, pero la supera en poco. En cambio, la amistad honesta es en la que se busca el bien del amigo, más allá de la utilidad y el deleite o alegría que pueda uno obtener en el amigo; es una amistad por la virtud y, aunque no parezca beneficiarnos, nos da el mayor bien.

Tal vez con lo que nos ofrece aquí Aristóteles no ha llegado uno a tener una definición muy substanciosa de la felicidad, y algunos hasta no la acepten como guía de la moralidad; pero nos ha brindado algo inapreciable: la enseñanza de que lo que mejor conduce a la felicidad (cifrada en la contemplación) es la amistad buena, la honesta, que es dialogante, que hace a los amigos buscar entre todos la virtud. Y encuentro que ésa fue la amistad que yo tuve con don Antonio Gómez Robledo.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

Presentación de la Ética eudemia

Bernabé Navarro

En el anuncio de la presentación de la *Ética eudemia* de Aristóteles, traducida por don Antonio Gómez Robledo, se dice que el acto se organiza “En Homenaje” a él, es decir, al insigne humanista clásico que fue. Independientemente del sentido que quiso dar el redactor del texto al poner en relación el “homenaje” con la última labor y publicación del maestro en el área de filosofía griega clásica, yo me permito disentir un tanto, es decir, en parte, porque quiero extender, con derecho sin duda, el muy merecido homenaje que le celebra el Instituto a que perteneció, extender, digo, a toda la obra que realizó en ese campo, ya consistiera en traducciones, ya la formaran, sobre todo, obras originales.

Entre éstas se destaca con mucho, a mi juicio, la monumental obra: *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, con la que penetra en la esencia misma del pensamiento platónico y la despliega ante el lector con lucidez, claridad y elegancia. Antes de ocuparse de Platón, había hecho objeto de su estudio y admiración al maestro de éste en la obra *Sócrates y el socratismo*, donde ensalza, casi con fervor, el espíritu inmarcesible del sublime maestro, así como la trascendencia para todos los tiempos de su ideal moral y educativo. Junto a estas obras menciono su *Meditación sobre la justicia*, donde los capítulos fundamentales se dedican a Platón y a Aristóteles; así como su *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, que, como se ve por el título, tiene por objeto hacer un panegírico de la doctrina aristotélica respectiva, señalándola como centro y base de la más elevada vida del espíritu.

Las traducciones son conocidas y empleadas por todos –y reconocidas en su valor y función– en el ámbito de la lengua española. De Aristóteles la *Ética nicomáquea*, la *Política* y la *Ética eudemia*; de Platón, la *República*; de Marco Aurelio, los *Pensamientos*. Pero, al pensar en las traducciones, no debe tomarse en cuenta, simplemente, la labor de traducir, valiosa en sí, sino que debe atenderse a las extensas Introducciones, donde, entre muchas co-

sas, se precisa el meollo doctrinal y se encarecen el mensaje y la trascendencia de las enseñanzas contenidas en ellas.

Aunque todas estas obras de nuestro recordado colega, ahora desaparecido, son bien conocidas en general, he creído conveniente recordarlas ahora en este homenaje, tanto para admiración de su inmensa labor intelectual, como para ejemplo y modelo a seguir, por algunos, como el que habla, en el área de la filosofía clásica griega, y por todos en el campo de sus propias investigaciones filosóficas.

La desaparición física de don Antonio y la imposibilidad de que continuara él su variada y fecunda actividad intelectual, ha hecho posible para mí, como quizá también para muchos de los presentes, desplegar una visión de conjunto de toda la obra realizada y publicada por él, visión total, por lo dicho al principio, a menos que postumamente se dieran a conocer al público otros escritos, redactados desde antes o quizá después de la aparición de la obra que aquí se presenta. Hasta el momento, que se sepa en nuestro Instituto, los familiares y herederos no han manifestado nada al respecto. Sin embargo, yo personalmente no creo que su incansable pluma, tan ávida de manifestar a todos el íntimo tesoro de los temas que le interesaban y de los problemas que le preocupaban, haya quedado inmóvil en el último momento. Por breves pláticas y cambios de impresiones acerca de asuntos clásicos griegos, supe yo que tenía en mente discurrir sobre varios problemas, en especial el de la pronunciación del griego clásico, que solía plantearme con frecuencia, pues le constaba que yo sostenía la pronunciación llamada "Erasmiana", mientras él defendía vigorosamente y con ciertas bases, la del griego moderno. Sobre ese problema le mostré en una ocasión el texto de un Tratado de Erasmo de Rotterdam acerca de la correcta pronunciación del griego clásico; pero como estaba escrito con caracteres muy pequeños de una vieja edición de las *Obras completas* de aquel gran humanista, me pidió que le transcribiera el texto a máquina y que por favor se lo tradujera —estaba escrito en latín—, pues él no tenía tiempo para hacerlo. Debo reconocer aquí con tristeza que no pude llevar a cabo su petición, quedándose él convencido de que su posición era la correcta.

Ya que en este preámbulo —antes de entrar al tema de la presentación— no he creído fuera de propósito hablar un poco de mi relación personal intelectual con él, deseo añadir públicamente mi reconocimiento y gratitud por sus atenciones al atribuirme méritos y conocimientos de que carezco, al aceptar con sinceridad mis críticas en reseñas a sus obras y al distinguirme con el obsequio de recuerdos traídos de Grecia a su regreso de su amada y admirada segunda patria, ¡la Grecia eterna de Aristóteles y de Platón!

Al principio de mi intervención dejé trunca la idea de la visión de conjunto total de la obra de quien fallece, y quiero completarla antes de referir-

me a su *Ética eudemia* digo “su”, porque el traductor-intérprete, sobre todo como él lo entiende es con derecho el segundo autor. De algún modo se agiganta su figura frente a nosotros, al presentársenos, por el impacto de su desaparición, las diversas obras, los diversos tipos y las diversas áreas. En especial a mí me tocaría recordar las de área clásica griega. Pero no debo olvidar su labor en otra área, que también es la mía, o sea, la Filosofía novohispana, en la que hizo dos grandes aportaciones al conocimiento de la obra de Fray Alonso de la Veracruz, sobre el que publicó *El Magisterio Filosófico de Fray Alonso de la Veracruz* (Porrúa) y la traducción de gran parte de la obra recién descubierta en manuscrito de aquél ilustre fraile agustino *De dominio infidelium et de iusto bello*, publicada en varias antologías.

Voy a terminar por la parte por la que debí haber empezado, o sea, por la apreciación y juicio acerca de la obra que es objeto especial de este homenaje; por ello y por cierta brevedad en la formulación de mis puntos de vista, pido disculpas, encareciendo que, en razón de mi amistad y contacto personales —según advirtió el oyente en la descripción de algunos detalles—, me dejé llevar por la emotividad más que por la serena visión del intelecto.

Al leer la Introducción me saltó a la vista la justa brevedad de la misma, en comparación con la amplitud mayor de las Introducciones a la *Ética nicomáquea*, por ejemplo, y a la *República*. Pero esa brevedad está acorde con la necesidad, es decir, no responde simplemente al propósito de ser breve, sino a la forma concisa en que discurrió y formuló los temas y puntos necesarios. Entre éstos hay aspectos y problemas filológicos que trata de aclarar y resolver, así como cuestiones doctrinales que trata de precisar y explicar con referencia a doctrinas afines, por ejemplo de Platón o posteriores de Tomás de Aquino. En lo filológico sus fundamentos son sólidos, pues se trata de los hallazgos de Jaeger, von Arnim y Düring: *Problemas filológicos* deslindados son: la preferencia por la *Ética eudemia* frente a la *Gran Ética*; la juiciosa inclinación por los títulos *A Nicómaco* y *A Eudemo*, frente a los usuales: *nicomáquea* y *eudemia*; la presencia de libros comunes a ambas *Éticas* y la duda sobre si éstos fueron redactados inicialmente para una o para otra; la precisión del concepto acuñado por Aristóteles de la *kalokagathía*, etcétera. Sobre *Cuestiones doctrinales*, me parece importante señalar éstas: en primer lugar la llamada de atención sobre la elevada espiritualidad y la presencia e influencia de Dios o de la divinidad en la concepción general de la *Ética eudemia*; en segundo lugar, pero con el mismo sentido o finalidad que el punto anterior, la estrecha relación que establece él entre el *Protréptico* del mismo Aristóteles, que es un *Panegírico a la vida del espíritu*, y la *Ética eudemia*. La precisión sobre la *frónesis* en los libros comunes y especialmente en la *Eudemia*.

Sobre el aspecto de la *traducción*, antes de referirme a la labor misma de traducción de don Antonio, debo notar que en la Introducción hay un juicio suyo sobre los tipos de traducción, censurando él como totalmente inadecuada la traducción literal o de calca, que es “usual”, según él, en la Colección Bilingüe de la Universidad. Dejo a consideración si su juicio sobre éste último hecho era correcto o no. Acerca de la labor concreta de traducción de don Antonio en esta obra, siento el deber de manifestar con toda sinceridad, que en las diversas y variadas pruebas que hice, encontré una *correspondencia extraordinaria* —que no encontraba en otras de sus traducciones— entre el texto griego y su texto castellano, no sólo en cuanto al fondo sino también en cuanto a la forma, pero lejos del tipo de traducción que él rechazaba. Tal correspondencia yo la evalúo como algo muy positivo y valioso, pues me parece que sigue la línea que suele llamarse ahora científica.

Reseñas y notas

Actualidad e inactualidad de Séneca

Juliana González

Paul Veyne, *Sénèque*, Editions Robert Laffont, París 1993.*

El *Sénèque* de Paul Veyne —uno de los autores más autorizados en la cultura latina— constituye un significativo aporte a la hermenéutica contemporánea de este gran clásico de la filosofía moral, particularmente importante para el mundo hispánico.

Se trata de un estudio, tan riguroso como fluido y cristalino, que busca la actualización del clásico latino-cordobés, sustentado, por un lado, en el hondo dominio que el Profesor del *Collège de France* tiene de las fuentes, primarias y secundarias, y por el otro, en su conocimiento de filósofos contemporáneos y, sobre todo en la percepción de un cierto clima intelectual y moral que priva en el presente.

Y es en razón de destacar la actualidad de Séneca, que el libro de Paul Veyne concede una decisiva importancia a las *Cartas a Lucilio*, por encima de otras obras del clásico latino, quien, por lo demás, es visto en todo momento dentro del contexto del estoicismo en general (mismo que significativamente, no se interpreta —como suele hacerse— en sus posibles conexiones con algunas concepciones orientales, sino como estricta manifestación de la cultura greco-romana, debido principalmente a su señalado racionalismo).

La actualización de Séneca se alcanza por diversas vías. Primeramente, por algunas aproximaciones y analogías que Veyne percibe entre el estoicismo y la concepción marxista de la historia. Ambos tendrían en común sobre todo la idea de una racionalidad que se cumple indefectiblemente; o sea, el determinismo y el fatalismo de ambas filosofías. Veyne encuentra además importantes similitudes entre las concepciones estoicas y algunas ideas de la teoría económica moderna.

Pero, ante todo, la actualidad de Séneca (y del estoicismo) se halla, para Veyne, en la significación del “yo”. Su interpretación se centra aquí en el

* De próxima aparición en el FCE.

posible paralelo que puede encontrarse con la concepción moderna, y el valor que ésta concede también al “yo” —sin que esto implique soslayar las grandes diferencias que el presente ofrece frente al optimismo y al racionalismo estoicos.

El autor de *Sénèque* es, desde luego, consciente de las distancias históricas y culturales que hay entre la concepción estoica y la modernidad. Pero al mismo tiempo, encuentra aquellos puntos de coincidencia en donde resulta que, paradójicamente, en el mundo moderno, y sobre todo en el “pos-moderno”, la conciencia de la pérdida de todo asidero, de toda referencia a algo estable y consistente, ocasiona que, en esta realidad evanescente y “leve” sólo persista la fuerza del “yo”, y sobre todo la capacidad que éste puede tener de auto-transformarse, de actuar sobre sí mismo y enfrentar una realidad absurda, sin sentido, haciendo cara incluso a la muerte. Esto es lo que a juicio de Paul Veyne, acerca a Séneca al mundo actual. En este sentido, la obra de Veyne se halla ligada, como él lo dice expresamente, a la reinterpretación que de Séneca intentó hacer Foucault en sus últimos años.

La preocupación central que aproxima el estoicismo en general a nuestro presente es, según Veyne, la idea de que no se trata de fundar una moral sino un “*arte de vivir*” que permita al hombre encontrar en sí mismo, en su propio “yo”, el punto fijo y la fortaleza moral. De este arte de vivir depende la transfiguración que el “yo” pueda ejercer sobre sí mismo reencontrando aquí una esperanza de salvación.

La lectura que Veyne hace de Séneca se realiza, por lo demás, con plena conciencia de que *no cualquier interpretación es válida* y de que, por mucho que el presente llene de algún modo los pensamientos de la antigüedad, esto no implica que se haga de manera arbitraria y que se pueda leer de cualquier manera el pensamiento del pasado.

Cabe decir, incluso, que la exposición que el autor de *Sénèque* hace del estoicismo es tan pulcra y objetiva que, al adentrarnos en las ideas estoicas fundamentales, lo que se hace más palpable es la diferencia, la distancia radical que tales concepciones pueden tener respecto a la visión contemporánea. El racionalismo y la visión naturalista y optimista de la naturaleza; la convicción de que el hombre forma parte de esa perfección natural; el ideal mismo de la *apathía*, como extirpación de las pasiones; la concepción de que éstas no son intrínsecas a la naturaleza originaria del hombre, sino distorsiones de su naturaleza, la cual es esencialmente racional y de que, por tanto, extirparlas es “vivir conforme con la naturaleza” y así alcanzar la seguridad interna, clave última de la felicidad; la creencia, en suma, de que ésta se cifra en la liberación del hombre de todo lo que le sujete al mundo, y particularmente en la liberación frente al sufrimiento y a la muerte. Todo ello, que constituye el contenido esencial del estoicismo, resulta ciertamen-

te muy lejano para el presente. En especial lo es —como señala Veyne— la idea estoica de la unidad simple del alma: ésta no tendría para los estoicos ni dualidades ni contradicciones. Y todo sería en la vida humana cuestión de conocimiento, de razonamiento correcto o incorrecto. El sabio estoico no es sino el hombre que sabe razonar y vive en la verdad.

Veyne intenta expresamente no caer en anacronismos proyectando nuestras propias ideas sobre los otros pensamientos. No pierde, en suma, la conciencia de que los tiempos de Séneca son “tiempos lejanos” y que el sabio latino poseía otro mundo mental, con otros horizontes, bien distintos a los nuestros.

Sin embargo, cabe decir también que Veyne alcanza la actualización de Séneca por vía, justamente, de *contrastación*, de *discusión* con las ideas estoicas; mediante el análisis crítico que hace permanentemente de esas ideas, tan opuestas a la concepción que hoy puede tenerse de la naturaleza humana. Gran parte del interés y vivacidad que ofrece esta obra se debe precisamente a que ella discurre como un diálogo crítico con Séneca y el estoicismo, en una constante problematización y discusión con los supuestos racionalistas y monistas que los caracterizan.

Como una consecuencia de esa lectura pulcra y original que Veyne realiza de Séneca y el estoicismo se hace posible poner de relieve algunos aspectos del pensamiento de éstos que no han sido suficientemente tomados en cuenta, entre los cuales cabe destacar:

a) La idea estoica del *esfuerzo ético*: del ejercicio constante y cotidiano como fuente necesaria para la creación del hábito virtuoso y, con él, de la autotransformación o autotransfiguración que permite alcanzar la seguridad y la felicidad, como condición necesaria para realizar “esa humanidad que es tan rara entre los hombres”.

b) El hecho de que, a pesar de que los estoicos ponen el eje de la vida en el “yo” y su seguridad interior, y no en bienes o males externos, hay sin embargo en el estoicismo los “*preferibles*”; es decir, contenidos valorativos, y no sólo un racionalismo vacío: la vida, la salud, el bienestar, son preferibles a la muerte, la enfermedad, el sufrimiento. Aun cuando el sabio tiene en sí su principio de bien y mal y puede enfrentar con igual felicidad incluso las torturas y la muerte, no obstante “es preferible” no sufrir la tortura. Paul Veyne destaca aquí lo que él llama ciertas incoherencias o inconsistencias del estoicismo que son justamente las que permiten hacer de éste una lectura más rica.

c) La significación esencial que *la muerte* y, en consecuencia, *el suicidio*, tienen para Séneca.

La muerte para el estoico tiene una “omnipresencia inconsciente” —dice Veyne— que atraviesa toda la vida. Se entiende así que el reto supremo

del sabio sea poder trascender el miedo a la muerte para adquirir la suprema seguridad interior y felicidad (idea que, como también indica Veyne, comparte el estoicismo con los epicúreos). Consecuentemente, como es sabido, el suicidio adquiere para Séneca el significado del “acto supremo de la vida”. Lo que cuenta para el sabio es la manera de morir, la entereza, la libertad interior frente a la muerte. En este sentido, el suicidio no se explica, a juicio de Veyne, en términos de “mal del Siglo” o de “tedio Vital”, sino como la firme creencia en que en él se encuentra la clave de la libertad.

De ahí el significado excepcional que tiene el propio suicidio de Séneca, a cuyo relato y análisis el libro de Veyne dedica el “epílogo”, siguiendo como fuente los *Anales* de Tácito.

d) *La significación de las creencias*, las ideas y los ideales del estoicismo que a juicio de Veyne son la clave para la comprensión de éste, y no tanto sus causas históricas, ni sociales, ni sus raíces psicológicas. Veyne sostiene que, en general, (y esto es central en la hermenéutica que realiza de Séneca), las creencias son como una especie de “espíritu objetivo” que “atrapa” a los creyentes, insuflándoles el aliento y el sentido de sus vidas. El estoicismo —añade Veyne— nunca cumplirá su ideal: pues nunca se logra la sabiduría, la liberación total. Sin embargo, basta la creencia: ésta ya es ganancia vital. El budista no alcanza el Nirvana, el taoísta no logra la inmortalidad, el psicoanálisis no cura, pero ayudan a vivir, procuran una pasión y transforman al creyente en su interioridad, dando sentido a su existencia. En el hombre —dice Veyne— el “ser en potencia” tiene “actualidad”: la virtualidad vale tanto como las realidades mismas; lo potencial opera en la vida humana como podría operar una realidad.

Por otra parte, Veyne resalta la conciliación estoica entre la búsqueda *individualista* de la felicidad y el *altruismo*. Idea que está en íntima consonancia con la religiosidad naturalista y la idea de los estoicos de que cada hombre es en sí parte, y al mismo tiempo, el modelo del cosmos: es un microcosmos. Por eso se olvida de las desgracias y puede reencontrarse con los otros hombres.

Para el estoico el hombre es amigo del hombre. La moral viene de la naturaleza (ella siembra en el ser humano la “prenoción” de la justicia) y el mismo instinto que permite coexistir en paz a los animales es el que aproxima a la humanidad entre sí. Prevalece, así, la idea de que la virtud, en la medida en que se realiza, favorece a los otros. Aun cuando la función de la virtud no sea altruista, ella rinde un servicio a los hombres. En este punto Séneca está en la misma situación que Epicteto, para quien “nadie puede buscar su bien particular sin contribuir a la utilidad universal”. Séneca a su vez dirá que “si tú no haces nada por otro no harás nada en absoluto”.

La naturaleza nos ha creado hermanos. En la medida en que el hombre

realiza el microcosmos, no cabe el egocentrismo. El respeto al otro es esencial. Por eso obedecer la fatalidad cósmica es entrar en el orden de la racionalidad y aceptar que el destino es la fuente de la serenidad.

Pero esto no significa que la igualdad o la unidad humana entre los estoicos no sea, a juicio de Veyne, una idea abstracta, ni que de ella pueda inferirse que haya una variante realmente esencial entre la concepción estoica de la esclavitud y la aristotélica. (Como tampoco puede anacrónicamente suponerse que la idea del “cosmopolitismo” de los estoicos pueda equivaler al internacionalismo moderno).

La obra de Veyne dedica muchas páginas precisamente al análisis de las diferencias entre la concepción aristotélica de la esclavitud y la estoica, para concluir que ambas desembocan en el mismo *statu quo*. Pues aun cuando los estoicos no denigran el trabajo manual y acentúan la idea de que la virtud de “humanidad” implica el buen trato a los esclavos, y aun cuando sostienen, en definitiva, que éstos son “humildés amigos”, “asalariados a perpetuidad”, no se ha alterado en esencia la concepción fundamental de la esclavitud: ésta se conserva bajo otro nombre.

Pero además, Veyne hace hincapié en que la idea de una hermandad natural interhumana y de un altruismo natural tampoco significan que no haya, en particular en Séneca, *una conciencia del mal moral y del mal de la historia*; hay incluso en el estoico cordobés una “sensibilidad amarga” frente a los males de la historia. En el tiempo de Séneca se estaría viviendo, según éste, la decadencia de un ciclo cósmico que haría patente que los hombres están ya “viejos para la libertad”. Las *Cartas a Lucilio* de Séneca (y en especial la Carta 73) no son, para Veyne, sólo “un texto de oposición” política al neronismo, y de hecho una acusación implícita a Nerón y a toda una sociedad que estaba a juicio de Séneca entera y originalmente pervertida, sino también “una inmensa alusión al error universal”.

Pero hay salvación. No por la vía de la política (en la cual los estoicos creen poco), sino por la cura ética de cada uno de los individuos. Se trata de corregir la perversión inicial, y reeducar al hombre para que, al vivir conforme con la naturaleza, se recobre la virtud y la racionalidad.

Veyne insiste en que para los antiguos no hay propiamente problema de la libertad y menos aun en sentido moderno. La libertad es una evidencia intuitiva que se da por hecho y se conjuga, sin cuestionarse, con el Destino o la Fatalidad. El mal es sólo mal moral y éste es humano. La liberación la alcanza el individuo; es él quien la determina, es él el agente libre. La libertad se cifra, así, en la capacidad del hombre de asumir la racionalidad propia y con ella la racionalidad natural, para así alcanzar la felicidad. Esto es lo que significa el apotegma fundamental de los estoicos del “vivir conforme con la Naturaleza”.

* * *

La obra de Paul Veyne se completa con rigurosos y valiosos estudios críticos y las correspondientes traducciones de las pequeñas obras de Séneca tales como “De la vida feliz”, “La constancia del sabio”, “La tranquilidad del alma”. Estas obras mantienen ciertamente una importante unidad con el ensayo general de Veyne y lo enriquecen.

Ortega y Gasset y la cultura hispanoamericana

Margarita Vera

Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, FCE, 1994, 318 pp.

El libro *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* se suma a otros que ha dedicado Tzvi Medin, profesor de la Universidad de Tel Aviv, a la historia de las ideas en Latinoamérica y en México, en particular.¹ Al respecto, hay que recordar la tesis con la cual obtuvo el doctorado en filosofía en la UNAM y que posteriormente se publicó bajo el título *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*.² Asimismo, son de mencionar sus investigaciones acerca de la obra de sus maestros en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Leopoldo Zea y Abelardo Villegas,³ que ahora vincula en su documentado y amplio trabajo que dedica a examinar la influencia del filósofo español en Hispanoamérica, desde 1916 hasta la década de los ochentas.

Probablemente fue el análisis de la obra de Leopoldo Zea, cuyos primeros libros revelan la honda impronta de Ortega, el que puso a Medin sobre la pista de la importancia de éste en el contexto latinoamericano.⁴ En la "Introducción" a su trabajo de 1994, declara el autor que "es imposible escribir sobre la cultura hispanoamericana sin relacionarla necesariamente con la influencia del maestro español en la misma".

Medin se propone investigar la obra de Ortega en tanto que caló de diversas maneras en la cultura hispanoamericana y a ésta en cuanto que

¹ Tzvi Medin, *El minimato presidencial: historia política del maximato 1928-1935*. México, Era, 1982 y *El sexenio alemanista: ideología y praxis política de Miguel Alemán*. México, Era, 1990.

² T. Medin, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*. México, Siglo XXI editores, 1972.

³ T. Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, UNAM, 1983 y *El pensamiento de Abelardo Villegas*. México, UNAM, 1992.

⁴ En la bibliografía consigna las *Obras completas* de Ortega y dos libros de José Gaos.

escenario de dicha influencia; es decir, no le interesa la filosofía de Ortega en general ni caracterizar las grandes líneas de esa cultura, si bien apunta, de paso, algunos elementos que ayudan a la comprensión del contexto sociopolítico de los diversos países y momentos en que se percibe el influjo de Ortega. "Influencia" es la palabra clave para vincular ambas realidades y definir el ámbito del trabajo de Medin.

Evidentemente, precisa el autor, el contexto inmediato de nuestra investigación comprende tanto la obra de Ortega como la cultura hispanoamericana, pero ambas solamente en la medida de su relevancia para nuestro tema central: la *influencia* del pensamiento de Ortega en la cultura hispanoamericana.

De acuerdo con las coordenadas que Medin se impone, su investigación quedará acotada dentro de estos límites: la influencia del pensamiento de Ortega, entre 1916 y la década de los ochenta, en la cultura americana de lengua española.

Una vez fijado el ámbito de la investigación, Medin procede a elaborar "una serie de categorías que fueron surgiendo de la investigación misma y que nos permiten catalogar las diversas variantes de la influencia orteguiana". La obra, sin embargo, se articula en torno a la división en periodos de la influencia de Ortega, y Medin deja fuera de juego, salvo excepciones (algunos apartados del capítulo II), las categorías que definió en la "Introducción" de su libro.

Así, el autor establece cuatro periodos, concebidos de manera flexible, pues, señala Medin, "una influencia cultural no se puede medir estrictamente por años o décadas, y por ello todo es año más, año menos". El primer periodo va de la primera visita de Ortega a Argentina en 1916, a 1922; el segundo se prolonga hasta 1939 y se caracteriza por la publicación de la *Revista de Occidente* y de *El tema de nuestro tiempo*, así como por el arribo de Ortega y numerosos de sus discípulos a América, quienes venían huyendo de la Guerra civil española. El tercer periodo abarca hasta la muerte de Ortega en 1955, e incluye el proceso de valoración de su influencia; el último está dedicado a examinar las décadas de los sesentas a los ochentas.

En el capítulo I de su libro "Un cometa (no fugaz) en el cielo hispanoamericano. 1916-1922", Medin desarrolla el periodo inicial de la influencia de Ortega; el segundo lo aborda en los capítulos II y III: "A la altura de los tiempos (europeos): 1923-1939" y "Con la Guerra civil española: exiliados y transterrados". Al análisis del tercer periodo consagra Medin los dos capítulos siguientes: "Crisis europea, reivindicación de América y filosofía orteguiana: las décadas de los cuarentas y de los cincuentas" y "Contra Ortega y sobre

Ortega: la polémica de los cuarentas y los cincuentas". El capítulo VI "Desde los sesentas: el péndulo de la influencia orteguiana" recoge las postreras expresiones del influjo del filósofo español.

Por lo que hace a la naturaleza de la influencia de Ortega, en su "Introducción", Medin distingue "modos, tipos y grados" de la misma.

En primer lugar, consideramos necesario diferenciar entre *presencia* e *influencia*. Si bien la influencia implica siempre la presencia del personaje, la presencia no implica necesariamente su influencia. La presencia puede ser mera noticia, y ésta a su vez puede surgir del prestigio y la fama nacional o mundial del autor sin que se conozca su obra, en los casos en que no se domina el idioma en que escribe y si las traducciones no existen. Y asimismo, si se conoce su obra, ésta puede quedar en el marco de la mera noticia si es irrelevante a la realidad general o cultural del contexto receptor.

De acuerdo con la distinción señalada, el arribo de Ortega a Argentina el 21 de julio de 1916, constituyó una noticia de la cual dio cuenta al día siguiente el diario *La Prensa*, de Buenos Aires. En esa fecha, se anunciaba la presencia del profesor de la Universidad de Madrid, autor de *Meditaciones del Quijote*. Si, según Medin, es la relevancia desde la perspectiva del contexto lo que determina que la presencia se convierta en influencia, habrá que poner de relieve la significación del pensamiento de Ortega, para poder hablar de su influencia sobre la cultura hispanoamericana, no sólo de su presencia, y es lo que va a explicitar el autor a lo largo de todo el libro, hasta arribar, en el apartado de conclusiones al establecimiento de ocho tipos de expresión de esa relevancia.

Con ese propósito de vincular pensamiento y realidad, hace notar Medin que las *Meditaciones del Quijote*, escritas en 1914, constituían una búsqueda del sentido de lo español como vía para la salvación de la circunstancia nacional. Se trataba de que la filosofía universal se ocupara de lo nacional, pues Ortega consideraba que "Hay también un logos del Manzanares [...]".

En las *Meditaciones del Quijote*, precisa Medin en el primer capítulo de su libro,

[...] nos topamos con dos elementos que serían de gran trascendencia para la cultura hispanoamericana. En primer término, a nivel filosófico general, el imperativo vital de la reabsorción de la circunstancia propia, lo que Ortega consideraba que es el destino concreto del hombre en cuanto tal. Se trataba, ya entonces, de la

superación de las abstracciones del idealismo, postulando “mi vida”, la vida concreta de cada uno, y no la vida ideal, como la realidad primaria y radical. Y además, en este circunstancialismo orteguiano ya se hallaban también presentes las ideas fundamentales de una filosofía que otorgaba su sello, su imperativo y su legitimización a la meditación filosófica sobre la realidad nacional, incluida la de los países hispanoamericanos.

De esta suerte, la afirmación de la vida concreta como la realidad fundamental y la posibilidad de una filosofía argentina, chilena o mexicana encontraban justificación en las ideas de Ortega, un filósofo europeo, formado en Alemania, con los neokantianos de Marburgo, Hermann Cohen y Paul Natorp. Así, señala Medin, los intelectuales hispanoamericanos vieron en Ortega un aliado de extraordinario prestigio, “en el que se podían descubrir las teorías e ideas necesarias para conceptualizar teóricamente sus propios problemas”, de modo que la presencia del filósofo español pronto se convirtió en una importante y duradera influencia.

Por cuanto a los modos de esa influencia, Medin distingue tres: influencia específica sobre un escritor o corriente cultural, reconocida conscientemente; influencia difusa que se da sin ese reconocimiento o cuando, con el paso del tiempo, se ha olvidado la fuente orteguiana pero queda la terminología, el estilo, etcétera; influencia *snobista* que es un híbrido de las anteriores, pues “es difusa en su carácter social general (no sobre tal escritor o corriente cultural), pero es plena y explícitamente consciente, al grado de que su sentido reside básicamente en su ostentación”. En este último caso, la referencia a Ortega, el uso de sus ideas y términos otorgan “legitimización cultural y social”.

A lo largo de los seis capítulos que constituyen el libro, Medin va a dar cuenta de los tres tipos de influencia, en diversos países hispanoamericanos y en distintos “círculos”: el núcleo profesional, la periferia cultural, el ámbito social y los grupos políticos. Cabe aclarar que Medin no explicita la definición de tales “círculos”, ni aclara por qué los denomina así. Podría referirse, más bien, a las categorías de amplitud y profundidad de la influencia.

Por otro lado, Medin advierte la existencia de relaciones diversas entre círculos y modos, pues esos

[...] tres modos pueden darse por separado en diversos círculos, pero también pueden mezclarse en un determinado escritor o corriente cultural. Así, por ejemplo, la función legitimadora en pos del prestigio de Ortega se dio no sólo en los círculos periféricos, sino a menudo en el mismo núcleo profesional.

En cuanto a los contenidos de los modos de influencia, el autor distingue los siguientes tipos:

1. Influencia de la teoría general de Ortega en el estadio específico que alcanzó en un momento dado (por ejemplo, la *teoría de las generaciones*.)
2. Influencia de aspectos parciales de una teoría desentendiéndose del resto de sus componentes, rechazándolos o ignorándolos. (Por ejemplo solamente el *conflicto generacional*.)
3. Influencia del aparato conceptual, de partes del mismo o de los conceptos sueltos. (Por ejemplo su *concepto de generación*.)
4. Influencia de la terminología en general o de términos sueltos. (Por ejemplo, en el segundo de los casos, la difusión del uso del término generación sin conexión con su definición orteguiana.)
5. Influencia del estilo orteguiano, que incluye el tipo anterior. (O sea, la terminología, pero también la sintaxis, las metáforas, etcétera.)
6. Influencia del espíritu orteguiano, de sus problemas y de su orientación general.
7. Influencia en lo que se refiere a la problematización de una temática determinada, o sea, la elevación de algún tema o acontecimiento a su problematización teórica, poniéndolo en el centro del tapete intelectual, fijando de este modo la agenda intelectual del momento.

A estos siete tipos de influencia que establece Medin para estudiar a Ortega en relación con la cultura hispanoamericana, añade las nociones de “grado” y “modos de recepción”: “asimilación, adhesión crítica, diálogo en función de su reconocimiento como punto de referencia ineludible, rechazo parcial, rechazo absoluto, rechazo violento”.

Este andamiaje conceptual que presenta Medin en la “Introducción” tiene que reconstruirlo el lector atento a lo largo del libro, pues el autor manifiestamente se desentiende de él: “lo expuesto ha venido surgiendo como aparato conceptual a lo largo de nuestra investigación, y se encuentra implícito a lo largo de este libro, puesto que por lo general hemos evitado la

explicitación metodológica". A pesar de esta advertencia, y aunque no se tratara de un procedimiento generalizado, hubiera resultado iluminador para el lector constatar, guiado por el propio autor, la aplicación de las categorías que Medin utiliza en su trabajo. Intentemos, así sea mediante algunos ejemplos, seguir este camino que ya hemos iniciado a propósito de la distinción entre presencia e influencia, al destacar, en el capítulo I, la significación de las *Meditaciones del Quijote*.

Por cuanto a la influencia de Ortega en los círculos profesionales, Medin señala que durante la primera estancia de Ortega en Argentina, algunos profesores y alumnos universitarios que, gracias al estudio autodidacta de Kant, Bergson, Boutroux, Croce, Gentile, ya barruntaban la existencia de una manera de filosofar diferente del positivismo, adivinaron en Ortega al pensador que se las ofrecía "en bandeja de plata". Ortega personificaba a la filosofía europea; estaba en Argentina para dictar algunas conferencias acerca de la filosofía del momento, particularmente la de Husserl, Scheler y Rickert, así como para comentar "algunos trozos inmortales" de la *Crítica de la razón pura*. "Sin duda, señala Medin, Ortega impactó fuertemente en el reducido núcleo profesional de los filósofos argentinos y de los aspirantes a filósofos".

Además de abrir a los profesionales de la filosofía una nueva perspectiva de ésta, Ortega aportó su propia crítica al positivismo, corriente entonces imperante en la enseñanza oficial; de modo que "abría grandes ventanales a los aires filosóficos del momento y trazaba líneas de innovación y renovación filosófica que llenarían de vitalidad, optimismo y esperanzas a aquellos que se debatían en un medio nada estimulante para su vocación".

En el círculo que denomina Medin "periferia cultural", también se dejó sentir la influencia de Ortega gracias a la *Revista de Occidente* y a la Biblioteca de Ideas del Siglo XX, ambas bajo su dirección. Al respecto, el autor trae a colación varios testimonios: el del novelista cubano Alejo Carpentier para quien esa revista fue "faro y guía"; el del historiador colombiano Germán Arciniegas, según el cual las publicaciones de la *Revista* le permitieron a su generación acercarse a todas las literaturas, a las filosofías, a los problemas del arte y de la historia; y el de Octavio Paz, para quien, entre 1925 y 1935, privó entre las clases ilustradas mexicanas "un *estilo* que venía de la *Revista de Occidente*".

En efecto, Ortega, por medio de dicha revista y de su editorial, que, desde sus inicios en 1923 hasta su desaparición en 1936, publicó 205 títulos, con 20 colecciones, configuró el panorama cultural latinoamericano. El maestro español, afirma Medin, se constituyó en el filtro de la filosofía europea; dio preferencia a filósofos tales como Scheler y Husserl y frenó la difusión del pensamiento marxista y del pragmatismo; asimismo impulsó la psicología mediante la publicación de las obras de Jung y de Marañón.

En relación a la enorme influencia de Ortega en la cultura hispanoamericana escribe Medin: “el sello que imprimió Ortega en la cultura latinoamericana por medio de *Revista de Occidente* y de su editorial fue marcado y sobresaliente”. Como ejemplos muy precisos refiere el autor que en México y en Argentina con las revistas *Contemporáneos* y *Sur*, respectivamente, se intentó seguir el ejemplo de Ortega. En 1929, señala Medin, *Contemporáneos* tenía el formato, tipo de letra, diseño de caja y estructura de la revista española.

Por lo que respecta a las categorías que define Medin en su “Introducción”, el tipo 1 ejemplificado mediante la teoría de las generaciones, es posible rastrearlo en todos los capítulos del libro, pues se trata de una de las claves de la filosofía orteguiana. Examinemos el asunto en el contexto mexicano contemporáneo, si bien Medin lo aborda también en relación a autores argentinos y chilenos y en las décadas de los veinte y los treinta.

En los setentas los historiadores mexicanos Luis González y González y Enrique Krauze aplican la teoría de las generaciones que Ortega había desarrollado en *El tema de nuestro tiempo* y complementado en un trabajo publicado en 1947 bajo el título *En torno a Galileo*, el cual reproducía un curso que había ofrecido Ortega en 1933, en Madrid.

González y González cita expresamente a Ortega en su libro *Los artifices del cardenismo*, en el cual establece diversas generaciones, a partir de 1915, hasta llegar a las que se hallaban presentes en el sexenio de Cárdenas. En *La ronda de las generaciones*, el autor se propone explícitamente aplicar la teoría de las generaciones a la historia mexicana moderna y reciente y advierte al posible lector la necesidad de aceptar, con Ortega, que las minorías rectoras de un país siguen un “ritmo estacional”.

Por su parte, Krauze, en *Caudillos culturales de la revolución mexicana*, estudia la generación de los “siete sabios” y, según relata Medin, Krauze le confió en una entrevista que adoptó el enfoque generacional después de haber leído *En torno a Galileo*. Por cuanto a la validez de la empresa del historiador mexicano expresa Medin: “Consideramos que este libro de Krauze constituye uno de los intentos más logrados de la aplicación de la teoría de las generaciones en el campo de la investigación histórica”.

Como contrapartida de la asunción de la filosofía orteguiana, los diferentes grados de rechazo pueden advertirse en el Capítulo V “Contra Ortega y sobre Ortega: la polémica de los cuarentas y los cincuentas”. Medin expone aquí los diversos tipos de crítica: las que se dieron desde diversas perspectivas cristianas, entre ellas la del presbítero Ventura Chumillas, en Buenos Aires, las de José Sánchez Villaseñor y Agustín Basave, en México, así como la del protestante Domingo Marrero, en Puerto Rico; la arremetida de la izquierda por vía de Patricio Canto en Argentina y las objeciones de los

mismos historicistas, entre quienes menciona Medin a los “trasterrados” Eugenio Imaz y Eduardo Nicol, así como al mexicano Abelardo Villegas.

Señalábamos ya que, la mayor parte de las veces, Medin deja de lado las categorías que estableció en su “Introducción”, salvo excepciones. Éstas se encuentran en el capítulo II, en el cual, por otra parte, aparecen nuevos conceptos, en adición a los ya definidos: las nociones de extrapolación e instrumentación. En relación a ellas escribe Medin:

[...] es sumamente revelador el modo en que fue extrapolada y utilizada (la teoría de las generaciones) independientemente del contexto filosófico o sin mayor relación con el mismo. En función de las urgencias propias de los contextos nacionales se tomaron términos, conceptos o partes de teorías, y por ello no tiene nada de extraño que la trama teórica que con ellos se forma deja de tener mucho contacto con las fuentes orteguianas originales. Pero lo que es desvirtuación desde la perspectiva de Ortega, desde la perspectiva latinoamericana es selección de lo relevante para las circunstancias y las urgencias propias de la misma. Es necesario, sin embargo, tener presente que a menudo tal instrumentación selectiva queda sin la verdadera comprensión del pensamiento orteguiano, y por ello sucede que la desvirtuación se da a veces no sólo en función de la selección relevante sino también la falta de comprensión.

Después de estas aclaraciones, Medin se refiere al joven líder peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, a los mexicanos Daniel Cosío Villegas, Manuel Gómez Morín, Octavio Paz, Luis Chico Goerne, así como a autores argentinos, bolivianos y peruanos de diferentes épocas, sin que se precise en cada caso si se trata de extrapolación o de instrumentación.

Por otra parte, en el capítulo III dedicado a examinar la influencia de Ortega en los exiliados y trasterrados, las mencionadas categorías de la “Introducción” no se hallan presentes. Se aprecia, una vez más, el primado del criterio temporal, es decir, se desarrolla el tema en función de los periodos establecidos, en este caso el tercero, según la división temporal que aparece en la “Introducción”.

En 1938, escribe Medin, con la llegada de los exiliados españoles empieza, muy especialmente en México, una nueva etapa de la influencia orteguiana, llegando ésta a ser decisiva para el desarrollo de diversas expresiones de la cultura mexicana y latinoamericana en general.

Señala que cualquier lista estaría incompleta, pero menciona, entre los filósofos, a José Gaos, Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, Luis Recaséns Siches, Eugenio Imaz y Eduardo Nicol; a los historiadores Ramón Iglesias y José Miranda; a Pedro Bosch Gimpera, fundador de la escuela arqueológica de Barcelona. Aclara que se centrará en la figura de Gaos, “cuya decisiva influencia se dejó sentir no sólo en México sino también en sus alumnos provenientes de otros países, y quien nunca dejó de reconocer en todo momento su enorme deuda intelectual con Ortega [...]”

La labor de Gaos, aclara Medin, profundizó la influencia orteguiana que ya existía en México a partir del trabajo de Samuel Ramos, si bien el filósofo español puso énfasis en ciertos aspectos de la obra de Ortega y dejó de lado otros, como es el caso de la teoría de las generaciones. Gracias al magisterio de Gaos se difundieron el circunstancialismo, el perspectivismo y el historicismo, y para explicar su adopción Medin recurre a su categoría de instrumentación: en la década de los cuarentas, caracterizada por “un empuje nacionalista y modernizante”, esos aspectos de la obra de Ortega “justifican filosóficamente la reivindicación de la creación cultural nacional y el reconocimiento de su valor universal”.

Asimismo, el autor se refiere al fructífero magisterio de Gaos que forjó “un importante grupo de alumnos-maestros en el espíritu orteguiano de acuerdo con la relevancia de los fundamentos filosóficos de Ortega para la problemática mexicana [...]” De entre esos “alumnos-maestros” se destaca Leopoldo Zea, “quien ocupa un lugar de honor en el desarrollo de la historia de las ideas en América Latina [...]”

Medin examina la obra de Zea especialmente en el capítulo IV “Crisis europea, reivindicación de América y filosofía orteguiana: las décadas de los cuarentas y de los cincuentas”, el cual está dividido en tres apartados, los dos primeros denominados “Crisis, humanismo y reivindicación” y “México: historicismo, autorreivindicación e historia de las ideas”.

En la década de los cuarentas, señala Medin, la crisis europea, impulsa la revaloración de lo americano por parte de los propios americanos; se da una “revalorización que es, *a priori*, reivindicación, puesto que ese pasado cultural se convierte en objeto digno de investigación y se le estudia como creación propia del sujeto histórico latinoamericano”.

El autor inscribe la obra de Zea en este contexto de autoconciencia y reivindicación latinoamericanas, que adoptan un fuerte tono humanista, por influencia de la filosofía de Gaos. Frente al “peligro del absolutismo deshumanizador que se cernía y se concretaba en la realidad del continente europeo, pero que era también problema del gran reivindicador de lo latinoamericano que es Zea, éste afirma que la salvación residía en la conciencia y en el sentido de responsabilidad [...]”

En el mismo capítulo IV, Medin se refiere también a Francisco López Cámara quien pretende, al igual que Zea, una reivindicación de lo auténticamente mexicano; a Edmundo O'Gorman, otro "de los grandes historicistas orteguianos", e importante historiador que asume como su maestro al filósofo español, a quien había conocido antes del arribo de Gaos, por mediación de Samuel Ramos. O'Gorman "se aboca, con un aproximamiento muy personal y también muy influido por la filosofía heideggeriana, a la historia de la idea de América". En particular, retoma el perspectivismo que, al decir del autor de *La invención de América* "es otra forma para decir historicismo"

En el último apartado denominado "Misión de la Universidad", Medin considera brevemente "la influencia de las ideas universitarias de Ortega sobre Fernando Salmerón [...]", las cuales, asimismo, orientaron la reforma académica emprendida en la Universidad de Puerto Rico por Jaime Benítez, quien, en 1943, se propuso que la institución, fundada en 1903 de acuerdo con un estatuto colonial, adoptara "una perspectiva más occidental que norteamericana, y asimismo, se comprometió a abocarse al estudio y esclarecimiento de los propios problemas nacionales"

En este capítulo se estudia la influencia de Ortega vía Gaos, desde la perspectiva de otras categorías que no había definido Medin en su "Introducción" y que aparecen explícitamente en las conclusiones: humanismo y reivindicación. Escribe Medin: "Consideramos que es posible definir esencialmente la influencia orteguiana por medio de tres categorías básicas: eurocentrismo, autorreivindicación y humanismo." Si éstas son las categorías fundamentales, ¿las definidas en la "Introducción" son accesorias?; y, por otro lado, ¿las categorías pueden no ser básicas?

A la luz de las definiciones contenidas en la sección conclusiva comprendemos por qué en el capítulo IV no estaban presentes las categorías establecidas en la "Introducción": fue elaborado de conformidad con las "categorías básicas" de las "Conclusiones": eurocentrismo, autorreivindicación y humanismo. De esta suerte, Medin juega con dos "sistemas categoriales", sin que haga declaración alguna al respecto ni explicita, en su caso, las relaciones entre ellos.

A la sorpresa de encontrar en las conclusiones nuevas categorías, se añade la de descubrir otra forma de ubicar en el tiempo la obra de Ortega. En la "Introducción" había escrito Medin: "Un primer periodo va de la visita de Ortega en 1916 a la Argentina hasta 1922". En el apartado conclusivo expresa el autor:

Y finalmente, algunas palabras sobre la evolución de esta influencia en el tiempo y en el espacio. Veámoslo en función de la periodización de su influencia y de los diversos círculos concéntricos

de la misma. En el primer periodo, hasta 1939, la presencia y la influencia orteguiana se encontró en una línea ascendente [...]

Un poco más adelante aparece reforzada esta nueva delimitación del primer periodo de la influencia de Ortega: "También en los amplios círculos culturales, durante este periodo que se extiende hasta 1939 [...]" Según las definiciones que Medin presenta en la "Introducción", ese año marca el inicio del tercer periodo: "Un tercer periodo se abre a partir de 1939[...]" Si, como hemos dicho, la cronología originaria define la estructura del libro ¿cómo entender la división temporal que hallamos en las conclusiones?

Estas observaciones críticas, en modo alguno, pretenden desconocer el esfuerzo extraordinario de un investigador que, desde Israel, trabaja y difunde la temática latinoamericana. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* es un trabajo documentado, amplio e iluminador. Se trata de una investigación que ha exigido hacer acopio de material disperso por todo el Continente y entrevistar a varios de los artífices de la cultura latinoamericana de la época; un trabajo que exige un sólido conocimiento de las diversas expresiones de la obra de Ortega y del contexto sociocultural en que se ejerció la influencia del filósofo español durante ocho décadas. El libro de Tzvi Medin constituye una valiosa contribución al estudio de las ideas en Hispanoamérica y, sin duda, suscitará otras investigaciones, al exponer el pensamiento de autores desconocidos o a cuya obra únicamente tiene acceso un selecto grupo de expertos, en un horizonte de países y temas difícilmente abarcable por un solo investigador; al mostrar una continuidad temática a lo largo de Hispanoamérica; al poner en evidencia la compleja relación que priva entre las diversas ideas y entre éstas y su contexto social.

La posible democracia y la democracia posible

J. Francisco Álvarez

Griselda Gutiérrez Castañeda, *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*. México, Ediciones Coyoacán, 1994, 246 pp.

Podemos aceptar, aunque nos produzca cierta inquietud, que el concepto *democracia* es un concepto disposicional, como “frágil” o como “soluble”, puesto que cubre condiciones hipotéticas que nunca se realizarán o que por principio no pueden realizarse. Esto es lo mismo que decir que su significado no puede agotarse por una simple serie de situaciones directamente constatables.

Por lo menos estaría bien aceptar que hablamos de una cierta idealización, como ocurre con el concepto de *modo de producción* o con el de *sistema económico*; en todo caso podemos decir que estamos ante un concepto teórico inserto en algún tipo de filosofía política y que, claramente, tenemos que distinguir entre su modelo y su realizabilidad.

Así, inicialmente, nos aparece por lo menos una distinción a establecer entre una posible democracia, en el sentido de algún lugar, quizá el único entre varios posibles, al que se puede tratar de llegar desde una situación no democrática, lo que inmediatamente parece conducir a preguntarnos por el proceso mismo y por los diversos aspectos de la transición a esa democracia, y por ese punto de llegada que obviamente será diferente de la transición misma; esta última si se da como transición consensuada incluso puede tener aspectos conformadores del modelo de democracia al que queremos arribar, y, por último, nos aparecerá el tema de la democracia posible que se refiere más a la realización y plasmación de los marcos de ejercicio democrático de esa nueva realidad institucional a la que se ha llegado.

En este libro de Griselda Gutiérrez, *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*, se analizan determinados aspectos de esa democracia posible, en su significado de marco jurídico, legal, realizable, y en sus correspondientes formas de racionalización y de legitimación. Se nos presenta un claro desbrozo del diseño político de Max Weber que como bien dice Griselda es un “diseño democrático que, apuntalado por su diagnóstico del

presente, nos entrega lo que a su juicio es la democracia posible, una democracia, jurídicamente hablando, entendida como instrumento de técnica social para solventar políticamente los problemas de una sociedad masiva, plural y democrática” (p. 171).

Aunque el análisis, la separación y la precisión conceptual, sea un buen consejero, sin embargo no creo que sea siempre bueno deslindar excesivamente y desgarrar en exceso nuestros valores, ya sean estos epistémicos, emotivos o éticos; ni siquiera me parece que conduzca a un óptimo relativo jugar desde el principio a adoptar la posición de un sujeto epistémico neutral. Por ello en algunos momentos prefiero hablar desde un plano emotivo personal, desde el supuesto de la relevancia de esos valores emocionales para la lectora o el lector a quienes trato de animar a leer este libro que nos ocupa, tratando de transmitirles parte de la satisfacción que he obtenido de su lectura.

Hace ya algunos años que conocí a Griselda Gutiérrez, en algún congreso de los organizados por la Asociación Filosófica de México. Al pronto caí en la cuenta y fui receptor de su amabilidad, de su buen trato y además pude constatar su papel de inspiradora de proyectos culturales, que se han reflejado, por ejemplo, junto a otras y otros investigadores, en la publicación del interesante proyecto filosófico cultural que es la revista *En Resumen*.

Al mismo tiempo pude comprobar que sus relaciones de amistad y su vocación filosófica no se regían por un tipo de racionalidad instrumental de cortas miras sino que su impulso teórico y organizador, junto a su capacidad para la acción estaba sostenido por ese tipo de racionalidad conforme a valores que en mi opinión nos caracteriza como humanos, en todo caso pese a Weber o pese a alguno de sus intérpretes.

Mi sorpresa fue ver que su trabajo se desarrollaba en torno a la obra de Max Weber, obra sobre la que yo mismo por ese entonces aunque sólo fuese como aficionado estaba trabajando; intuitivamente comprendí que posiblemente iba a congeniar con su lectura de Weber, ya que posiblemente se iba a alejar de las lecturas desarrolladas por la recepción de Weber por los sociólogos del país vecino del norte. Efectivamente cuando conocí su trabajo de maestría sobre Weber, que amablemente me entregó en una visita suya a mi Universidad, me puse al punto a leerlo y no sólo no me defraudó sino que amplió aquella mi convicción inicial.

Cuando ahora he sabido que iba a aparecer como libro esta versión corregida y adaptada de *Democracia posible*, sin excesivos recelos instrumentales he expresado inequívocamente mi convicción de que me sentiría muy satisfecho de contribuir a su presentación pública; se puede decir por tanto que no solo acepté, sino que casi pedí tener un lugar en esta mesa. Así pues me encuentro aquí cumpliendo una tarea a la vez que cordial, cum-

pliendo una vocación weberiana con mucho gusto pues se trata de un trabajo académico de primera calidad. En esta versión para un público más amplio, sin ninguna merma de la calidad académica se han logrado mejoras importantes incluso en la expresión que, a pesar del complejo tipo de problemas que aborda, resulta ser suficientemente ágil y en bastantes ocasiones hasta alcanza calidad literaria.

Conocí una primera versión de este trabajo cuando fue presentado como tesis de maestría. Darse cuenta del interés de la obra de Weber, distanciándose de la acogida del pensamiento de Weber que se había producido en cierta tradición que le vinculaba a la teoría parsoniana de la acción, y distanciándose al mismo tiempo de la lectura hecha por Habermas —en realidad ángulo opuesto por el vértice a la recepción parsoniana—, permite aquí extraer mucho de lo que el clásico puede ofrecernos mediante una lectura nada sacralizada del propio pensamiento de Weber.

Aquí se logra extraer rendimiento conceptual para el presente a la par que se precisa la complejidad y articulación del pensamiento weberiano. Esa es la razón por la cual el trabajo es oportuno para la hora presente; quizá sin haberlo pretendido es una consecuencia no esperada de la propia acción social de Griselda, muy en sintonía con la misma dirección de los principales aportes metodológicos de Weber.

Uno de los aciertos del trabajo es preocuparse por presentar un momento de la historia del pensamiento político y social ofreciendo una nítida caracterización del entorno y del contexto argumental en que aparece la obra de Max Weber. Es uno de esos tratamientos que, por lo acertado de esa contextualización, haría las delicias de a quienes podemos llamar Escuela de Cambridge de Historia del Pensamiento Político (Q. Skinner, J. Dunn o A. Pagden). Resulta sumamente interesante ese mecanismo de presentación histórica del trabajo para relanzar posteriormente sus propios objetivos filosóficos. Este trabajo es el realizado en el capítulo 1, sobre Weber y el liberalismo. Allí nos encontramos con una distinción hábil entre el modelo clásico del liberalismo y el proceso de contextualización de ese principio político en el mundo alemán y en la propia actitud de Weber.

Por ahí aparece posiblemente una línea que por ahora no parece haber trabajado Griselda, pero que quizá en posteriores trabajos explotará porque estoy convencido de que podría ofrecernos una nueva perspectiva para la vinculación con los trabajos de Simmel, como en parte ha estudiado Raymon Boudon en *El lugar del desorden*, o con las interesantes conexiones de la obra de Weber con las ideas de Goethe, o con su influencia sobre Kafka, en cuyo estudio ha avanzado ya bastante José González en sus libros *La máquina burocrática* y *Tras las huellas de Fausto*.

Aparecen así temas que van desde el lugar de los efectos no deseados en

la interacción social hasta el individualismo metodológico, precisamente distinguido del atomismo social y, obviamente, la ya por muchos, entre otros Stephen Turner, señalada cercanía de la posición de Weber con el principio popperiano de la lógica de la situación y del llamado método cero de la racionalidad.

En el gran debate, continuado hasta hoy, entre quienes proponen el uso de los métodos de la ciencia natural para el estudio de la sociedad, afirmando que hay leyes de la sociedad como las hay de la naturaleza, y, por otra parte, quienes proponen como objetivo la comprensión social y el uso de unos métodos diferenciados para la ciencia social (el método histórico, *Verstehen*, etcétera), en esa larga discusión sin duda se puede coincidir, por ejemplo, en que la obra de J. Stuart Mill ha sido una referencia central de los partidarios de la primera posición.

Y, también parece aceptable decir que la segunda línea podemos verla conformarse en torno a las Escuelas Históricas en Alemania (Roscher, Schmoller, Knies) como crítica al positivismo francés y al empirismo inglés. Como recuerda von Wright la acuñación de *Geisteswissenschaften* se produjo en la traducción (1863) del trabajo de John Stuart Mill sobre la lógica de las *Moral Sciences*. La cuestión interesante aquí es que los textos de Weber correspondientes a la discusión y análisis de la Escuela Histórica, constituyen otro de los momentos decisivos en la conformación de la filosofía de las ciencias sociales.

Me parece que aciertan quienes como W. G. Runciman o mejor aún Toby E. Huff sugieren lo cercano que estaba Weber de un tipo de cuestiones que, posteriormente, se fueron desarrollando en la filosofía anglosajona sobre las ciencias sociales. Desde luego es posible demostrar, al menos desde un punto de vista interpretativo, que las posiciones metodológicas de Weber son más cercanas a la filosofía postempirista de la ciencia de lo que habitualmente se está dispuesto a admitir, y también que son posiciones menos anti-naturalistas de lo que podrían hacernos pensar algunas interpretaciones de Weber en clave fenomenológica.

Su cercanía a los análisis actuales de la lógica de la explicación intencional en ciencias sociales, sería por sí solo suficiente para proponer una atenta reconsideración de la obra metodológica de Weber que desde el trabajo substantivo realizado por Griselda podría ensayar una nueva perspectiva

Manuel Sacristán en la ocasión de su análisis sobre la disputa entre los empiriocriticistas y Lenin, decía que los contendientes en ese debate no tenían consciencia clara del nuevo campo teórico que los empiriocriticistas estaban contribuyendo a formar: un espacio que era precisamente el espacio de la Filosofía de la Ciencia. Es posible que Menger y Weber, y claramen-

te Stuart Mill, estuviesen pensando en procedimientos heurísticos, en la búsqueda del método que una vez descubierto permitiría avanzar en ciencia social; pero lo cierto es que sus aportaciones son fundacionales en otros aspectos diferentes: en el análisis de las teorías científicas en ciencia social, tanto para el análisis conceptual como para precisar los métodos de explicación en esas ciencias.

Esto lo ve claramente nuestra autora, cuando sin temor a la complejidad, a la pluricausalidad, a la multilateralidad de la comprensión de lo social expresa:

Weber concibe un complejo de procesos de racionalización diferenciales de las distintas esferas de la acción, que se han constituido históricamente, a lo cual subyace una idea que podríamos llamar: *los límites de la razón*. No hay enlaces privilegiados entre razón y verdad ni en el plano teórico ni en el práctico, como tampoco la aplicación de la razón garantiza efectos bondadosos y progresivos —que era otra de las premisas clásicas de la Ilustración—; los procesos de racionalización analizados por Weber dan cuenta, más bien, de efectos ambiguos e incluso contradictorios, la propia aplicación y desarrollo de la racionalización en la investigación científica lleva aparejada, no sólo, la conciencia de los efectos ambiguos de la racionalización para los seres humanos, así también, la imposibilidad de alcanzar conocimientos totalizantes de la realidad o la determinación científica de un significado de la misma. (p. 57).

El libro que comentamos tiene otra peculiaridad interesante, un rasgo que en mi opinión suele darse en los buenos trabajos de filosofía: la posibilidad de aplicar reflexivamente el propio método analizado. Griselda trata de aplicar en su estudio de Weber buena parte de lo que ella considera que es el instrumento analítico weberiano y con plena consciencia dice: “El eje temático que conduce a Weber en su análisis, y a nosotros nos ha dado apoyo para comprenderlo, es el proceso de racionalización formal-instrumental, creciente y diferencial, que conforma a las distintas esferas sociales dentro del mundo occidental moderno” (p. 171).

A veces una pequeña errata, como la que aparece en una nota de la página 63, resulta ser como esa imagen que dice más que mil palabras. Dice “metamatizado” donde debería decir “matematizado”.

Pero lo cierto es que este libro es un libro *metamatizado*, es decir analiza con todo detalle y rigor la obra de Weber, seleccionando con habilidad, para los propios objetivos y haciéndolo coherente con toda suerte de mati-

ces, una posición de Weber suficientemente potente sobre la racionalización de la modernidad. Sin embargo en el texto debería decirse “matematizado”, que es por el contrario un proceso de abstracción y simplificación bastante alejado del matiz.

Uno de los mejores frutos del trabajo comentado es precisamente el matiz, lugar y aspecto donde radica, pienso, la principal peculiaridad del trabajo filosófico. Así, resulta sumamente esclarecedora su crítica a algunas interpretaciones de Weber como la sostenida por Marcuse, precisamente por el reduccionismo a que somete la racionalización weberiana sin atender a, dice Griselda: “los esfuerzos de Weber para evitar reduccionismos y mostrar formas de racionalidad específicos a cada esfera de la vida” (p. 74).

Pero ni siquiera con ello quedaría completo el cuadro de Weber, porque no podemos olvidar –citamos de nuevo un poco largamente– que:

La caracterización que intentamos hacer de la explicación que Weber nos proporciona del mundo occidental moderno a través de la categoría de racionalidad, sería parcial e incluso deformante si no consideramos el carácter problemático de esta realidad histórica, y del propio intento de Weber de hacer inteligible este proceso; como efecto de la paradoja de las consecuencias, la racionalidad es concebida al mismo tiempo como fuente de la más profunda irracionalidad, el sistema más completo y acabado de control y sistematización se traduce en la forma de las ataduras más acabadas de una vida disciplinar, en lo que Weber llama la “jaula de hierro”, y es que la conceptualización de la realidad histórica contemporánea conforme al principio de racionalidad, además de un valor explicativo y descriptivo, cumple también un papel crítico insoslayable (p. 73).

Ahora ya, con toda esa preparación previa, la autora nos pone en condiciones para reflexionar más allá del clásico sobre este problema de “la democracia”; más allá del clásico, con el clásico pero más allá de él. Aparece pensamiento propio que se desarrolla y se explicita.

Una verdadera piedra de toque que señala la calidad del trabajo es la perspicaz observación de que la relación entre racionalidad formal y racionalidad material, incluso ocupando el lugar metodológicamente privilegiado que Weber le otorga, coexiste en Weber con “toda una postura crítica al desplazamiento que la acción racional conforme a fines hace de la acción racional conforme a valores, y de los riesgos que acarrea dejar a la primera a su libre juego” (p. 84).

Una interpretación que me parece coincidente con la expresada por

Javier Muguerza en *Desde la perplejidad*, particularmente en los capítulos donde se extrae rendimiento a los trabajos de Weber sobre *El político y el científico*; unos capítulos que pueden servir, junto con los de Griselda, para una reflexión detallada sobre los límites internos de la racionalidad mesológica.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, resulta muy interesante detectar la línea o más bien el entorno dentro del cual se estaba produciendo cierto tipo de controversia. En ese aspecto me gustaría que la autora desarrollase con mayor detalle la polémica de Weber con la Escuela Histórica de Derecho. Sin duda lo que aparece con suficiente claridad es que el problema que afrontaba Weber posiblemente tiene mucho que ver con problemas que aún hoy se plantea la filosofía política, y, que en algunos casos resultan acuciantes para la vida política misma.

Desde este punto de vista el análisis que se realiza de la polémica entre Habermas y Luhmann, y la correspondiente actitud de cada uno con respecto a Weber, es una parte sumamente creativa del trabajo, aunque una mayor incardinación de la discusión en el contexto propio del debate en el que se movía Weber quizá podría servir para mejorar nuestra comprensión del problema. Desde mi punto de vista, con ello aún se reforzaría la posición de Griselda y haría más claro en qué consiste su apuesta crítica por la solución de Luhmann y señalaría aún más su distanciamiento de la solución habermasiana.

Una vez superado el sarampión positivista sabemos bien que el contexto de descubrimiento y el de justificación no pueden separarse completamente, que la invención de la hipótesis y el evaluar su credibilidad no son cosas separadas. El problema de la racionalidad continúa siendo un problema central en nuestra época y uno de sus puntos destacados lo encontramos en la obra de Max Weber para quien un tema dominante era el asunto de cómo el mundo ha sido reconfigurado por la racionalidad: la racionalización burocrática, las reglas generales y los procedimientos, así como el cálculo monetario y económico, tienden a reemplazar a las acciones que se sustentaban en lazos personales, con todo ello las relaciones de mercado se expanden hacia otras áreas. Quizá el paroxismo de la teorización de tales tendencias las puede uno ver en Gary Becker y en algunos defensores exagerados de la elección racional, pero en este libro vemos como no hay que hacer responsable sin más a Weber de tales excesos. La posición de Weber, que reconstruye Griselda, es sumamente compleja y no esconde el conflicto de valores.

Un aspecto importante que valdría la pena trabajar aún más es la ausencia de igualdad entre racionalidad y derechos democráticos. Como alguna vez se ha dicho, los griegos no dejaban de tener creencias racionales por el hecho de que su sociedad incluyese la esclavitud. Asunto que puede ser

interesante para analizar cuestiones de la relación no mediata entre historia de la ciencia y la organización social. No parece que la discusión abierta y democrática, y la formación de una opinión a través de todo un proceso de participación social, sean condiciones necesarias para la racionalidad de las decisiones y las creencias. Es muy posible que el valor epistémico de la racionalidad no tenga porqué dotarle consecuentemente de un valor moral o ético; algo que sin duda ha resultado sumamente manifiesto tanto en las luces de la razón cuanto en las diversas formas de despotismo ilustrado que se han incorporado en todo tipo de planificación social.

Sin embargo, valdría la pena explorar la conexión de las ideas sobre causalidad y probabilidad en Max Weber para quizá ver que ciertas ambigüedades se corresponden con algunas de las reflexiones actuales sobre el controvertido asunto de la acción por principios, cuestión que incorpora la idea del valor de decisión de los principios mismos y la extensión de la racionalidad al uso de reglas y normas de procedimiento. Algunas líneas en tal dirección han sido ya trabajadas en una orientación que cabría llamar de expansión interna de la racionalidad instrumental pero que permite la incorporación en nuestra función de elección de valores como el de nuestra propia capacidad de decisión (H. Simon, A.K. Sen, S. Hargreaves).

Pero esos son ya asuntos que esperamos ver estudiados por nuestra autora en posteriores trabajos. Si lo que se desea es obtener una visión global y sistemática sobre la posición de Weber a propósito de lo político, y, al mismo tiempo, ver desarrollarse una potente línea interpretativa, resulta sumamente recomendable proceder a la lectura del texto de Griselda Gutiérrez. Aquí no se ha hecho plena justicia a su complejidad temática ya que nos hemos restringido a ciertos prolegómenos y cuestiones de método, pero se encuentran en el texto desarrollos substantivos que merecen una más amplia consideración.

Por una razón incierta

Mariflor Aguilar

Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*. México, Siglo XXI / UNAM, FFyL, 1994.

La publicación del libro de Carlos Pereda se inscribe en el suceso contemporáneo cada día más visible de la despedida de un concepto duro de razón. Pereda se preocupa por enfatizar esta despedida con dos ventajas adicionales: una, que se da también a la tarea de dejar claro que la renuncia a esta noción de razón no implica el abandono a toda forma de razón y, otra, que se hace cargo de dar abundantes apoyos para defender una racionalidad “débil”. El estudio de estos tres puntos hace que el libro de Carlos Pereda sea entre nosotros un libro fundamental para clarificar lo que hoy ocurre en la filosofía y en la epistemología de las ciencias sociales.

El marco general del análisis de Pereda es el de la oposición entre el concepto duro de razón al que llama “razón austera” y el concepto “débil” o “razón enfática”. La razón austera está pensada en términos de

[...] construcción y reconstrucción de conceptos, criterios precisos, fijos y generales para argumentar y programas fundamentalistas de justificación, justificaciones según las cuales toda creencia justificada se apoya en otras creencias también justificadas hasta llegar a creencias últimas que se autojustifican, que son evidentes en sí mismas o “fundamentos” (p. 9).

La razón austera reduce la argumentación a los argumentos deductivos; puede tomar en cuenta otro tipo de argumentación (no deductiva) pero considerando siempre que se abandona o bien el modelo mismo de la razón o su idea regulativa; tiene que ver con reglas fijas, precisas y generales, puntos terminales de cualquier argumentación que, a su vez, no se pueden argumentar; la razón austera rechaza asimismo la argumentación plural. Se trata de una razón “cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias”.

La razón austera es pensada en oposición a la *razón enfática* que introduce índices de incertidumbre, es decir, “aquellas condiciones como las expresiones difusas, las expresiones enfáticamente falibles, los verbos permisivos [...], que impiden dar condiciones necesarias y suficientes para identificar un concepto”.

Como la razón austera está pronta a descalificar cualquier otra forma de argumentar que no sea la suya propia, se articula con el ejercicio de la violencia, es decir, de la imposición de una verdad que está lo suficientemente cierta de sí como para abrirse a la argumentación; la razón enfática, en cambio, sólo trata los conflictos de creencias abriéndose a la formulación de argumentos, por lo cual se plantea la oposición “argumentación *vs.* violencia”. Así como la razón austera queda del lado del ejercicio de la violencia y del poder, queda también del lado de las certezas, es decir, del lado del ideal cartesiano de acceder a verdades sobre las que “no pudiera haber la menor duda”. La razón enfática queda, entonces, del lado de la incertidumbre. De hecho, es un aspecto capital de la estrategia de Pereda pensar la racionalidad articulada necesariamente a la incertidumbre, considerando que “defender la incertidumbre de la razón (es) la mejor defensa de la razón”. De donde surge la propuesta de la siguiente regla: “Atiende a que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o a la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación del poder o a la tentación de la impotencia”. Esta regla, además de recoger las ideas anteriores, añade otra que nos parece destacable de la postura epistemológica de Carlos Pereda, a saber, la que se refiere a la cautela ante el par ignorancia-impotencia (correlativos respectivamente del par certeza-poder). Porque, en efecto, la defensa excesiva de la incertidumbre puede abrir la puerta a la parálisis reflexiva y, de ésta, a la parálisis práctica, pues la duda que no cesa puede producir el efecto de “bloqueo epistemológico”. Pereda se percata bien de este riesgo y advierte que no es a esta parálisis de creencias y acciones a lo que apela el concepto de racionalidad que él quiere defender mediante la defensa de la razón incierta (p. 35).

La exposición de estas ideas y sus desarrollos está dividida en tres partes. En la primera, se analiza el concepto enfático de razón y sus complicaciones sucesivas. La segunda parte es, como el mismo Pereda describe, un *intermezzo* (él dice *intermezzo* “técnico”, pero francamente nunca vi lo técnico) en el que se estudian aspectos diversos de unos cuantos autores cuyo pensamiento ha sido y es de trascendencia, tales como Montesquieu, Hegel, Habermas, Nietzsche, Heidegger y otros. En cada uno de estos estudios se siguen ofreciendo ideas y elementos para apoyar la razón enfática. En la tercera parte se analizan lo que se llama “las excelencias de la cultura ilustrada” que son aquellos productos de los que puede vanagloriarse la cul-

tura ilustrada, tales como las ciencias, la democracia o la moral universal, y estos productos privilegiados se piensan desde la perspectiva abierta hacia la razón enfática, es decir, como dice Pereda en el Prólogo, en esta parte se trata de observar qué es lo que pasa con estas producciones cuando se les aplica la propuesta de renunciar a la razón austera y sustituirla por la enfática.

Aunque son muchas las ideas y las propuestas distribuidas a lo largo de estas tres secciones del libro, quiero presentar aquí con más amplitud la referida al antagonismo razón austera razón enfática que, además de que nos parece uno de los aspectos centrales del volumen, es también una de las cuestiones filosóficas decisivas en la actualidad.

En la complicación inicial del concepto enfático de razón, es decir, de lo que hemos llamado "razón incierta", se enfatiza la articulación entre racionalidad y argumentación, es decir, se muestra la conveniencia de definir la racionalidad en función de una reacción argumental, lo que significa que ante las perplejidades acerca de creencias y acciones, el comportamiento racional no es la censura, el rechazo o la subsunción del problema bajo una ley o enunciado general sino la *argumentación*. Esto no quiere decir que siempre hay que argumentar, o más bien, no quiere decir que para comportarnos racionalmente tengamos que reaccionar argumentalmente. En primer lugar, puede haber situaciones no problemáticas del saber ante las cuales la conducta racional consiste precisamente en *no* argumentar. Estas situaciones se presentan ante lo que Pereda llama las "fuentes confiables del saber" como pueden ser las costumbres, las tradiciones, etcétera. Es importante aclarar que Pereda no dice que ante las costumbres y tradiciones *nunca* hay que argumentar pues son lo suficientemente confiables como para ponerlas en duda. *No*, lo que dice es que *no siempre* estas formas del saber plantean motivo de duda y cuando no lo hacen, lo pertinente desde el punto de vista de la racionalidad es *no argumentar*.

Hay, en segundo lugar, situaciones que sí plantean conflicto en las que, sin embargo, tampoco sería racional argumentar, tal es el caso de las que llama *situaciones urgentes* como la decisión de salirse rápidamente del camino cuando se acerca velozmente un auto; o también las que llama *situaciones socialmente no argumentables* como decidir abandonar un país si se es perseguido por su gobierno despótico o decidir prudencialmente abandonar una discusión si el interlocutor se ha puesto irritable o agresivo. En estos casos, aclara Pereda, lo racional es no argumentar.

Así pues, la articulación necesaria entre racionalidad y argumentación la arriesga Pereda en una primera definición según la cual *S (persona o grupo social) actúa racionalmente si teniendo conflictos en relación con sus creencias, los reconocería y los resolvería con los mejores argumentos*

a su disposición. Sin embargo, al observar esta definición, se puede percibir que no son del todo precisos los términos o las ideas que se utilizan pues no es suficientemente claro cuándo se sabe que uno se encuentra ante conflictos ni tampoco es suficientemente claro si se sabe cuáles son los mejores argumentos de los que se dispone. Por esto, Pereda sugiere que esta primera forma de la definición de racionalidad se tome en cuenta como uno de los sentidos de la misma (solamente *uno*) al que llama *sentido límite* y que deberá pensarse articulada con el *sentido operativo* de la misma definición, el cual acota al sentido límite, introduciendo “verbos permisivos” o expresiones relativizadoras, de tal manera que la definición pueda enunciarse en los siguientes términos: *S (persona o grupo social) actúa racionalmente si intenta reconocer los conflictos que tiene en relación con sus creencias y busca resolverlos con los que considera son los mejores argumentos de los que dispone*. De esta manera, la definición de racionalidad se vuelve (como indica su nombre) más *operativa* pues su aplicación ya no depende de ninguna certeza acerca del correcto reconocimiento de los conflictos o del juicio certero acerca de si se han resuelto, o de si se resolvieron con los que efectivamente y sin duda alguna son los mejores argumentos de los que se dispone. Por esta dualidad de sentidos del concepto de racionalidad (sentido límite y sentido operativo) es por lo que Carlos Pereda considera que tal concepto es un *concepto tenso*, es decir, que se debe pensar en tensión entre sus dos sentidos de los cuales, el sentido límite tiene una función *prospectiva*, es decir, de fijar el propósito de los sentidos operativos, y tiene también una función *retrospectiva* que opera como punto de referencia a partir del cual se puede juzgar si acciones o experiencias previas han ido en contra de la racionalidad según el sentido límite de su definición. Así, la definición de la razón enfática, en tanto concepto tenso, es ella misma formulada desde la perspectiva también de la razón enfática. Es una definición que al mismo tiempo que articula razón y argumentación, articula razón e incertidumbre debido sobre todo a los verbos permisivos que se introducen en el sentido operativo.

Es evidente que esta definición “tensa” de la racionalidad se opone a y combate cualquier definición de la misma formulada desde la perspectiva *austera*, como las que se relacionan con los esquemas regla-caso o medio-fin, según las cuales ser racional es razonar según estos esquemas, y razonar según estos esquemas es subsumir los casos particulares a las reglas generales o bien justificar un medio si es la vía para arribar a un fin legítimo. Estos esquemas operan desde la perspectiva de la razón austera, ya que la regla general o el fin último operan como criterios precisos, fijos y generales, evaluados antes de su puesta en relación al caso o al medio particular; y más bien lo que ocurre es que los casos particulares y los medios deben adecuarse

a la regla general o al fin último considerados valiosos y válidos en sí mismos de manera incuestionable. Lo que Carlos Pereda va a mostrar es que los esquemas regla-caso, medio-fin no son las únicas formas de argumentar y que estas modalidades no son más que los *usos elementales* de los esquemas que, observando con cuidado, tienen otros usos posibles orientados, ya no según la razón austera que plantea criterios aparentemente indubitables para la argumentación, sino según la razón enfática que abre márgenes de incertidumbre. Según los otros usos de los esquemas, se percibe que las reglas generales y los fines últimos no son, como pretenden, “puntos terminales” de los argumentos, es decir, no son *no argumentables*, sino todo lo contrario: en sus usos alternativos, en los cuales las reglas o fines no son concebidos como definitivos, éstos pueden convertirse –y se convierten de hecho– en inicio o marco de referencia para la producción de argumentos y, eventualmente, para el inicio de la acción, o bien pueden resultar modificados y hasta transformados sobre la marcha del “proceso de aprendizaje” que se inicia con la apertura hacia los ciclos argumentales. Los usos alternativos desdoblan inmediatamente la regla general indeterminada en subreglas más determinadas.

Estas nociones e ideas planteadas y desarrolladas con minuciosidad en la primera parte, son ampliadas y ratificadas en la tercera parte. En el estudio sobre la moral universal, queda claro que las reglas y principios de la razón austera como son los principios universales, no pueden ayudarnos a elegir una descripción y a rechazar otra, como ocurre con el ejemplo del que echa mano Pereda de la regla universal según la cual “hay que ayudar a los demás cuando éstos se encuentran en desgracia” (p. 243). Una formulación de esta naturaleza, dice Pereda, deja sin posibilidad de actuar, puesto que ante la duda acerca de los límites que acotan la ayuda, o sea, de qué es lo que nos exige la expresión “hay que ayudar” o bien la frase “que lo necesita” se puede caer en excesos e incluso en absurdos como darle lo poco que se tiene a quien, aun necesitando algo, tiene mucho más que nosotros. Por esto, Pereda propone sustituir estos *modelos criterioles* (basados en *criterios* de verdad o validez) con los cuales pensar la moral iluminados por las certezas de la razón austera, por modelos alumbrados por la incertidumbre de la razón enfática como son los usos alternativos de los esquemas regla-caso o medio-fin. Los ciclos argumentales que impulsa la razón enfática contribuyen, así, a librarnos de las ambigüedades y la esterilidad de reglas, lemas y consignas abstractas como “hay que luchar contra el racismo” o “hay que luchar por la paz”. Al respecto dice Carlos Pereda:

Nadie, salvo un fanático, puede declarar que le resulta inmediatamente claro qué curso de acción hay que elegir para realizar aque-

llo a que se apela con esas máximas; al menos, nadie que esté dispuesto a respaldar con argumentos lo que afirma, podrá indicar que con respecto a esas máximas se trata simplemente de seguir el uso elemental del esquema regla-caso o medio-fin (p. 249).

Hasta aquí queremos dejar la exposición del aspecto del libro de Pereda que hemos querido destacar. Los diversos argumentos que en él se ofrecen para apoyar una noción enfática de racionalidad contra las certezas y la rigidez de la razón austera hacen, como dijimos, de este volumen un motivo de reflexión de enorme utilidad para quienes nos preocupamos por la construcción adecuada de proposiciones o teorías en el campo de las ciencias sociales. La problemática que introduce Pereda nos fuerza a reflexionar sobre aquéllo que podemos y que no podemos esperar de las elaboraciones teóricas en ciencias humanas. Para terminar, quisiera plantear algunas dudas que me han surgido, sin embargo, con la lectura.

La razón austera, además de estar pensada básicamente bajo el modelo deductivo, está identificada con algunos rasgos como la precisión, la generalidad y la certeza. Me parece, sin embargo, que, si he comprendido correctamente, el énfasis que Carlos pone en desacreditar la razón *cierta* de sí misma forma parte de un prejuicio contra la certeza, es decir, de un prejuicio que bascula hacia el lado contrario del prejuicio contra la duda del racionalismo. Me parece, sin embargo, que hay certezas que deben ser bienvenidas. Pereda se refiere a muchas de ellas cuando habla de situaciones no argumentables. Estas situaciones son no argumentables porque la decisión de actuar está basada en algún tipo de certeza. Lo que quiero decir no es, entonces, que Pereda excluya toda certeza del campo del saber. Está muy lejos de esto. A lo que apunto, más bien, es a que al no enfatizar la articulación entre certeza e incertidumbre, parece situar a la certeza con un signo siempre negativo. Me pregunto, y le pregunto a Pereda, si uno de los objetivos de la argumentación (en las situaciones argumentables) no es ampliar el "saco" de las certezas. Pienso, por ejemplo, en los derechos humanos. Las discusiones, polémicas, esfuerzos teóricos y argumentativos en torno de estos derechos me parece se rigen por el ideal de que *quede claro, quizá de una vez y para siempre, de manera precisa y cierta*, que, por ejemplo, *la práctica de la tortura debe quedar eliminada*. Es cierto que pueden presentarse casos de duda como, por ejemplo, si todo interrogatorio debe considerarse como una forma de tortura. Pero aun habiendo ésta y otras situaciones argumentables, el universo de acciones que la regla general aspira a bloquear en una primera instancia, es suficientemente definido como para que sea deseable que la regla se establezca de manera precisa y cierta. No es que se trate de volver a las antiguas certezas, pero sí de hacernos cargo de que ni dudas ni certe-

zas por sí mismas son panacea de corrección y justeza —ni de justicia—. Quizás pueda pensarse que, así como en la historia, también en las ideas hay tiempos cortos y largos vinculados a argumentación y certezas y que, tal vez, la cultura se juega en la lucha oscilante por engrosar cualquiera de estos dos campos.

Algo semejante puedo decir en relación con las generalidades de reglas o lemas. Carlos Pereda resta toda virtud a llamados como “hay que luchar contra el racismo” o “debemos oponernos a la discriminación de género”. Considera que estas frases son inútiles en sí mismas para orientar cursos de acción pues no se deduce de ellas ninguna regla particular para seguir en una situación específica (p. 55), y les atribuye solamente el valor de marcos de referencia para la producción de argumentos. En este caso considero que otra vez se corre el riesgo de doblar excesivamente el bastón. Ciertamente las reglas y máximas en tal nivel de abstracción no inducen acción concreta alguna; pero sí pueden inducir motivos e intenciones de acción, así como pueden ser útiles guías u orientadoras para grupos e individuos en relación con amplios espectros de posibilidades y posturas. Combinadas con instancias adecuadas de autoridad¹ que las formulen, tales máximas o invitaciones pueden tener la capacidad de incidir directamente en la estructura motivacional de los sujetos de la acción social y transformarse en mandato ético, en un compromiso para la acción.

¹ Usamos aquí “autoridad” en el sentido gadameriano que alude al reconocimiento de un saber en el otro.

Leibniz: el abogado de Dios

Martha Massa

G. Deleuze, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*.
Barcelona, Paidós, 1989

Defender la causa de Dios. Salvar el ideal teológico en el momento en que el mundo lo combate desde todas partes y no cesa de acumular pruebas en su contra. Contrarrestar la crisis psicótica que, en la cresta de su ola, niega todo principio y toda ley. Responder a la miseria del mundo manteniendo *algo más bien que nada*. Ésas son, desde la perspectiva deleuziana, las razones que tuvo Leibniz para reconstruir el mundo, para convertirlo en “*el mejor de los mundos posibles*”, mediante un sistema concebido en el más puro estilo barroco. Más que eso, mediante un sistema que *conceptualiza* el Barroco. Un sistema en el que proliferan los principios, en el que nada queda al Azar, y en el que se conjura el vacío mediante pliegues, repliegues y despliegues, en un esfuerzo inusitado por no devolver nada a la ausencia.

Con una cultura filosófica y artística comparable sólo con la dimensión de su talento, Deleuze da por supuesto que sus lectoras y lectores reconocen en el arte barroco esa intención de conciliar el impulso hacia lo ilimitado, que despertaba la concepción del mundo infinito basada en el descubrimiento de Copérnico, con la fe renovada, exacerbada, que trajeron consigo la Reforma y la Contrarreforma. Supone también que los lectores reconocen que Leibniz compartía plenamente esa intención. Que la física matemática que él mismo revoluciona, es sólo un instrumento para establecer una ley de la continuidad que permita a lo sensible y a lo inteligible formar parte de un solo mundo, en el que Dios recupera la condición espiritual que el spinozismo le negaba.

Son estos supuestos los que le dan plena plausibilidad a esta versión, inexplicablemente insospechada, de un barroco leibniziano, que Deleuze recrea prodigiosamente en el libro que aquí, más que comentar, *recomendamos*. En él, el sistema leibniziano se comprende por analogía con la arquitectura, la escultura, la pintura, la danza y la música barrocas. Se trata de un

sistema que, cuando la razón clásica se desintegra a causa de las divergencias, imposibilidades, desacuerdos y disonancias, aparece como la última tentativa de reconstruir esa razón, distribuyendo las divergencias en otros mundos posibles, convirtiendo los imposibles en fronteras entre los mundos, resolviendo los desacuerdos en acordes, conciliando la continuidad de la extensión con la individualidad más plena y condensada.

A su vez, el arte barroco encuentra su concepto en el pliegue leibniziano: pliegue que va hasta el infinito. Pliegue que atraviesa las materias —mármol, granito, lienzo— para proyectar formas asignables —cuerpos, rocas, nubes, aguas—, que ya no se explican por las materias que los constituyen, sino por la presencia espiritual que los ilumina, y por la armonía que los inserta en un teatro universal, donde las esculturas son los verdaderos personajes, la ciudad es un decorado, y los espectadores son ellos mismos imágenes pintadas o esculturas.

Pero hay algo más allá de esta recreación —o creación— del barroquismo de Leibniz. Con su peculiar estilo de entretener su propio pensamiento con las obras filosóficas y artísticas que le entusiasman, Deleuze hace del pliegue infinito, del pliegue leibniziano, un concepto operativo que, por romper cualquier restricción genérica o temporal que se imponga al Barroco, no sólo se vuelve un concepto capaz de aplicarse por igual a músicos, poetas, arquitectos, pintores, escritores o filósofos, sino que permite descubrir, en la filosofía y en las artes, un neobarroco que despliega imposibilidades, divergencias y diferencias en el mismo mundo, que emancipa la disonancia y los acordes no resueltos.

Para el surgimiento de ese neobarroco o ese neoleibnizianismo, dice Deleuze, ha hecho falta que la razón kantiana muera por neurosis, y que ceda el paso a un pensar sin principios que, en ausencia de Dios y del hombre, afirma el Azar y la Nada más bien que algo.

Tal es el neobarroco deleuziano.

Una fundamentación escéptica del universalismo

Elisabetta Di Castro

Enrique Serrano Gómez, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona, Anthropos/UAM-I, Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico 83, 1994, 302 pp.

La legitimidad del poder político es uno de los problemas principales que recorre la historia del pensamiento de occidente. Desde la filosofía clásica, junto a la teoría del poder y de sus formas irrumpe el tema de su justificación. Cuestión que planteó de manera ejemplar San Agustín al preguntarse por la diferencia entre un reino y una banda de ladrones.

Originalmente, la legitimidad remite a un orden establecido cuyos valores y normas se fundamentan en un principio de justicia que trasciende la arbitrariedad de los hombres. A lo largo de la historia, este principio ha sido interpretado de diversas maneras: como un principio divino, natural, histórico o racional. Interpretaciones a las que les corresponde no solo una visión teórica sino también una organización, funciones y límites del poder político.

Esta larga historia tiene un punto culminante: Max Weber, considerado por algunos como *el último de los clásicos*. En su obra, Weber critica el principio normativo de las concepciones tradicionales sin llegar a sostener una supuesta *neutralidad valorativa*. Por el contrario, es un autor que reconoce el conflicto permanente de valores y, frente a ellos, la necesidad de tomar una posición.

Aquí se encuentra el punto de partida de *Legitimación y racionalización*. En la primera parte, Enrique Serrano reconstruye la teoría weberiana enfatizando que su rechazo al *fundamentalismo* no conlleva la defensa de una postura *relativista*; en realidad, se distancia claramente de ella. Si bien los juicios sobre la legitimidad ya no son susceptibles de ser *verdaderos*, esto no implica que no puedan fundamentarse: remiten a una creencia o consenso que es condición de las propias relaciones sociales. En el Estado moderno, por ejemplo, la legalidad puede ser la base de la legitimidad sólo si

el orden jurídico ya es reconocido como válido y es utilizado para coordinar las acciones de los miembros de la sociedad. Explicación en la que se hace patente la necesidad de determinar, a su vez, los fundamentos que posibilitan dicho consenso.

La tesis-guía del trabajo de Serrano es enunciada en los siguiente términos: “el problema de la legitimidad requiere de una revisión crítica de la noción de fundamentación racional [...]” (p. 8). Por ello, después de reconstruir la propuesta de Weber, en donde el criterio normativo queda sólo esbozado, en la segunda y última parte de *Legitimación y racionalización*, el autor analiza el desarrollo de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Esta reconstrucción, de manera interesante y sugerente, conduce a postular la necesidad de recuperar la teoría weberiana de la dominación.

Entre los múltiples aspectos que aborda Serrano, nos interesa en especial uno de sus conceptos-clave: el concepto de razón. Problema que, como veremos, remite a lo que el autor denomina *la fundamentación escéptica del universalismo*.

A lo largo del texto, Serrano insiste en que la crítica de Weber a la concepción tradicional de razón no lo lleva a sostener una postura *irracionalista o relativista*. De hecho, plantea el autor, la actualidad de la obra weberiana, donde confluyen Kant y Nietzsche,

se encuentra en esa tensión teórica que nos lleva a reconocer, por un lado, la falta de una fundamentación trascendente de los valores y, con ello, el pluralismo; pero, por el otro lado, también la necesidad de establecer un principio universal como sostén de la crítica racional (p. 100).

Para Weber, el conflicto de valores es insuperable. No hay un principio divino, natural o histórico que los fundamente y que permita reconciliarlos o establecer una jerarquización única entre ellos. Frente al conflicto de valores hay que tomar una posición, posición que ya no puede sostenerse recurriendo a una supuesta *verdad o principio válido para todos*.

La crítica weberiana se enfrenta al *mito de la razón*, donde ésta representa un orden universal y necesario del cual se puede deducir un contenido que todos los hombres reconozcan como válido. Así, lejos del irracionalismo, esta crítica pretende demostrar que la razón es una entidad histórica que va adquiriendo una pluralidad de contenidos de acuerdo a los diversos contextos socio-culturales (por ello Weber se refiere más al proceso de *racionalización* que a la *razón*).

La tesis de la historicidad de la razón conlleva, desde luego, importantes consecuencias en distintos ámbitos teóricos y prácticos. Pero, en virtud de

que los contenidos cambian, la noción de consenso se presenta como el único criterio que podría sustentar una crítica racional a las diversas creencias. En el caso de la legalidad, por ejemplo, su legitimidad remite a un consenso que, gracias a los derechos fundamentales —entre ellos, en especial el de la libertad de expresión y asociación—, puede presentarse al mismo tiempo como el fundamento del orden.

Si bien los valores inherentes a estos derechos no tienen un fundamento trascendente (son producto del desarrollo histórico), no por ello dejan de ser susceptibles de una justificación racional. En efecto, las sociedades modernas se caracterizan por asumir el conflicto de valores y discutir sobre ellos. En este sentido, destaca Serrano, más allá de una simple posición relativista, el politeísmo de los valores propicia el proceso de racionalización en el que se diferencian no sólo el discurso *empírico* del *normativo* sino también, en este último, los *valores culturales* de los *imperativos éticos*.

Con ello, por una parte, se plantea que la justificación de los enunciados del discurso empírico, es decir, la *verdad* como adecuación a un *estado de cosas*, ya no puede trasladarse a los enunciados del discurso normativo. En éstos deja de haber una verdad en tanto que adecuación a un orden divino, natural o histórico, como era en las concepciones tradicionales. Ahora, la justificación de los enunciados normativos descansa en el consenso e irrumpe el problema de establecer si éste, a su vez, puede ser justificado racionalmente o no.

A diferencia del iusnaturalismo que considera que las normas del consenso obedecen a una naturaleza, para Weber sólo la *falta de una fundamentación última* puede aspirar a un consenso universal. Por lo que, concluye Serrano:

Si se asume de manera consecuente la falta de una fundamentación última o de una certeza absoluta, lejos de caer en el relativismo, se debe aceptar la necesidad de mantener permanentemente nuestras creencias abiertas a la crítica y, por tanto, la validez universal de las condiciones que permiten ejercer esa crítica constante. Es a esto a lo que he denominado “fundamentación escéptica del universalismo”, la cual representa una condición necesaria de la concepción “posttradicional” o “posmetafísica” del mundo. La igualdad, surgida ante la falta de certezas, permite compaginar la pluralidad y la universalidad. (p. 281)

Así, la crítica racional de la razón no sólo conduce a la diferenciación entre discurso empírico y normativo, sino también a la distinción entre los *valores culturales*, que corresponden a las visiones particulares del mundo

que cada individuo o grupo asume como válidas, y los *imperativos éticos*, que trascienden los contextos particulares al determinar las condiciones de la coexistencia de la pluralidad de posiciones valorativas.

Para Serrano, el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas permite desarrollar y precisar el criterio normativo de la propuesta weberiana. Aquí, lo relevante es el *entendimiento* entre dos o más sujetos para coordinar sus acciones; esto presupone tanto ciertas pretensiones de validez en el acto de habla (*verdad, rectitud o corrección moral y veracidad*) como ciertos patrones de interpretación comunes a los sujetos (*mundo de la vida*). En caso de disenso, las pretensiones de validez son cuestionadas y, con el fin de fundamentarlas, los sujetos pueden recurrir al discurso. Con él se interrumpe la acción cotidiana para asumir críticamente las pretensiones de validez y, a través de la fuerza del mejor argumento, restablecer el entendimiento.

Si bien la coordinación de acciones comprende dos aspectos (el comunicativo por el que se logra un acuerdo y el teleológico por el que se ejecuta un plan de acción acordado), entre las aportaciones de la propuesta habermasiana está el dejar atrás la concepción de una racionalidad centrada en el sujeto: la razón comunicativa presupone al menos dos sujetos que, dentro de una tradición cultural tratan de coordinar sus acciones a través de un entendimiento. Aquí lo importante, señala Serrano, es que “la razón ya no se entiende como un atributo de la conciencia del individuo, sino como procedimientos y principios sociales, con una historia, que se manifiestan en el proceso de coordinación de las acciones individuales” (p. 253).

Con ello, sin embargo, no se pretende reducir la sociedad a un sistema de relaciones coordinadas comunicativamente ni postular tampoco la utopía de una *comunidad ideal de diálogo*. Lejos de plantearse su posible realización futura, el discurso *libre de dominación* es sólo un criterio racional para juzgar los *consensos reales*; la *situación ideal de habla* en lugar de anticipar una forma de vida se presenta sólo como un criterio normativo. De hecho, con la racionalidad comunicativa, que tiene un carácter eminentemente procedimental, no se podría proponer el ideal de una forma de vida plenamente racional. Más bien, continuando con la crítica weberiana a los iusnaturalistas, en la obra de Habermas podemos ver el intento por llevar hasta sus últimas consecuencias la sustitución de las *razones últimas* por las *condiciones formales* de un consenso racional.

En la reconstrucción de la propuesta habermasiana, Serrano destaca el abismo que surge entre los ámbitos de la reproducción material y el de la reproducción cultural-comunicativa de la sociedad, entre el sistema y el mundo de la vida, en fin, entre el principio de la reproducción capitalista y los valores democráticos. Dualismo que, enfatiza el autor, en un plano empírico

puede llevar a la simple *satanización* de la racionalidad sistémica. Ante ello, y con el fin de desarrollar el potencial crítico de la teoría de la acción comunicativa, propone recuperar la teoría de la dominación de Weber. A partir de la organización y ejercicio del poder se puede establecer una mediación entre sistema y mundo de vida que permita superar el dualismo.

Entre las ventajas que el propio Serrano ve en su propuesta podemos mencionar en especial dos: que el problema de la validez no se reduzca al del poder, y que la subordinación del mundo de la vida a los imperativos del sistema se vincule con las contradicciones internas al propio sistema. De esta manera, se podría sostener que “la coordinación comunicativa basada en pretensiones de validez requiere, para realizarse, una simetría o control de la asimetría en las relaciones del poder”, por un lado, y, por otro, que la subordinación a los imperativos del sistema es “resultado del predominio de una forma de organización y ejercicio del poder (poder por constelación de intereses) que intenta evitar o eludir la formación de un consenso político y la referencia a un nivel normativo” (p. 276).

Para finalizar esta breve presentación, destaquemos que tanto en el *desencanto del mundo* (con la pérdida de todo principio fundante del orden) como en la *lingüístización de lo sacro* (con la integración social basada en acciones orientadas al entendimiento) se presupone un proceso de aprendizaje en donde los individuos asumirían una actitud crítica encaminada a la pluralidad y a la conformación de consensos sociales. En este sentido, si bien la fundamentación puede ser escéptica, al mismo tiempo es bastante optimista. Pero, los autores rigurosamente reconstruidos por Serrano, también advierten sobre un lado oscuro al que no tiene acceso la voluntad ni el consenso de los individuos: las jaulas de hierro y la dependencia a mecanismos de integración sistémica.

Frente a la propuesta de *Legitimación y racionalización*, no olvidemos que el recurso a la racionalidad y a la razón no siempre ha suscitado unanimidad, e incluso, como señala James March, eventualmente ha desembocado en una verdadera fe. Esto puede resultar especialmente importante cuando se trata de distinguir entre una banda de ladrones y un reino. En la razón, sobre todo en la razón como fe, está siempre latente el riesgo de excluir al otro, unificar y jerarquizar. Ciertamente, en tales condiciones, la pregunta por la legitimidad del poder se vuelve más compleja y, si hemos de recurrir a la razón, ésta deberá ser una razón con fisuras, porosa, que deje definitivamente atrás las pretensiones de universalidad y necesidad.

En este sentido, la tesis más atractiva de Serrano, la de una racionalidad *intersubjetiva y situada*, que desabsolucite la argumentación y no pretenda eliminar los conflictos de valores, puede abrir una importante línea de discusión y, sobre todo, de investigación. Efectivamente, se necesita mantener

abierta la vía de la política como foro público y buscar alguna forma de *domesticarla*. Sin embargo, no por ello se desvanece el desafío weberiano: “quien se mete en política [...] ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal [...]”

El barroco: una forma de ser

Adolfo Castañón

Bolívar Echeverría, (comp.) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, Ediciones El Equilibrista / Coordinación de Humanidades de la UNAM, 1994, 393 pp.

Barroco es una palabra cabalística y como de ensalmo y encantamiento, de ésas que los niños y magos ponen en fórmulas secretas. Designa en principio una deformidad en una perla, también un silogismo (baroco) y una deformidad (berrueco). A partir del siglo XVII se asimila al vocabulario de la crítica y de la historia del arte, primero en forma restrictiva y despectiva y luego descriptiva, especializada, pero la realidad estilística a que alude se remonta por lo menos a la época de la primera romana que acusa la influencia recargada y extravagante de los llamados escritores asiáticos, como recuerda Hugo Friedrich en su ensayo sobre Estacio y el manierismo literario. Más acá, en la infancia liberal y cardenista nos enseñaron que barroco era sinónimo de torcido y enrevesado, aun de jesuítico y conservador. El barroco se asocia a las curvas y a las hipérbolas y su línea de construcción parabólica es sospechosa ante las líneas ascendentes del progreso. Sinuoso, ahuecado, esférico, reiterativo, reflexivo, de obstinado rigor. Germen de perplejidad porque en él anida o la plenitud o la decadencia, prolífico, exuberante, apela por definición a los sentidos y por definición los niega. Tiene siempre algo de oriental y sería más persa que egipcio, más refinado que bárbaro, inquieto, culterano, conceptuoso, racional y a la vez ingenioso. El ingenio es de hecho un elemento clave en el campo semántico del barroco y un ingrediente indispensable también de la cultura crítica moderna, según hace ver José Antonio Marina en su brillante *Elogio y refutación del ingenio*. El barroco —repiten los que dicen saber— es arte de decadencia, de opulencia y soponcio, y figuraría en la tabla periódica del espíritu el espejismo de una penúltima primavera previa a la muerte o el preludio de una primavera morbosa y desenfrenada. El momento en el cual los rigores del funcionalismo ceden espontáneamente a un apetito de las formas. Pero en el árbol de Navidad del Barroco encontramos suspendidas la contrarreforma y los sonetos, la poesía metafísica inglesa (inspirada directa-

mente en el sermón hispánico y portugués, según hace ver José Ángel Valente), la poesía desengañada y fría de un Quevedo, pero también la letrilla mordaz y salaz de Góngora y sus imitadores como el brasileño Gregorio de Matos, la pintura flamenca y los artistas del claroscuro, la máquina de guerra jesuita y las formas musicales complejas que preludian la edad clásica, las cuerdas y los claustros, el hedonismo y el masoquismo, la monarquía autoritaria y la semilla de los imperios de papel que hoy llamamos burocracia.

Si en Europa el barroco es síntoma estilístico de gerontocracias aletargadas y morganáticas, indicio de príncipe hechizado o de poder absoluto, indicio de corrupción y carcinoma derrochador, en América lo barroco se superpone al aluvión medieval europeo y a la heterogeneidad cultural de los sometidos aborígenes e importados y auspicia una prórroga del Renacimiento allá malogrado. Y mientras los barrocos español, italiano y portugués convocan las más de las veces imágenes delirantes, emblemáticas de la tensión, el éxtasis y el suplicio, en el Orbe indiano —para decirlo con Brading— aquellas mismas imágenes cobran promesa y resplandor hospitalarios y de arte de la Contrarreforma pasa a disimularse como expresara José Lezama Lima en arte de la contraconquista haciendo de América el laboratorio de una modernidad perversa, como sugieren Echeverría, Kunitzky y Sousa Santos en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. Por eso a las resonancias declinantes de la convulsión y la esterilidad, de la artificiosa maquinaria verbal achacada por Borges a Gracián habrá que ir contraponiendo otras tributarias también de otras culturas, las del barroco americano, esa subcultura perdurable y triunfante, devoradora, *ethos* abierto cuyo desarrollo y fisonomía sugieren aquellas suntuosas selvas de mármol teatralmente decoradas a la americana que aún se pueden ver hoy en los templos jesuitas de las ciudades flamencas —Gante, Amberes, Malines— y que son como el símbolo vivo de la influencia que sobre esos amaneramientos originalmente europeos ejerce el paisaje, ese espacio gnóstico americano, para insistir con voces de Lezama. Europeos y no occidentales, América está al occidente de Europa, pues el calambre barroco —ya desde Roma— venía de Oriente.

En *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* —libro que cosecha un simposio, libro saludable que es como un curso intensivo de verano para el aprendiz o una vacación reminiscente y amena, polémica para el especialista, libro ideal para el viajero inmóvil— aprenderemos como en una tanda académica que en la cultura barroca el americano encuentra por primera vez orden civil, figura ritual, letra para su música sinuosa y cifra artística para sus injertos y sus híbridos, encuentra nombre y templo, cocina y verso, música y política. Ya su Majestad el barroco, el primer americano, nos había sido expuesto por José Lezama Lima quien en 1957 prosiguió y bifurcó las líneas genealógicas, las etopeyas culturales que han marcado el pensamiento de

lengua española de este y aquel lado del mar Atlántico, desde la España invertebrada de Ortega y Gasset (que hoy nos parece algo mimética) hasta el *Laberinto de la Soledad* de Paz y *La radiografía de la pampa* de Martínez Estrada (y unos años después que Lezama el portugués Eduardo Lourenço en *Laberinto de saudade* tocaría cuerdas afines al interrogar el orden barroco como cifra de la historia sin historia del Portugal moderno), el barroco es: piedra miliar en la historia de la cultura americana en la medida en que la Colonia —nuestra infancia y Edad Media— se plantea como edad de formación.

Hace dos años, se reunieron en la UNAM un grupo de dieciocho especialistas de diversos países en diversos campos del conocimiento con el objeto de estudiar y discutir tres temas convergentes en el título *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, libro compilado por el filósofo ecuatoriano radicado en México, Bolívar Echeverría. Filosofía de la cultura practicada desde varias perspectivas —la historia, la sociología, la crítica literaria, la filosofía, la historia del arte, la historia de las mentalidades, la historia de la música, el examen de la cultura—, y desde varias perspectivas, asedio a la evasiva cuestión, a la amplia pregunta sobre las formas del ser americano. La novedad de este libro escrito a varias voces acordadas y afinadas en torno a un conjunto de motivos culturales estriba menos en el descubrimiento de un continente cultural —el barroco y el *ethos*— que en la sugerente espiral de un acoso simultáneo auspiciado en buena parte por el invisible trabajo colectivo de un seminario sobre el tema que desde hace años dirige Bolívar Echeverría en la Universidad restituyendo de paso a la vida académica su sentido de convivencia intelectual formalmente orientada hacia la configuración de un saber comunitario o de la comunidad. El libro abre con un excursus filosófico debido al propio Echeverría en el cual éste nos previene que el interés por la categoría acuñada como “barroca” por la historia de la cultura nace menos de una pasión arqueológica que de la certeza de encontrar cifrada en ella, al menos en parte, la crisis de la modernidad que lo es también de la civilización. En efecto, el barroco como talismán hermenéutico había sido trabajado en nuestro Nuevo Mundo ya desde 1957 por Lezama en *La expresión americana*. El *ethos* barroco —la voz es ya suya— nos anuncia que en la substancia cultural americana hay un sutil movimiento de absorción y contraconquista, un trabajo gnóstico del espacio que reconciliaría naturaleza y cultura en la entidad del paisaje o naturaleza renacida en forma. Desde otra perspectiva, Bolívar Echeverría accede a planteamientos convergentes que serán, junto con los del filósofo alemán invitado Horst Kurnitzky, por así decir, el marco teórico, la maría luisa conceptual del simposio. Nos advierte Echeverría: “Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo [...]” un *ethos* realista —de identificación positiva y militante con los procesos de reproducción

capitalista; 2) un *ethos* romántico que naturaliza el orden capitalista transfiriéndolo en su contrario; 3) un *ethos* clásico que vive “la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente”. Y por fin, un *ethos* barroco:

La cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos* que quisiéramos llamar barroco. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas, informal o furtivamente como cualidades de “segundo grado”

El *ethos* barroco no borra como el realista las contradicciones, tampoco las niega como el romántico, las sabe inevitables como el clásico, pero no las acepta y “pretende convertir en ‘bueno’ al ‘lado malo’, por el que, según Hegel, avanza la Historia”. Cada uno de esos *ethos* ha tenido su época, su mejor y más influyente momento en la vida del capitalismo. La crisis de la modernidad que sería una crisis de civilización autoriza a esbozar afinidades y simetrías entre las paradojas y aporías del modo de ser epilógico de la modernidad y el orden de tensas síntesis y contrastes que dramatiza y pone en escena lo barroco.

Simetrías y afinidades que hacen crisis y resultan tanto más reveladoras en un continente como el americano, marcado por el hierro —espada o cruz— de la cruzada ultramarina llamada conquista, modelado por los troqueles de la contrarreforma y aquella singular, agresiva modernidad inventada por Loyola y los jesuitas y que representa —dice Bolívar Echeverría—

[...] el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe —planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital—, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable.

Esas coordenadas —añadidas al hecho incontestable de la heterogeneidad cultural americana derivada de un cosmopolitismo *sui generis* y de lo que Luis Weckman ha llamado “la herencia medieval de México”— darían al *ethos* barroco americano una inédita actualidad crítica pues para evocar al escritor

chicano Richard Rodríguez ¿cómo no va a ser actual la historia de Tijuana a la hora de la tijuанизación del mundo?

Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco incluye 18 textos repartidos en cuatro capítulos: los conceptuales (el primero y el cuarto) y dos históricos (el segundo y el tercero). En otra época se hubiese hablado del libro como una aportación de la historia de la cultura al asunto de la identidad cultural desde varias perspectivas. Hoy acaso diríamos que está en juego la lectura crítica de un código (el múltiple barroco) en función de otro en proceso de constitución (el de los llamados estudios culturales). De los tres conceptos del título acaso el más débilmente trabajado en términos de investigación concreta y no del planteamiento teórico sea el que concierne a la modernidad, pues los ensayos de Echeverría, Rubert de Ventós, Kunitzky son filosóficos y los de Monsiváis y Rincón parecen más bien enumerativos por lo cual sólo el de Boaventura de Sousa Santos suscita el interés con una discusión a la vez informada e interpretativa. Precisamente, de Sousa Santos llamará la atención sobre el carácter plural del *ethos*, los dos *ethos* barrocos: uno —expuesto paradigmáticamente por la contribución de García de León—

[...] transgresivo, festivo, profano (si no es que sacrílego), anárquico, heterogéneo, mestizado, onírico, popular, de portugueses africanizados, de prostitutas haciendo de esposas y viceversa (o sea el mundo al revés), globalizado pero con un centro débil. Por el otro lado, tenemos el barroco a la Jorge Alberto Manrique: virreinal, jerárquico, aristocrático, protocolario, cada pieza en su lugar, comunitario pero legitimador del poder que no es comunitario, menos excéntrico que céntrico, desengañado del saber racional pero no desengañado del poder. Uno y otro son retóricos, igual que la posmodernidad lo es.

Sousa de Santos nos advierte con tino en el sentido de que el que *ethos* barroco es menos una substancia que una tarea, no lugar sino método, no topos sino tropos. Y esa tarea de investigación trabaja una línea —la de la frontera, la de la forma cultural y la frontera como forma de vida, lo cual lo lleva a plantear afinidades sugerentes entre barroco y *far west* que nos son tanto más sugerentes cuanto más conscientes somos de que *el país en que vivimos* —México— *no tiene una frontera con el país del Norte, sino que es todo él frontera*, espacio de traducción e inestable socialización entre el Norte y el Sur. En términos geográficos, el libro que nos ocupa trabaja principalmente tres focos, tres fronteras: la mexicana, la andina y la brasileña. En términos temáticos, trabaja con mayor tenacidad los fenómenos relacionados con la religiosidad (Serur, Alba Pastor, Espinosa Fernández y Vilaltella),

la literatura (Pereda, Celorio y Schumm) y los diversos procesos y modalidades del mestizaje (Schumm, Alberro, García de León), la historia del arte y la pintura (del Conde y Vilaltella). El libro contiene un dispositivo autocrítico que encarna Jorge Alberto Manrique “Conversando acerca de unas conversaciones” y donde poniendo los puntos sobre las jotas, es decir lanzando cautelas para prevenir el abuso del concepto barroco. Hay también que llamar la atención sobre el hecho de que la solvencia filosófica y teórica de la convocatoria no se vio respaldada por una respuesta igualmente generosa, sobre todo por parte de los hombres y mujeres de letras (Monsiváis, Celorio, Glantz, Pereda) a la hora de establecer la genealogía e historiografía del concepto barroco en la crítica hispanoamericana. Por esta razón, el estudioso echará de menos un examen de la cadena crítica que va de Eugenio D’Ors, Francisco de la Maza, Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Mariano Picón Salas a José Lezama Lima, Octavio Paz y Severo Sarduy. Para satisfacer este apetito dentro del libro, el lector tendrá que conformarse con la intervención de Gonzalo Celorio sobre “Barroco y crítica en la literatura hispanoamericana” donde salta la liebre polémica con Octavio Paz y se demuestra, en concordancia tácita con Elías Trabulse, que sí tuvimos ilustración a diferencia de lo que sostiene Paz, que el barroco y el eclecticismo jesuítico fueron nuestra ilustración. O bien tendrá que leer entre líneas a Monsiváis quien se pregunta hasta qué punto puede ser difundida y socializable la experiencia y la obra de Carpentier, Lezama y Sarduy. En ambos casos, quedará insatisfecho. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* es un libro que contribuye a enriquecer como quería Lezama Lima¹ la tradición de las ausencias posibles en la cultura americana. Como dice la brasileña Janice Teodoro en su libro *América barroca*:

[...] en nuestro continente se da un proceso de opresiva estetización de la vida social y la apariencia triunfa sobre los significados políticos. Aquí —dice— la estetización de las formas muchas veces dejó de lado toda reflexión producida por la sociedad europea en los siglos XVIII, XIX y XX. El barroco sobrevive, renace, disimula como si quisiese salvarse, bloqueando el ingreso de América Latina en la modernidad.

Pero ese bloqueo es ya una de las figuras de la modernidad o mejor de la posmodernidad. El neobarroco nos recuerda que como quería el rey-filósofo Aurelio, los vicios y enfermedades humanas son efímeros pero cíclicos; cíclicos pero efímeros.

¹ José Lezama Lima, *La expresión americana*, Edición de Irlomar Chiampi, México, FCE, 1993.

Wenceslao Roces, maestro (Palabras pronunciadas en el acto celebrado en su memoria)

Federico Álvarez

Con esa virtud maravillosa del lenguaje, casi increíble –y que, sin embargo, experimentamos todos los días–, decimos ahora “doctor Roces”, “Roces”, “Wences”, y, de repente, está aquí vivo entre nosotros. Si no está visible es porque aún no ha llegado. Ya llegará. Tal vez esté afuera. ¿Qué le habrá pasado? Es el tráfico. La lluvia. Tal vez esté cobrando...

El pequeño esfuerzo de imaginarlo es hoy todavía menor porque los organizadores del acto han editado un cartel con una fotografía de su rostro. Quien no lo conoció dirá: ¡Dios, mío! ¿Y quién es ese hombre malhumorado? Ceño fruncido, labios apretados, mirada directa, penetrante, inquisitiva.

Esa fotografía es ya una primera gran lección.

Cuando se la hicieron tal vez alguien le pidió: “Una sonrisa, maestro”. “¿Una sonrisa? ¡Ni hablar!”; debió decir para sus adentros. Tanto político con la risa de oreja a oreja, tanto intelectual sonriente en todos los periódicos... ¿De qué se reirán? Y él frunció el ceño, como ustedes lo han visto en todas las paredes de la Facultad, y pensó: “No me gusta este mundo”.

Fruncía el ceño, en efecto, con frecuencia, y los labios: primero, ya lo he dicho, porque no le gustaba el mundo (aunque sí, y mucho, la gente), y segundo, porque, como Antonio Machado, estaba también en “guerra con las entrañas”, en guerra consigo mismo, siempre insatisfecho, siempre calladamente torturado por proyectos no cumplidos.

Era, desde hacía muchos años, el mejor amigo de mi padre. Y, por lo tanto, mi maestro siempre a mano. Su lección era siempre la misma: honestidad, sinceridad –que algunos confundían con agresión–, rigor intelectual, firmeza de alma, temple, valentía. Una cierta jovialidad optimista, que al final de sus años se fue haciendo cada vez más rara, hasta desaparecer en una angustiosa taciturnidad (que era también la de mi padre) y que a todos nos dolía. En otros tiempos, sin embargo, le había oído yo más de una vez, en mi

casa —en la de mis padres—, en reuniones de amigos, cantar canciones asturianas con los ademanes del caso.

Su baja estatura daba a sus movimientos un donaire singular, imborrable, simpático. Se acercaba a uno con la sonrisa sincera y abierta en la boca. Yo lo he visto siempre —a pesar de la mucha confianza— con profunda y gozosa admiración. Conociéndole, era imposible no quererle. Y en los momentos difíciles de la confidencia, tenía una elegancia y un pudor infinitos.

Pero, cuando encontraba el concepto adecuado era terminante, perentorio. Lo mismo, en clase, que en una conferencia, que en una reunión política. Era hombre firme, pero su firmeza era sólo suya, una firmeza peculiar, como consustancial consigo mismo, sustentada en una fe irrenunciable en la capacidad de la razón, de la reflexión, del pensamiento.

Cuando le enseñé mis primeros escritos “serios” (que escribí a petición suya, casi enseguida de conocerle —y ya en esto hay un cuidado con el que siempre estoy en deuda) me definió en cuatro palabras: “Lo malo en ti es la dispersión”. ¡Qué razón tenía! Desde entonces lo sé. Desde entonces ha sido —la de la dispersión—, una de las peleas —siempre perdida— conmigo mismo.

Una vez sentí dolorosamente que (como parte de un reducido cuerpo colegiado) había sido públicamente injusto conmigo. Y choqué amargamente con él (la política da a la juventud estas petulancias). De los cinco miembros de aquel grupo colegiado, sólo él, pocos días después, en el cruce de un encuentro casual, se me acercó con los brazos abiertos. Y yo era nada, nadie, un mocoso... Era, pues, fácil quererle. Desde mi menor edad, al menos, le quise siempre. Un cuarto de siglo me separaba de él, mas, ¡qué manera de dar confianza, seguridad, respaldo!

Tenía esa inteligencia nerviosa, inquieta, que busca siempre claridad, precisión, exactitud, y que frustra tantas posibilidades de investigación y de trabajo. Esa tremenda exigencia consigo mismo fue tal vez su peor enemigo. Había que conocerlo con cierta cotidianeidad para percatarse de su enorme talento. Lo que nos dejó escrito es nada en comparación con su capacidad, su penetración, su brillantez. Su obra de traductor, tan importante (¿por qué no hablar de una verdadera segunda “escuela de traductores” que, desde México, desde el Fondo de Cultura Económica, irradió, durante dos décadas de oro, a todo el ámbito de la lengua española —salvo a España, claro, donde estaba proscrita—, lo mejor de la cultura universal contemporánea, antes que en muchos otros países de tradición más cultivada?), su tarea de traductor, repito, y su persistente actividad política antifranquista, le privaron del tiempo y de la serenidad necesarios para una obra que en otras condiciones nos hubiera dejado venturosamente. Pero también pesó en su contra aquella autoexigencia exagerada en la que se mezclaban de manera paradójica una noble presunción y una increíble modestia. Wenceslao Roces, tan supuestamente

adusto y duro, era de una sencillez y de una llaneza que en nadie he conocido igual. Los valores públicos, la nombradía y la fama le tenían sin cuidado.

Bien lo demostró cuando —en los años eufóricos de la transición democrática española— fue el primer senador comunista electo en las primeras elecciones democráticas españolas. Lo recuerdo muy bien porque yo entonces estaba allí, y porque fui a verle, el día de su llegada a España, al pequeño hotelito de la Castellana donde se hospedó por un breve tiempo (¿Hotel Amaya?). Estaba muy contento, claro. Todos lo estábamos. Después de haberle escuchado en tantos mítines antifranquistas, en México, le escuché con la fruición que podréis comprender, durante la campaña electoral, en un mitin madrileño inolvidable en un campo de fútbol rodeado de banderas rojas. Pronunció un discurso hermoso, emocionado. Recuerdo muy bien su voz aguda y clara en el silencio de aquella multitud, su brazo izquierdo que subía y bajaba al compás de sus frases certeras. Muy pocos le conocíamos. “Viene de México”, oí que alguien explicaba en un susurro. Sentí entonces yo, de manera extraña, y sintió él también —lo sé porque luego me lo dijo—, que había allí, en aquel nuevo tiempo español, algo que ya no podía atarse.

Había visto yo muchas veces a Roces en conflictos políticos, con otros, y consigo mismo. Pero aquellos días de la transición la cosa era muy diferente. ¡Wenceslao Roces, senador del Reino! Era imposible...

Nunca vi a Roces más desconcertado. ¿Qué pasaba? Ganó por muy amplio margen —como suele decirse— las elecciones y ocupó un sillón senatorial. Nos vimos varias veces. No estaba contento. En modo alguno. ¿Comparaba —como Max Aub, como Jorge Guillén, como Francisco Giner de los Ríos, como Francisco Giral, como Nicol, como Sánchez Vázquez— aquella España democrática y monárquica con la España republicana de la Guerra civil? ¿La comparaba con la España que el exilio esperó durante casi cuarenta años? La España del 78 no era ya la de Roces. ¿Habíamos ganado? El exilio, desde luego, no. Y Roces regresó a México, a su Universidad, a su Universidad, a su Facultad: la nuestra.

¿Por qué hago esta larga referencia de su vuelta a España y de su breve etapa senatorial? Porque hay en ella —como todos ustedes saben— el testimonio de una experiencia política muy dramática y muy significativa, y una última lección ejemplar. Conste que yo traté de disuadirle de que volviera entonces a México, y me opuse, cada vez más tibiamente, a que abandonara su puesto en el Senado. No por razones políticas o de partido, sino por razones de admiración y de afecto: porque me ilusionaba ver a Roces cumplir su labor española con el denuedo y la consistencia que eran, también, prendas excepcionales de su personalidad. Pero debo confesar que era difícil argumentar frente a su semblante desconcertado y triste. Y acabé apoyándolo, respaldando en nuestras conversaciones su decisión. En realidad, él lo

necesitaba. Necesitaba que alguien le dijera: "Sí, volvamos a México". Porque, cuatro años después era yo el que seguía su camino de regreso a nuestra Universidad.

La experiencia dramática de que acabo de hablar estaba clara: los exiliados que habían combatido en la Guerra civil no encontraban ya, ni encontrarían nunca, la España soñada. Habían sido derrotados dos veces. Y, en España, olvidados casi completamente.

La lección era menos dramática pero acaso más intensa: no podíamos dejar de ser —en pleno conflicto— españoles, pero éramos ya también mexicanos. Mejor dicho, comprendíamos por fin que éramos americanos, de acá de esta lado. Cobramos conciencia de ello. María del Carmen Millán me dijo una vez —en el año 65—, con aquella comprensiva simpatía que no olvido: "Está bien; váyase, pues, a España, Federico, y vuelva pronto, curado por fin de ese sarampión peninsular". No era un sarampión, claro. Pero hubo que vivir el regreso a España, para acabar de matar interiormente al exilio, ya muerto a manos de la transición. Para desexiliarnos, como ha dicho Mario Benedetti. Y para vivir serenamente el conflicto de tener una nacionalidad plural.

Aquí Rocés (y, con él, Sánchez Vázquez y Nicol) nos da esa lección excepcional de que hablo, a nosotros, los exiliados que habíamos sido niños durante la guerra: la lección de nuevo —inédito— amor a México.

No está bien hacer declaraciones públicas de amor a nadie. Sólo a los poetas —como decía Thomas Mann— se les permiten ciertos impudores a la luz del día. Pero lo del amor tiene aquí otra significación que Rocés vio muy bien. En los años setentas cristalizó en algunos intelectuales del exilio algo que venía plasmándose lentamente: la posibilidad, primero, de ver a México, por fin, no desde una perspectiva española (la de Gaos, por ejemplo), interiorizante y asimilista (puedo verle a usted hermano mexicano, desde dentro, porque usted es tan español como yo), sino desde una perspectiva privilegiada exteriorizante y diferenciadora (por fin veo y siento a usted, mexicano, desde fuera, en su verdadera identidad diferencial mexicana, es decir, en su no españolidad), perspectiva que, por fin, asumimos y sentimos, con plena autenticidad egoísta, como propia. Se trataba, en cierto sentido, de un desgarramiento. Claro que de un desgarramiento muy especial porque, en lugar de perder, se ganaba.

Eso somos nosotros, gracias al magisterio ejemplar y a la emoción humana de hombres como Wenceslao Rocés. Cuando el gobierno de México le honró con la orden del Águila Azteca realizaba un gran acto de justicia.

Algunas veces me miraba fijamente, con una pequeña sonrisa en los ojos, dándome la razón en algo. ¡Con qué felicidad volvía entonces a mi casa! ¿Quién piensa en otros valores? Quien ha tenido un maestro como él —y en esto yo lo uno a mi padre— tiene ya una deuda con la vida.

Colaboradores

Colaboradores

Mariflor Aguilar. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como Profesora de tiempo completo. Ha publicado *Teoría de la ideología, Crítica del sujeto* (coord.); actualmente se encuentra en prensa *Hermeneútica, sujeto y modernidad* (comp).

Federico Álvarez. Doctor en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en la cual es profesor de tiempo completo. Ha ejercido la crítica literaria y llevado a cabo labores editoriales en varios periódicos y revistas, entre éstas destaca la *Revista Mexicana de Literatura*. Entre sus publicaciones se encuentran *Voces españolas de hoy* (en colaboración con Manuel Durán) y, como editor, *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días. (Semblanzas y entrevistas)*.

J. Francisco Álvarez. Doctor en Filosofía y miembro del Consejo de Redacción de la *Revista Internacional de Filosofía Política*. Profesor del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España. Es autor de varios artículos publicados en revistas especializadas en el área de Filosofía de las Ciencias Sociales.

Mauricio Beuchot. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Miembro del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Ha sido conferencista en varias universidades tanto de México como del extranjero y de su amplia y variada obra publicada destacan los siguientes libros: *La Filosofía del Lenguaje en la Edad Media, Filósofos dominicos novohispanos, La filosofía social de los pensadores novohispanos, Estudios de filosofía e historia coloniales, La querrela de la conquista y Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*.

Adolfo Castañón. Gerente editorial del FCE y miembro del Consejo de Redacción de la revista *Vuelta*. Entre sus libros se encuentran los siguientes: *El reyezuelo*, *El mito del editor*, *Arbitrario de literatura mexicana* y *La gruta tiene dos entradas*.

Elisabetta Di Castro. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesora de tiempo completo. Ha colaborado con artículos en algunas revistas y se han incorporado ensayos suyos en varios libros colectivos.

Bolívar Echeverría. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde, además de ser profesor de tiempo completo, dirige el proyecto de investigación "La Teoría de la cultura política y la vida política moderna en América Latina". Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *El discurso crítico de Marx*, *Las ilusiones de la modernidad* y *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (comp.).

Herbert Frey. Doctor en Filosofía por la Universidad de Viena con la tesis *Contribución a la génesis del nihilismo en Friedrich Nietzsche*. Fue profesor titular de la Escuela Nacional de Antropología e investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. Actualmente es miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Además de varios artículos ha publicado los libros *La feudalidad europea y el régimen señorial español* y *La arqueología negada del Nuevo Mundo*.

Juliana González. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente ocupa el cargo de Directora. Ha sido conferencista en varias universidades de Europa y América Latina y, además de múltiples artículos, cuenta con los siguientes libros: *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, *Ética y libertad*, *El héroe en el alma* y *El ethos, destino del hombre* (en prensa).

Crescenciano Grave. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde también es profesor. Ha publicado algunos artículos especializados y de divulgación cultural.

María Herrera. Doctora en Ciencias Sociales y Filosofía por la Universidad de Boston, Estados Unidos. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones se cuentan "El arte y la vida: el concepto de expresión en

las artes”, “Raciona... en torno a la obra de Alasdair MacIntyre” y el libro *Jürgen Habermas: Tradición, ética y política. Propuestas y críticas* (coord.).

Martha Massa. Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora de Filosofía Contemporánea. Ha publicado algunos artículos en revistas especializadas.

Bernabé Navarro. Maestro en Letras Clásicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Alemania. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha realizado una reconocida labor como traductor, conferencista y ensayista. Entre sus libros destaca *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*.

Carlos Pereda. Doctor en Filosofía por la Universidad de Constanza, Alemania. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos en revistas y libros colectivos ha publicado: *Debates, Conversar es humano, Razón e incertidumbre* y *Vértigos argumentales*.

Mark Platts. B. Phil. por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Investigador adscrito al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Ha sido profesor invitado en varias universidades del Reino Unido, Estados Unidos, Argentina, Dinamarca, India y México. Ha publicado los libros *Ways of Meaning, Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology* y *La ética a través de su historia* (comp.).

Lizbeth Sagols. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora de tiempo completo y Coordinadora del Colegio de Filosofía. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas y en libros colectivos, entre éstos destaca *Logos y expresión. Homenaje a Eduardo Nicol* del cual fue coeditora. Actualmente se encuentra en proceso de edición su libro *¿Ética en Nietzsche? Del Zarathustra a la Voluntad de poder*.

Margarita Vera. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en la cual es profesora de tiempo completo. Su labor de investigación se ha desarrollado principalmente en el área de Filosofía en México y en Latinoamérica. Ha prologado el tomo X de las *Obras Completas* de Antonio Caso y *Universidad, política y pueblo* de Alfonso Reyes. También, ade-

más de varios artículos, ha publicado *El pensamiento filosófico de Vasconcelos* y *¿Qué es filosofía?*

Ramón Xirau. Doctor *Honoris causa* de la Universidad de las Américas y de la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha desarrollado una amplia labor académica mediante cursos, seminarios y conferencias en universidades de Estados Unidos, Europa y México. Su abundante producción escrita destaca por igual en el ensayo filosófico, la crítica literaria y la poesía. Algunos de sus libros son: *Sentido de la presencia*, *El tiempo vivido*, *Mito y poesía*, *De ideas y no ideas*, *Poesía y Conocimiento*, *Cuatro filósofos y lo sagrado* y *De mística*. Ha recibido los premios Elías Sourasky, Universidad Nacional, Alfonso Reyes y Nacional de Ciencias y Artes.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de noviembre de 1995 en los talleres de la Editorial Litografía Regina de los Ángeles, S. A., avenida Trece, 101-L, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. Tipografía y formación a cargo de Miguel Barragán Vargas y Elizabeth Díaz Salaberria.

