

RESEÑAS

CAMPILLO MESEGUER, Antonio: *La invención del sujeto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, 236 pp.

Este nuevo libro del catedrático de la Universidad de Murcia Antonio Campillo, a pesar de agrupar un conjunto de artículos ya publicados en diversas revistas, tiene una indudable coherencia interna: no sólo porque los distintos ensayos recopilados abordan un mismo problema, la invención histórica del sujeto individual y colectivo, sino también porque en los más decisivos Campillo ha intentado construir su discurso a partir de la obra de Foucault y Derrida. Hay otros nombres propios en este texto de procedencia tan plural, particularmente el de Agustín García Calvo, pero sólo los dos conocidos filósofos postestructuralistas y postmodernos se convierten en la llave para encontrar la unidad de *La invención del sujeto* y del discurso de su autor.

La tesis del profesor Campillo, aparentemente más cercana al autor de la *genealogía* que al de la *gramatología*, dice que la identidad personal constituye la institución política más elemental, sin la cual no se puede pensar en las demás instituciones políticas, desde la familia hasta el Estado. Pero esa identidad personal, y ahora nos acercamos a Derrida, es «constitutivamente paradójica». En concreto, se constituye sobre cinco aporías: se trata de un objeto (algo físico y visible) y de un sujeto (algo psíquico e invisible); resulta algo compartido por todo un colectivo (sexo, clase, nación, religión) y algo exclusivo de cada sujeto individual; se trata de una herencia, pues cada uno se presenta como hijo de su tiempo y de su tierra, y también de algo inventado por él mismo; constituye «un efecto y un medio de las relaciones de poder», pero a la vez «es el resultado y fundamento de las relaciones de responsabilidad»; y, finalmente, la identidad consiste tanto en una aspiración o en un anhelo como en una «carga de la que cada uno debe desprenderse para trascender los límites vigentes de lo humano» (p. 225). La indecidibilidad derridiana, la imposibilidad de elegir entre las alternativas, no se halla muy lejos de este discurso

sobre el hombre que desea, de un lado, hacerse reconocer y respetar por los demás haciéndose un nombre propio, y, de otro, anhela la libertad que se oculta tras el anonimato. Se diría, además, que para Antonio Campillo la única solución radica en bordear tales deseos, en vivir en el *pliegue*, con el objeto de no convertirse ni en un fanático (la patología del nombre propio) ni en un cínico o cobarde (la patología del anonimato).

Campillo critica especialmente todas esas filosofías que intentan despolitizar y naturalizar la institución de la identidad personal. Indudablemente, el sujeto constituye una invención lingüística, como señala la tradición fenomenológica y hermenéutica, pero no debemos olvidar que en esta emergencia adquiere una importancia fundamental las relaciones sociales de poder y dominio. A este respecto, Foucault ha buscado un sujeto que no fuera concebible como interioridad por descifrar. Por eso, la lección foucaultiana sobre «la compleja variedad de tecnologías bio-psico-médicas destinadas a la modelación y remodelación de las subjetividades individuales y colectivas» sigue siendo imprescindible (p. 230). Ahora bien, como todas esas tecnologías que se imponen desde fuera pretenden ocultar el origen político e histórico de la identidad personal, Antonio Campillo, siguiendo la estela del filósofo de las *tecnologías del yo*, propugna una «repolitización y rehistorización de los conflictos sociales» (p. 231).

El discurso de *La invención del sujeto* no esconde la deuda contraída con Foucault y Derrida. El mismo autor del libro reconoce que su pensamiento debe mucho a estos dos filósofos, a estos «dos nombres propios que han pasado a formar parte de mi propio nombre» (p. 148). Por ello, el argumento de esta obra, aparte del más evidente, la constitución histórica y política de la identidad personal, podría ser también la historia de una reconciliación, de un diálogo imaginario, entre los dos grandes filósofos franceses.

Sin embargo, Campillo no ignora las profundas diferencias que separan a sus dos mentores. El capítulo *Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia*, en mi opinión el ensayo más brillante, es el relato de una apasionante discusión intelectual, cuyo primer hito se remonta al año 1963, fecha en la que Derrida discute la interpretación foucaultiana del libro I de las *Meditaciones metafísicas*. El filósofo de la indecidibilidad se oponía entonces a la *decisionista* exégesis de Foucault, según la cual el texto de Descartes debía ser analizado como un acontecimiento histórico único: como el momento en el cual se separa tajantemente la locura de la razón. Derrida, en cambio, se negaba a reconocer la singularidad histórica de este discurso filosófico, pues, a su juicio, «la relación entre razón y locura es una relación transhistórica, incessantemente reelaborada o reinscrita» (p. 144).

Toda esta polémica se levantaba sobre una insuperable diferencia metodológica, pues mientras la *genealogía* acentúa el movimiento transversal de ruptura o discontinuidad entre las épocas y los discursos, la *gramatología* insiste en «el movimiento longitudinal de persistencia, de remisión, de reinscripción de «traducción» incesante entre las diferentes configuraciones históricas del pensamiento» (p. 145). Pero también son profundas, como no olvida decir Campillo, las diferencias políticas y morales. Si Foucault ve en el modelo nietzscheano de la guerra la clave para entender las relaciones de poder, ya que «la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de fuerzas que se manifiestan en la guerra»; Derrida, en cambio, denuncia las aporías de este modelo basado en la enemistad y en la amistad, y busca una paradójica e impolítica *decisión pasiva* que, en contraste con la decisión política, esté originariamente afectada por el Otro.

Nuevamente, en su ensayo sobre el autor literario, esto es, sobre el sujeto creador de textos escritos u orales, Campillo vuelve a servirse de sus dos filósofos preferidos, ya que «toda la obra de Foucault y Derrida no ha sido sino una vasta reflexión sobre la enigmática figura del autor» (p. 162). Derrida nos enseña a buscar las aporías que se encuentran detrás del nombre de autor. Se trata así de un nombre *propio*, único e intraducible que,

en cuanto objeto de citas y clasificaciones, se transforma a menudo en un nombre *desapropiable* y comunicable. Foucault nos permite distinguir entre el nombre propio de autor, que incluye los apócrifos, los seudónimos y los heterónimos, y los otros nombres propios. A medio camino entre el individuo real y el personaje imaginado, esa entidad, durante mucho tiempo considerada capaz de dar unidad a un discurso o a un conjunto de textos, también constituye un sujeto histórico y variable.

Dicho autor —añade Campillo— se halla en el borde, en el pliegue, entre la existencia y la escritura (p. 167). De ahí que la autoría precise un análisis externo e interno al propio texto. Desde un punto de vista externo, se debe analizar las relaciones *reales* o mercantiles del creador con su obra, así como las relaciones jurídicas y morales entre el autor y el lector. Mas, desde un punto de vista interno, ha de reconocerse que el autor «es construido —o reconstruido— por el lector» (p. 168). Lógicamente Campillo acude a la *autoridad* de Foucault, pero nosotros, en esta breve reseña, nos permitiremos la licencia de introducir un nuevo nombre propio cada vez más olvidado. En 1968, un año antes de que Foucault publicara *Qu'est-ce qu'un auteur?*, Roland Barthes, en su artículo *La muerte del autor*, sostenía que la unidad de la obra literaria ni se debía al autor, ni al crítico empeñado en descifrar y dar un significado definitivo a la escritura, pues la unidad del texto ya no estaba en su origen, sino en su destino siempre por venir, esto es, en el lector. El nacimiento del lector y de la escritura múltiple debía pagarse —concluía en aquel año Barthes— con la muerte del autor. A su manera, el estructuralista repetía el gesto contratológico y revolucionario de Nietzsche, el excesivo y abismal «rechazo de Dios y de sus hipóstasis, la razón, la ciencia, la ley». Pero, por fortuna, más que en su *muerte* o en su *desaparición*, el discurso de Campillo se centra en la *invención* de un sujeto que, si bien sufre las prácticas del poder disciplinario, también se muestra capaz de autodisciplinarse y de aspirar a la «soberanía de sí sobre sí mismo».

Antonio Rivera García

DERRIDA, Jacques: *La verdad en pintura*, traducción de M. Cecilia González y Dardo Scavino, Paidós, Buenos Aires, 2001, 396 págs.

«*Le debo la verdad en pintura, y se la diré*», afirma Cézanne en una carta dirigida a Émile Bernard. La deuda en la verdad, en la palabra, en la pintura. La promesa inscrita en los colores y en las letras. La *restitución* de una falta o de un objeto (unos zapatos, una obra, un marco, una firma). ¿De qué verdad se trata?, ¿la verdad de la verdad, la verdad de la pintura, la verdad en la cosa misma o en la representación adecuada, o bien, la verdad en lo pictórico o la verdad del arte? Se debe, se promete una verdad, un acontecimiento, un enunciado del cual tenemos que hacernos cargo: un secreto que está por devolver. «*Supongamos —afirma Derrida— que yo haya escrito este libro para saber si esta condición hubiese podido cumplirse alguna vez...*». Supongamos, entonces, que es posible saldar de alguna manera la deuda en la que estamos inmersos. Cézanne promete decir la verdad, una verdad en pintura o sobre la pintura. Pero, ¿y Derrida?, ¿acaso él se inscribe también en la lógica de la promesa, del secreto que es preciso desvelar y entender, o es la imposibilidad de la verdad la que se abre *en abismo* a lo largo de todo el libro?, ¿qué es la verdad para que sea necesaria su devolución, dónde detener el círculo de las infinitas restituciones?

La restitución, la devolución de esta enigmática verdad se (nos) da en cuatro tiempos, en un *concierto a cuatro manos* que se interpreta varias veces y a varias voces. *Sobre el derecho en la pintura*, es el título que en un principio Derrida había pensado para este libro: cuatro veces se habla de pintura, de su posible derecho, de sus límites y de los límites del discurso, de todo aquello que *en pintura* requiere una cierta delimitación (las obras, los marcos, los títulos, las firmas). Cuatro veces, con cuatro grandes participantes (¿o acaso más?, ¿cuántos son los que intervienen en este juego de la verdad?) que escriben y dibujan (*dessiner*, en francés, no sólo significa dibujar, sino también trazar, hacer el plano de un edificio) en torno a una verdad: cuatro voces, en principio.

En primer lugar, se convoca a la filosofía, al discurso filosófico en relación con el arte, a los le-

mas de la historia de la filosofía: la verdad del arte —de las bellas artes—, de la representación, de lo bello, del sentido. Historia del sentido o enciclopedia ontológica que encierra al arte en la estructura de una definición filosófica, en los contornos de una verdad.

El participante en este juego no es otro que Kant, la obra (*ergon*) que delimita su discurso —que traza el plano del edificio crítico—, la *Crítica del juicio*. A partir de la lectura del § 14 de la tercera *Crítica*, titulado *Explicación por medio de ejemplos* (¿ha sido pasado por alto este título?, ¿acaso la restitución, la devolución quiere ser devuelta «a través de cuatro ejemplos»? ¿dónde situar un discurso sobre la verdad *enmarcado* por la fuerza argumentativa de los ejemplos?), realiza Derrida el minucioso recorrido por las grietas abiertas en la arquitectónica kantiana.

La *Crítica del juicio*, no lo olvidemos, supone una *crisis*, una quiebra, un abismo abierto en el seno mismo del *Grund*, del terreno sobre el cual se edifica la metafísica. Algo muy grave le ocurre a la razón pura que la lleva a la formulación de una tercera crítica: una *necesidad absoluta* conduce a Kant a un *nuevo territorio*. ¿Qué ocurre en la razón pura para que se lleve a cabo una analítica de la belleza, qué pasa con el ser allí donde ya no podemos hablar ni de objeto ni de sujeto, cuál es el *objeto* de esta tercera *Crítica*, definido por Kant como un *término medio*, como un *enlace*? La *Crítica del juicio* exige que cambiemos de lugar, de domicilio, de esfera: un lugar que no es ya el del entendimiento o el de la razón, que no es ni teórico ni práctico; un lugar extraño, que no está en ninguna parte y que, de alguna manera, está siempre en todas partes; un lugar que se inscribe, que se traza, se localiza y, a la vez, pierde el lugar: se anuncia un territorio que, *teniendo lugar, corre el riesgo de no tener dominio propio*.

¿Dónde, pues, localizar el abismo, dónde situarnos en esta restitución de la verdad, del arte, de lo bello?, ¿cómo entender este complejo libro que «arrebata» el tiempo al tiempo, un tiempo de la crítica? La tercera crítica kantiana, la *obra* como tal.

afirma Derrida, se (nos) ofrece ya en sus cuatro costados como cierta topología de los lugares: marco y encuadre de las otras críticas, trabajo del minero en el subsuelo de la razón pura, descenso al fondo del abismo. El arquitecto que cava y sondea, excava y prepara el terreno: Kant, el buen *technites* de la edificación.

Ahora bien, dentro de este estudio topológico, de esta delimitación del encuadre, se pregunta Derrida: ¿qué es lo que entiende Kant por marco? Retomamos, entonces, la lectura de ese famoso § 14. Un marco es siempre un *parergon*: un adorno, un aderezo, un ornato que, como un complemento, se añade, se agrega a la obra. El *parergon*, como esos vestidos de las estatuas, no es interior ni exterior a la obra; no está ni en la obra ni fuera de ella: suplemento que, de alguna manera, excede a la obra, y *da lugar* a la obra. En cierto modo, la pone en peligro, *en abismo*.

El encuadre, el territorio de la tercera crítica, supone cierta lógica del *parergon*: ¿y si todo el contenido de la analítica del juicio fuera una obra de arte enmarcada por los límites de las otras críticas?, ¿y si el marco de la tercera crítica fuera un *parergon*, un adorno, una adición a la obra de arte, un derroche, una pérdida?, ¿y si el marco se ajustara mal a la obra imprimiendo en ella cierta violencia? Transportamos y forzamos un marco lógico para hacerlo coincidir con un territorio *no lógico*. Multiplicación del *parergon*, desintegración del marco que se desborda, resquebraja y se disloca en cada uno de sus costados.

El marco estropeado, abismado, el encuadre que contamina el espacio mismo de la pintura es llevado al límite por el segundo participante en este juego: Valerio Adami en *El viaje del dibujo*. ¿Restituciones de restituciones?, ¿quién salda la deuda en este caso: Derrida que agradece a Adami sus *Estudios sobre Glas*, o Adami que dona a Derrida sus obras? La deuda, la devolución tiene como punto de partida una *traición*: la traición del que mira y lee, de quien firma y traza, de aquél que fuerza los marcos y los márgenes entre escritura y pintura, hurgando en los rincones, contaminando las fronteras (una de las obras de Adami es ese impresionante *Retrato de Benjamin*, entre la línea que parte en dos al dibujo, entre los márgenes de un

rostro y una firma. Benjamin, el *hombre frontera*, se suma también al círculo de las restituciones). Esta segunda vez, en torno a la pintura, se atenta nuevamente —afirma Derrida— contra los contornos mismos, contra los marcos y trazos saturados. ¿Quién mira al otro?, ¿quién firma el contrato de esta deuda?

¿Quién mira?, ¿la cosa o nosotros? Por tercera vez, un *resto intraducible* vuelve a nosotros: el tercer tiempo del concierto se abre en torno a *The Pocket Size Tlingit Coffin* de Gérard Titus-Carmel. Bajo este título se reúnen 127 dibujos sobre un mismo modelo: una pequeña caja de caoba, un pequeño y extraño féretro que cumple la función del paradigma. Los dibujos de Titus-Carmel parecen copiar el paradigma, reproducirlo un número determinado de veces: de manera impúdica lo repiten, lo doblan y redoblan. Violencia y violación del modelo, robo y profanación de una tumba.

Cada uno de estos 127 ladrones abre en el paradigma el efecto demoleedor del *cartouche*: traducido por *orlas*, esta palabra francesa lleva al límite, sin embargo, la lógica de la duplicación. En femenino, *une cartouche* designa la carga de pólvora, la munición, el cartucho de un arma de fuego. En masculino, *le cartouche* es la cartela o tarjeta destinada a escribir algo en ella. La misiva, el misil vuelve una y otra vez a nosotros en estos 127 dibujos: repetición de la deuda, envío imposible de los restos del paradigma reduplicado. ¿Quién es, entonces, el destinatario de este requerimiento?, ¿quién su remitente?

Los espectros se multiplican en esta deuda cada vez más fantasmagórica. Los últimos participantes son, en principio, dos: Heidegger y Schapiro. ¿Son dos o más al comenzar el duelo?, ¿a quién se restituyen los zapatos, al propio Van Gogh, a Goldstein, a Heidegger? La verdad de la pintura no deja de parecernos, en este momento, una historia de fantasmas, de espectros que asedian y contaminan los marcos y los márgenes de la verdad. Entre *El origen de la obra de arte* y *La naturaleza muerta como objeto personal*, la pregunta por los zapatos, los cordones de unos viejos zapatos que no dejan de anudarse y enredarse en una deuda infinita: ambos deben la verdad en pintura, ambos quieren reapropiársela. Tanto Heidegger co-

mo Schapiro quieren hacer volver obstinadamente a los fantasmas, quieren hacer del muerto —en este caso los zapatos— un vivo que se haga cargo de la verdad: un portador, un sujeto, un propietario sustancialmente ubicado tanto en el tiempo como en el espacio, ya sea la ciudad o el campo. *Calzar*, entonces, *se iguala a ser*.

Cuatro tiempos, cuatro ángulos: *La verdad en pintura*, el libro como tal, posee también su soporte *parergonal*, su marco y su encuadre. Un marco que no deja de ajustarse mal, que se resquebraja y se abre al abismo ante ese juego infinito de las deudas y las restituciones. ¿A quién se debe la verdad en pintura: a Kant, a Adami, a Titus-Carmel, a Hei-

degger, a Schapiro, acaso a Van Gogh, incluso a Artaud?, ¿qué se debe, qué debe? ¿Acaso Derrida es también un participante más, un espectro más en el juego de las devoluciones? Ahora bien, ¿y si no hay nada que devolver, si no hay restitución, pero *a la vez*, se da la pintura, la escritura, el secreto? Restos de un *parergon* estropeado, de una deuda infinita. Supongamos, afirma Derrida, que los cuatro tiempos de este libro recorren la historia de estos restos.

Carolina Meloni

LÉVY, Bernard Henri: *El Siglo de Sartre*, traducción de Juan Vivanco, Barcelona, Ediciones B, 2001, 575 pp.

Emoción y tensión. Estilo e investigación. Viva emoción despertada ciertamente por Sartre, siempre admirado y denostado. Tensión, por las controversias y combates de la época. Estilo brillante, sin duda, el de BHL, que sigue la saga del filósofo-escritor francés de ayer y de hoy. Y documentado. Sólo un testigo veraz de la mitad del siglo, al que sienta en el banquillo, puede hablar con conocimiento de causa. Conoce bien al personaje y su obra. Conoce muy bien la resonancia suscitada, en un sentido o en otro, por una obra ingente, polémica. Sabe muy bien de qué habla.

¿Por qué este libro, si B.-H. Lévy sólo llama «maestro» a Louis Althusser? ¿Volver a Sartre? ¿Qué sentido tiene volver a Sartre si quien lo propone se ha autocalificado de «nuevo filósofo»? BHL evoca un motivo o, mejor, un hecho tozudo. «Aquel día en Montparnasse [15 abril 1980]... también había hombres y mujeres que caminaban, solos, indolentes, y quizá deseosos de prolongar ese instante. Yo era uno de ellos. Había acudido como los demás, al entierro de Sartre». Y, sobre todo, «esos miles de hombres y mujeres, tal vez decenas de miles, llegados de todos los rincones del mundo, que en poco tiempo habían invadido las calles del cementerio»: los vivos y los fantasmas, insurrectos y pequeñoburgueses, izquierdistas y viejos adversarios, mujeres y niños, racimos de

jóvenes, africanos, asiáticos, vietnamitas de varias tendencias. «¿Por qué misterio de seducción una sola vida había bastado para aunar tantos fervores distintos? ¿Es también eso un gran escritor?» «Yo tenía treinta años (...) Sabía que, tarde o temprano, debía enfrentarme a esa aventura complicada, paradójica, desconcertante, que lleva el nombre de Sartre. He vivido mucho tiempo con este libro sin dedicirme a darle cuerpo. He soñado con él, lo he repensado, lo he dejado, lo he vuelto a tomar. Lo he escrito sin escribirlo. Lo he olvidado sin renunciar a él» (pp. 9-11). Y evoca, entre otras, dos circunstancias que precipitan el libro. Una, en Berlín, caída del muro en 1989; BHL visita a un viejo escritor comunista, estalinista, quien le enseña un ejemplar de *La edad de la razón* con esta dedicatoria: «a Stephan Hermlin, que supo hacer de su libertad una libertad querida, amistosamente, Jean-Paul Sartre». Otra, la guerra en Sarajevo, 1992. Universitarios bosnios deciden quedarse en la capital sitiada. Los miércoles por la noche comentan, página a página, *Cuestiones de método*. «Leer a Sartre para resistir, para luchar...». Y la ineludible pregunta: ¿cómo pueden invocar la misma obra tanto estalinistas redomados como auténticos resistentes? «Acaso estaba él en la raíz de lo mejor y lo peor que ha conocido la segunda mitad del siglo? (...) De pronto, daba lo mismo que yo hubiera querido a Sartre

o le hubiera odiado». «Fue entonces cuando las cosas se precipitaron». Nace, por fin, el libro. «Sartre o el encuentro de todas las formas de atravesar el siglo» (pp. 12-13).

De todas las formas: la fenomenología y la filosofía de la existencia, el psicoanálisis y la psicología de la emoción, el hegelianismo y el marxismo, la sociología americana y el estructuralismo, la crítica del arte y la teoría de la literatura. Encuentro crítico con los teóricos de muchas de esas formas: con Husserl y Heidegger, con Marx y Freud, con el kantismo, con el idealismo y con el marxismo anquilosado. Encuentro finalmente conflictivo con algunos de los mejores amigos: el caso Gide, el caso Camus. Lo que Lévy denomina «Hombre-siglo» (primera parte) rebosa ensayos y proyectos: escribir como Stendhal o, mejor como Mallarmé, Baudelaire, Joyce; pensar como Spinoza, pero tras las huellas de Husserl y Heidegger. ¿Y Marx? ¿Y Nietzsche? ¿Y Gide? Sorprende, sin embargo, la ausencia del caso Merleau-Ponty y la presencia —tal vez excesiva— del caso Althusser. O no sorprende, dada la relación Althusser-Lévy.

No es difícil advertir que BHL lleva a cabo dos tareas con inusual lucidez: una, justificar o, mejor, hacer justicia a la obra de Sartre como filósofo y escritor excepcional; otra, mostrar que no pocas opciones del autor de *Las palabras*, calificadas a veces de equivocadas, se entrecruzaron con la

«locura del tiempo». ¿Resistencia o colaboración? ¿Con el Este o con el Oeste? ¿Razón o revolución? ¿Humanismo o anti-humanismo? ¿Existencialismo o marxismo? A la izquierda, sí, pero ¿simplemente socialista, o más bien estalinista o en todo caso maoísta? ¿Antifascista y antiamericano? En definitiva, ¿las palabras o las cosas?

Un libro, pues, para no olvidar. Indispensable para quien desee conocer a Sartre, aunque no exime de leer también el *Sartre* (1985) de A. Cohen-Solal. No es una monografía. No es sólo una biografía. Es las dos cosas a la vez, y algo más. Es como un original diccionario para empezar a reconstruir, trozo a trozo, las opciones de Sartre en el acontecer de su siglo: sus preguntas, las respuestas, los titubeos, los pasos adelante, su vuelta atrás (su feroz autocrítica o vuelta atrás). Pero no es suficiente para conocer el pensamiento de Sartre. El autor busca, sin duda alguna, los puntos de luz del filósofo y escritor; pero señala igualmente los espacio de sombra. Al hacerlo desde un determinado punto de vista, si bien con distancia crítica y la emoción contenida, da pie para la discrepancia o la polémica. No sin motivo ha señalado *Libération*: es un libro «polémico en todos sus puntos, escrito con talento, exuberante, a veces exasperante, siempre excitante».

Eduardo Bello

MOUGÁN RIVERO, Juan Carlos: *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de John Dewey*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001.

La vitalidad filosófica del pragmatista norteamericano John Dewey vuelve a ponerse de manifiesto ante la publicación de este libro, *Acción y responsabilidad*, que viene a ser un resumen introductorio de toda la obra del pensador norteamericano, y no sólo de la ética-pragmática, como el título podría sugerir. Subtitulada oportunamente *Actualidad de la obra de John Dewey*, viene a ser una eficaz adaptación de la tesis doctoral de Juan Carlos Mougán, pero al mismo tiempo un síntoma del atractivo que viene despertando la filosofía norteamericana, y en concreto al pragmatismo, so-

bre los jóvenes pensadores españoles en este siglo que empieza.

Porque el predicamento que tuvo el nombre de Dewey en vida del autor fue difícilmente sobrestimable; bastará con señalar que en los años 20 y 30 del siglo XX fue el filósofo norteamericano vivo más influyente. Como ha señalado Stephen Toulmin, el mismo rechazo a la teoría de los datos de los sentidos o *sense data* se observa en Dewey y Wittgenstein (quien, por cierto, fue un atento lector de una de las mayores referencias intelectuales de Dewey, el también pragmatista William

James), así como la misma insistencia en el aspecto activo de la existencia y la secundariedad del pensamiento respecto a la práctica en los conceptos de «juego de lenguaje» y «forma de vida». La filosofía de Dewey también presenta ciertas semejanzas con la de Heidegger, tanto en el sentido de la constitución de los objetos como objetos conocidos «a la mano» cuanto en el de la periclitación del mundo entendido como una mera «visión»; no de otra fuente procede el habermasiano «interés» que modifica el plano entero del «conocimiento».

La fortaleza del pensamiento de Dewey hizo que tuviera seguidores, si no discípulos eminentes. Sus coetáneos Ch. S. Peirce y G. H. Mead reconocieron su deuda con él, y los más jóvenes, como Richard Bernstein, veían en Dewey al único filósofo que se encontraba libre por igual de los prejuicios europeos y de los norteamericanos. Su insistencia en el aspecto biológico de la experiencia, por ejemplo, sería tenido en cuenta por el behaviorismo, y también por Gilbert Ryle en su todavía recomendable *The Concept of Mind* (1949).

Los grandes días de Dewey, como nos recuerda el propio Mougán, llegaron a su fin tras la II Guerra Mundial; cesaron de manera brusca con el fin del interés teórico por los temas sociales; su actitud reformista se vio superada por el prurito de cientificidad y de rigor de las generaciones más jóvenes en la tematización y el tratamiento de los problemas filosóficos a través del positivismo lógico o la filosofía analítica.

En los dos últimos decenios es cuando se ha producido la recuperación de la figura de Dewey para el pensamiento vivo. Algunos filósofos italianos, como Gianni Vattimo, han llamado la atención sobre su filosofía del diálogo y la interpretación en, por ejemplo, *La sociedad transparente*. Pero sin duda ha sido Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) quien ha puesto a nuestro filósofo de nuevo en circulación. Rorty, que ha colocado a Dewey en la tríada de los grandes pensadores del siglo XX, en compañía de Wittgenstein y de Heidegger, ha tomado del filósofo de Vermont el ataque a la supuesta matriz extralingüística de la filosofía, así

como a una epistemología en busca de primeros fundamentos para el conocimiento; la preocupación por el puesto de la filosofía en la vida pública se ha reflejado entre otros lugares en la conferencia «From Logic to Language to Play»¹, y se ha resuelto negativamente al propugnar una completa retirada del filósofo desde la vida pública a la profesional, retirada que algunos críticos como Thomas McCarthy han tachado de escasamente deweyana. La tesis rortyana de la inexistencia de un método filosófico genuino y superior al de las ciencias particulares procede tanto de Dewey como de Sellars o de Quine. También se inspira en parte en Dewey para su reconstrucción de un pragmatismo que haga frente a los retos del cambio de siglo.

El libro de Mougán se centra en el tema por excelencia de Dewey: el modo en que la inteligencia puede modificar la realidad, y acaso su mayor virtud sea la de desentrañar el instrumentalismo deweyano a partir de su interpretación de la lógica. Las páginas dedicadas a la lógica como lugar de partida para superar el idealismo y el realismo en el seno de su teoría de la investigación son excelentes. Establece asimismo con sentido histórico la importancia de Dewey en lo que podríamos denominar «grandes críticas» a los sistemas de interpretación tradicionales basados en la importancia de la epistemología. Por último, resulta también oportuno cifrar el motivo de la actualidad de Dewey en su defensa de una idea ética de la democracia como forma de vida, nada estática o conservadora, sino siempre autocrítica y autotransformadora, vinculada por tanto a la esencia misma de la filosofía, cuya función, no hay que decirlo, se encuentra ligada justamente a la acción ética, política y cultural. Quizá uno de los mayores aciertos del libro sea el de vincular con eficacia y rigor la teoría de la investigación, la ontología y la teoría de la democracia deweyanas. El capítulo I, «Situando a Dewey», es también de gran interés por lo que hace a esclarecer los su-

¹ Conferencia publicada en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, LIX (1986), pp. 747-753.

cesivos malentendidos que el pragmatismo en general ha sufrido entre los filósofos profesionales europeos.

Algún hueco en la bibliografía española sobre Dewey (el de Anselmo Matix, *La norma moral en John Dewey*, Madrid: Revista de Occidente, 1964), ciertamente escasa en sí misma, o alguna

deficiencia en la lectura de obras sobre su filosofía moral no anula un trabajo comprensivo lleno de aciertos y necesario para la correcta comprensión en nuestro país de un pensador fundamental del siglo XX.

Miguel Catalán

PEÑALVER, Patricio: *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Caparrós Editores, 2001, 252 págs.

¿Cómo afrontar lo Otro? Sería la pregunta a través de la cual Patricio Peñalver pretende realizar una lectura hermenéutica de *Totalidad e Infinito*, la obra clave de Emmanuel Lévinas; de un pensamiento, «muy complejo, muy matizado y muy difícil». Encarar tal empresa, y nunca sin riesgos, entraña cierta inquietud, un demorarse en los motivos levinasianos que a lo largo de los años han suscitado flagrantes silencios o expeditivos etiquetados. Tal ejercicio debe permanecer atento a las ilegítimas incursiones que han intentado reapropiarse del *corpus* de Lévinas; lecturas distorsionantes llevadas a cabo desde tres frentes: teísmo, humanismo de cuño fratercentrista, así como una fácil asignación dentro del gastado marco postmoderno. Aislar e identificar estos prejuicios, esta tríada reapropiatoria permite pensar, según Peñalver, «con Lévinas, de otro modo, la Alteridad».

Pensar el deseo fuera del canon de la carencia, del retorno y de la nostalgia. Pensar el deseo metafísico insaciable y libre de toda teleología que no busca satisfacer una carencia. Pensar un deseo trascendente que no pueda colmar ni totalizar la relación entre lo Mismo y lo Otro. Pensar en definitiva la *separación*... Formas de afrontar la Alteridad, la relación irreversible que va de lo Mismo a lo Otro y que impiden la teorización totalizante que pretende colocarse fuera de dicha correlación, que nos abren a una ética metafísica del rostro, a una ética como filosofía primera, a una ética lúcida que piensa el *más allá*, el *au-delà*, el *meta* de la metafísica radicalizándola.

Comenzar a pensar el *meta* como *más allá* de la ontología de la guerra y de la filosofía de la Historia. De la guerra como «evidencia filosófica» de experiencia pura del ser puro y de su cómplice concepto de totalidad «que sólo muestra la faz del ser que se muestra en la guerra». Mas una ética como filosofía primera sólo es posible desde la paz, fuera de la guerra; de una paz que no es antítesis de la guerra. En definitiva consiste en pensar más allá del ser de la guerra otra relación con el ser, pensar la *separación* como relación de lo Mismo y lo Otro, el «cara a cara» cuando pensar significa *afrontar* el concepto de *infinito*. Una paz escatológica que sólo puede pensarse desde el momento en que el infinito entra en el interior de la historia y en la experiencia, y que sirve «para salir del sistema de la ontología de la guerra».

Afrontar la exterioridad radical, no desde los esquemas ontológicos de representación y desvelamiento inmersos en el paradigma de la luz, sino desde la nocturna *revelación* como manifestación del rostro. Única forma, para Lévinas, de hacer frente al nombre de Dios; de realizar una ética como religión y no una religión como ética. Desde ese momento el nombre de Dios designa la «relación social pura, la indeclinabilidad del deber de hacer justicia», la separación como relación a-teológica.

Peñalver nos recuerda a través de este libro que la filosofía de Emmanuel Lévinas es la de una subjetividad radicalmente independiente, cerrada y abierta a la vez. Radicalidad de lo Otro, pero también radicalidad de lo Mismo. Al igual que no

debemos determinar lo Otro a partir de lo mismo —neutralización ontológica de lo Otro por lo Mismo—, tampoco podemos realizar el movimiento contrario —participación mágica—. *Separación* decíamos que era el nombre de este difícil pensamiento, «cara a cara» que posibilita la relación ética con el rostro. ¿Cómo es posible esta extraña relación que va de lo Mismo a lo Otro? ¿Cómo puede lo Mismo mantener una relación con la Alteridad sin concluir en un movimiento reapropiatorio? A través del lenguaje. Es el discurso el que mantiene la distancia, la separación, impidiendo la totalización. Es una relación asimétrica, pues el otro enseña, es el maestro. En palabras de Lévinas: «La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma». Es una relación de superioridad y libertad del maestro. Relación también de obligación. El Otro obliga a dar. La desnudez del rostro también es la desnudez del extranjero, caracterizado por la desposesión y el destierro.

Totalidad e infinito, apunta Peñalver, describe el paso del fenómeno al ser, de la inmanencia egoísta del cogito a la trascendencia, a la exterioridad, a la acogida del rostro del Otro. Relación discursiva donde el otro interroga y urge a una respuesta, a una responsabilidad. El deseo metafísico o trascendencia del yo hacia el exterior sólo puede venir desde fuera. Es el rostro el que habla y exige, quien muestra su señorío. La cosa en sí no es por lo tanto un fenómeno a desvelar, sino que revela y expresa, nos urge a una vida responsable, nos saca de la fenomenalidad del mundo silencioso y sin rostro hacia el terreno del ser y del discurso, la relación social. Ética como ontología heterológica.

El paso del fenómeno al ser a través del rostro no puede ser dado a partir de las funciones objetivadoras de la visión y del tacto que han dominado la ontología totalizante. Tampoco a partir de las bellas artes. Patricio Peñalver nos recuerda el anties-teticismo levinasiano. Sólo a partir del discurso, y no de la retórica, el Otro puede revelarse, expresarse alterando lo Mismo, dando lugar a una relación de trascendencia. Un discurso caracterizado por la interpelación del otro al yo y no como comprensión del yo. La palabra del rostro impide la do-

minación que ejerce el yo sobre lo otro. Aquél sólo puede aniquilar a lo Otro, matarlo. La palabra del rostro, discurso de *resistencia*, es el «no matarás», la apelación que éste lanza desde arriba y desde la «humildad del ser hambriento y necesitado». Exigencia de responsabilidad. Lévinas, señala certeramente Peñalver, arranca el lenguaje del dominio de la lógica y de la teoría mostrando su esencia ética.

Además de esta lectura hermenéutica del texto levinasiano que pretende introducir la irreducibilidad de la experiencia escatológica en la lengua de la filosofía, nos encontramos en este libro bajo el epígrafe de «Digresiones. Entre Lévinas y Derrida» con pasajes que rebasan el ámbito de la obra anteriormente comentada. Y es precisamente esa resistencia de la ontología griega, aquella que el lenguaje de la filosofía opone a la metafísica judía, la que se coloca ahora en la palestra a partir de los textos que Jacques Derrida ha dedicado a la filosofía de Lévinas. La pregunta que recorre toda esta parte del libro consiste en saber si el lenguaje ontológico en el que Lévinas se expresa en *Totalidad e Infinito* no arruina de antemano las pretensiones levinasianas. En el artículo «Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida», Peñalver nos sumerge en esos dos modos de pensar la alteridad, el de Lévinas y el de Derrida, que han caracterizado la filosofía de los últimos años. También podemos encontrar en esta segunda parte del libro una reflexión en torno a la lectura levinasiana de la idea de infinito cartesiano. En definitiva, *Argumento de Alteridad* nos permite afrontar el difícil pensamiento de Lévinas, no desde una perspectiva teísta, ni tampoco desde un consolador humanismo, sino desde una ética a-teológica que pretende «renovar la cuestión del judaísmo en el pensamiento europeo». Escasos eran los libros que sobre el pensamiento de Lévinas se habían publicado en castellano; la publicación de *Argumento de Alteridad*, por uno de los mayores especialistas del pensamiento judío y de los textos de Lévinas, nos va a permitir acercarnos y profundizar en esta difícil y compleja obra.

Julio Díaz Galán

SIMONT, Juliette: *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris-Bruxelles, De Boeck, 1998, 242 pp.

Más de veinte libros sobre Sartre se han publicado en la última década. Unos sobre el primer Sartre, otros sobre el segundo, alguno se inventa el tercero; éste sobre la vida, aquél sobre el cacareado fracaso; unos de filosofía, otros de crítica literaria; algunos sobre polémicas o controversias, los más sobre tal o cual problema. El J. Simont presenta una investigación original. No se ocupa de la evolución histórica de Sartre. No se limita a un problema específico. Se propone reconstruir el pensamiento del autor de *Las moscas* y de *El ser y la nada*, de *Saint Genet* y de la *Crítica de la razón dialéctica*, de *Las palabras* y de *Flaubert* desde un punto de vista nuevo.

¿En que consiste la novedad? La originalidad de la propuesta de la autora radica en examinar la ingente producción sartriana desde diferentes perspectivas o *problemas*. Pero sin yuxtaponerlos unos a otros. Antes bien los articula siguiendo el potente hilo de Ariadna que es el concepto de libertad. *Medio siglo de libertad*. No, I. Berlin no se ha anticipado esta vez. Su conferencia inaugural como «Professor» de Teoría Social y Económica, *Two concepts of Liberty* (Oxford, 1958) —reditada en *Four Essays on Liberty* (1969)— es veinte años posterior a *La náusea*, en cuya novela ya resuena con fuerza el concepto sartriano de libertad.

La autora, investigadora cualificada del CNRS de Bélgica, miembro muy activo y directivo del Groupe d'Etudes Sartriennes, documenta su estudio en todos los géneros en los que Sartre ha expresado su pensamiento: en los ensayos y en los diarios, en las cartas y en las entrevistas, en las obras literarias y en las filosóficas, en los escritos póstumos y en los publicados en vida, en los artículos, conferencias, y prólogos, así como en conversaciones con Simone de Beauvoir. Su metodología consiste básicamente en auscultar el latido de un pensamiento vivo en sus propios textos. Tal es el instinto de una investigadora de relevancia, como renoce B.-H. Lévy en *El Siglo de Sartre*.

Pues bien, con este dispositivo metodológico y teórico J. Simont estructura el libro en ocho capí-

tulos en los que estudia otros tantos problemas: la perspectiva fenomenológica, la nada, el tiempo, las tensiones internas de su pensamiento, el humanismo, la intersubjetividad social e histórica, el psicoanálisis, la inacabada «moral».

La opción fenomenológica permite a Sartre seguir una tercera vía entre el positivismo y el idealismo. Desde esa perspectiva, el desarrollo del concepto husserliano de intencionalidad le lleva a vaciar de contenido «interior» la conciencia, y a desplazarla del camino hacia la intuición de las esencias en favor de la experiencia de la existencia (Kierkegaard y Heidegger frente a Hegel y Husserl), e identificarla finalmente con el concepto de libertad.

El problema de la nada, presente ya en obras como *La náusea*, recorre desde el título mismo el ensayo filosófico más célebre de Sartre, *El ser y la nada*. Resuena el eco de Hegel al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*. Resuena también la voz de Heidegger en *¿Qué es metafísica?* Pero, ¿quién ha identificado como Sartre conciencia, nada y libertad? ¿Quién ha escrito que «esta posibilidad, para la realidad humana, de segregar una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le ha dado un nombre: *libertad?*»

El problema del tiempo. Si el concepto de libertad sartriana no es pura invención o mero capricho, la libertad de Roquentin o de Mathieu expresa ante todo nuestra condición —«estamos condenados a la libertad»— de tal modo que la libertad, según J. Simont, no consiste en poder lo que uno quiere sino en querer lo que uno puede. En consecuencia, el sentido de tal condenación a la libertad —el anclaje en nuestra libertad y el anclaje de ésta en el mundo— es el tiempo, es decir, el modo en el que se despliega nuestro proyecto de ser en situación. *Situaciones I, II* exploran la temporalidad en sus diferentes dimensiones. Observa Sartre que mientras Mauriac y Giraudoux escriben sobre lo intemporal y otros (Faulkner y Dos Passos) acentúan el pasado, Camus, Bataille, Ponge y Renard privilegian el presente. ¿Qué hace, en cambio, el gran defensor de la libertad humana? Aunque concibe el tiempo

en sus tres dimensiones indisolublemente vinculadas. Sartre acentúa con particular énfasis el futuro, tiene en cuenta el presente en el que se toman las decisiones, en el que Orestes por ejemplo cumple su acto; pero también reconocerá más tarde, al descubrir la fuerza espesa de lo social, la voz de la historia.

El problema de las tensiones internas a un pensamiento que se articula en torno al concepto de libertad está también presente en la obra sartriana. Se es libre para comprometerse, cierto. Pero, ¿se es igualmente libre para romper luego el compromiso? La nada que nos separa de todo, la libertad, nos impide al mismo tiempo la seguridad de las fidelidades. ¿Nos traicionamos cuando rompemos libremente un compromiso, una determinada fidelidad iniciada con igual libertad? No cabe la menor duda de que el pensamiento de Sartre no tiene nada de monolítico. Pero es a la vez innegable que no está a salvo de tensiones o de situaciones conflictivas.

El problema del humanismo salta a la vista si se compara la crítica de los humanismos que, en *La náusea*, lleva a cabo el autodidacta con la declaración de Sartre en la conferencia *El existencialismo es un humanismo*. ¿Se puede calificar de anti-humanismo la tesis fundamental de Sartre, como sostiene B.-H. Lévy en *El Siglo de Sartre*? J. Simont es más lúcida o sabia. Su argumento es el siguiente: si la concepción del hombre está en el centro del pensamiento de Sartre, el humanismo es más bien para él un problema que una evidencia.

El problema de la intersubjetividad no tiene fácil solución si se toma como base la tesis de la libertad absoluta, y la consiguiente relación conflictiva, que recorre *El ser y la nada*. Aun teniendo en cuenta que la libertad es siempre individual —tal es la condición humana—, el problema que se plantea Sartre para salir de este 'impasse' es el siguiente: ¿cómo lograr que las libertades individuales entren en relación unas con otras, para

constituir los «conjuntos prácticos» que forman el tejido de nuestra existencia social e histórica? En la *Crítica de la razón dialéctica*, antes que en *Flaubert*, estudia ampliamente el problema.

El problema del psicoanálisis denominado por Sartre «existencial». ¿Existe el inconsciente? ¿Acaso no es la conciencia una nada evanescente? ¿Sartre contra Freud? ¿Acaso no se autoanaliza Sartre en *Las palabras*? ¿No ha escrito sobre la función de la imaginación y lo imaginario? ¿Qué se dice en *Freud, pasión secreta*? La posición de Sartre se mantiene fiel al siguiente enunciado: si queremos comprender la singularidad del individuo es preciso atribuir su acción libre, no a ningún mecanismo inconsciente del ser humano, sino a una *elección* primera de la libertad en el mundo.

El problema de la «moral», siempre anunciado, ha quedado finalmente sin publicar en vida de Sartre. ¿Tal vez porque no se puede derivar el deber ser de la primacía del ser? ¿Acaso porque no podemos ir más allá del dualismo maniqueo del bien y del mal, como se indica en *San Genet*? Los análisis de *Cahiers pour une morale* nos descubren no sólo la posibilidad histórico-social de la liberación, sino también la dialéctica del amo y del esclavo; pero ponen de relieve al mismo tiempo el círculo vicioso de la alienación y la opresión. En cualquier caso, si se toma en serio el radicalismo ético consiguiente a la tesis de la libertad absoluta, la consecuencia lógica sería una moral sin normas.

Esta excelente monografía termina con la idea de que la libertad está siempre en la encrucijada. Soberana y al mismo tiempo prisionera de mil situaciones. La autora concluye con esta reflexión de Sartre en su *Mallarmé*: «Ponerse a prueba, arriesgarse, descubrirse al descubrir las cosas, transformarse al transformar el mundo, esto es vivir. ¿Hay algo mejor?»

Eduardo Bello

THIEBAUT, Carlos: *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999

La colección «La Balsa de la Medusa» inauguró su serie «Intervenciones» con *De la tolerancia* de Carlos Thiebaut. La serie está concebida para agrupar lo que podríamos denominar, valga la paradoja, panfletos no panfletarios. Es decir, libros breves, sin gran aparato crítico erudito y sin pretensiones (necesariamente) de originalidad «investigadora» en los que traten temas de interés no exclusivamente académico de una manera rigurosa, alejada de mera reiteración de lugares comunes y a la vez legible por un auditorio culto no especialista.

Carlos Thiebaut, catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid, ha elegido como tema de reflexión la tolerancia. Y se trata de una elección feliz porque «tolerancia» es una palabra sometida a frecuentes malos tratos. No puede decirse, afortunadamente, que la tolerancia sea un valor olvidado. Al contrario, excepción hecha de los miembros de algún minoritario grupo integrista o de alguna organización terrorista, se trata de un valor que todos dicen defender e, incluso, en nombre del cual declaran actuar. La acusación de intolerancia es una de las que con más frecuencia los distintos grupos en conflicto se lanzan unos a otros. Es más, la intolerancia o la supuesta intolerancia de los otros es uno de los argumentos a los que se apea con más frecuencia para justificar los comportamientos propios. La tolerancia, en cierto sentido, está de moda, no necesitamos que nadie nos la recuerde. Sin embargo es obvio que, lamentablemente, en la sociedad española actual son moneda corriente las actitudes y comportamientos intolerantes (por ejemplo, durante el tiempo transcurrido mientras preparaba esta reseña tuvieron lugar los sucesos de El Ejido y los dos primeros atentados mortales de ETA tras la ruptura de la tregua). Y, lo que es más deprimente, sus protagonistas se benefician a menudo de la pasividad, cuando no la comprensión y hasta la complicidad de buena parte de la ciudadanía, de algunos responsables políticos y de algunas autoridades policiales y judiciales.

Evidentemente, algo falla. Y no se trata, simplemente, del problema de que se violente con frecuencia un valor que todos parecen defender a capa

y espada. Esto sucede también con la honestidad o la veracidad: las apelaciones constantes de políticos y medios de comunicación a estos valores conviven con la corrupción y la mendacidad. El problema, en el caso de la tolerancia, es más sutil: consiste en que la apelación a este principio aparece con frecuencia en los discursos que tratan de comprender o incluso justificar comportamientos paradigmáticamente intolerantes. Se llega en ocasiones a condenar en nombre de la tolerancia reacciones pacíficas de autodefensa frente a amenazas y agresiones, o medidas policiales y judiciales orientadas a la protección de los derechos fundamentales de ciudadanos indefensos. En ocasiones la mera crítica es descalificada como un acto de intolerancia. En casos extremos, pero no infrecuentes, se tilda de intolerante, de excluyente, de «no dialogante», de intransigente el acto mismo de hacer afirmaciones «inoportunas» cuya verdad sin embargo no se discute. La acusación de intolerancia, perversamente, se está convirtiendo en una de las estrategias retóricas más utilizadas para la descalificación de las víctimas de la exclusión o la violencia o, simplemente, en la coartada para marginar a la disidencia.

El libro presenta el conjunto de valores, principios y virtudes que denominamos «moral» como derivados, en última instancia, del sentimiento de compasión ante el sufrimiento ajeno y, a la vez, la percepción de ese sufrimiento, no sólo como un mal provocado por causas que no podemos controlar, sino como un daño, es decir, como un dolor fruto de acciones humanas «que no tendrían que haber ocurrido de haber sido otros los agentes, otras sus vidas, otras sus motivos» (p. 19). La percepción del sufrimiento como daño, como barbarie, surge por ello constitutivamente asociado a su percepción como algo rechazable, como algo innecesario «por partida doble: en primer lugar, porque podemos impedirlo; en segundo lugar, porque debíamos, de forma moralmente necesaria, impedirlo» (p. 21).

La tolerancia es «el valor que apreciamos cuando nos remitimos a la convivencia con gentes que son distintas a nosotros en algunos aspectos y

cuando consideramos esa convivencia como un bien —quizá deber impuesto, moralmente necesario—» (p. 23), valor para cuya expresión formula Thiebaut la siguiente norma: «no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible para quienes no la comparten» (p. 25). La tolerancia, además de un valor moral y una norma, es una manera de ser y de actuar, es decir, una virtud, aprendida en un medio socializado. Pero se trata de una virtud peculiar, y su peculiaridad, que es el motivo central del libro, reside en que, aun no consistiendo en el rechazo de todo tipo de daño, «tiene un peculiar carácter estructural que adquiere una fuerza invasora sobre las demás virtudes» (p. 37).

Thiebaut presenta la tolerancia como una virtud moderna. No quiere con ello decir, naturalmente, que no haya habido en otras épocas espacios de convivencia y respeto entre comunidades diferentes; menos aún que la modernidad no haya generado actos de barbarie que superen los de cualquier otra época. La tolerancia es moderna en el sentido de que sólo en la modernidad aparece como virtud pública, ligada a una nueva configuración del espacio público. Esta nueva organización de lo público «minimiza los conflictos religiosos y creenciales; por ello privatiza las emociones y las creencias y las saca del debate de la cosa pública». Esta privatización, que es condición de posibilidad de la tolerancia, no fue el resultado simplemente de la pluralidad de creencias, sino que surgió como la manera de superar un estado de cosas que se había vuelto insoportable, «del repudio y el hartazgo ante la barbarie que exterminaba, en las guerras de religión, toda creencia que el poder político consideraba peligrosa y hereje. El inmenso coste de sangre de las guerras ideológicas —políticas y religiosas— que asolaron Europa en los siglos dieciséis y diecisiete se hizo, decimos ahora, intolerable; el inmenso peso de este coste —por motivos tanto económicos como de estabilidad política, por razones tanto de orden social como de orden moral— generó la aspiración hacia un orden público de convivencia que marginara los motivos

de los anteriores desacuerdos y sus violentas resoluciones» (p. 46).

La tolerancia tiene dos momentos, la tolerancia «negativa» del soportar y la tolerancia «positiva» del comprender. El nexo entre ambas es la necesidad por parte del soberano de legitimar, de justificar la tolerancia de lo que se desaprueba, de dar una respuesta a la pregunta ¿por qué conceder libertad para el error? Y también la necesidad del que reclama ser soportado de justificar tal reclamación. Ambas potencian «una nueva concepción del sujeto moral —del individuo como sujeto autónomo, como el solo origen de toda ley válida— y de sus derechos en el espacio público. Esos derechos se convertirán, de tal suerte, en el eje sobre el que gira cualquier legitimidad del espacio político» (p. 57).

La concepción del estado como forma política de la relación entre ciudadanos sujetos de unos derechos cuyo reconocimiento constituye la condición de su convivencia supera la tolerancia vertical del soberano que soporta en beneficio de una tolerancia horizontal del comprender. Y esta tolerancia del comprender «reubica la carga cognoscitiva que atribuimos a nuestras creencias —por qué son válidas y en qué contextos lo son— e introduce importantes modificaciones en lo que consideramos verdadero» (p. 63). La comprensión del otro, el hecho de reconocerle un espacio, implica la necesidad de justificar, de argumentar, no sólo nuestras ideas, sino, también, aquellas creencias tácitas, vinculadas de modo privilegiado a nuestra identidad y nuestra existencia, que no son compartidas por otros. Ello nos exige la elaboración de un sistema superior de razones, y esta exigencia es la que señala precisamente los límites de la tolerancia: «el límite de lo tolerable está fijado por la capacidad de hacer públicamente plausible, en forma de un ejercicio público de racionalidad, el sistema de razones que abonan que ese comportamiento —esa creencia, esa expresión, esa demanda— pueda encontrar cabida en el espacio público» (p. 77). De este modo, esta pequeña «fenomenología de la tolerancia» que, a la manera hegeliana, nos narra Thiebaut, nos conduce desde Locke, Espinosa y Montaigne, hasta el liberalismo político de Rawls.

El libro termina con una condena, en nombre de los principios cosmopolitas en que se basa la idea de tolerancia, de los bombardeos de la OTAN contra Yugoslavia. Una condena para la que el autor dispone sin duda de argumentos más elaborados que los que sumariamente expone aquí.

Como toda intervención bien intencionada, la que nos ocupa se orienta a lo más perentorio. Y lo más perentorio no es hacer una revisión erudita de la evolución histórica del concepto de tolerancia, ni un análisis detallado de los sutiles problemas que plantea su definición. Lo más perentorio en cualquier intervención de un especialista que se mete a analizar conceptos de uso y abuso común es, sin exhibirla, poner su erudición y su capacidad analítica al servicio de la siempre aburrida (para él) pero, lamentablemente (para todos), necesaria tarea de defender lo que debería ser obvio. O, mejor, de conseguir que lo que debería ser obvio pase a un primer plano, por encima de la hojarasca producida por el abuso. En este caso, lo obvio que en este libro se destaca es que la tolerancia está genética y constitutivamente vinculada a la secularización del poder político, al reconocimiento de los derechos individuales como fundamento de dicho poder y a la aceptación de la argumentación como forma de

articular el espacio público. Algo que urge recordar a la vista de que la palabra «tolerancia» es empleada con demasiada frecuencia como coartada pretendidamente liberal en la justificación de la reconfesionalización de lo público, del sacrificio de derechos fundamentales en el altar de fantasmales derechos colectivos o de un relativismo («multiculturalismo» en la terminología «progre») que confunde las formas de explicación de las conductas con su justificación.

En su libro *Identidades asesinas*, Amin Maalouf afirma lo siguiente: «Mi vida de escritor me ha enseñado a desconfiar de las palabras. Las que parecen más claras suelen ser las más traicioneras. Uno de esos falsos amigos es precisamente «identidad». Todos nos creemos que sabemos lo que significa esa palabra y seguimos fiándonos de ella incluso cuando, insidiosamente, empieza a significar lo contrario.» Lo mismo podría decirse, *mutatis mutandis*, de la tolerancia, convertida demasiado a menudo en «disfraz retórico de la injusticia o del cinismo cultural» (p. 77), cuando no del simple vacío, lo que hace la «intervención» de Carlos Thiebaud particularmente oportuna.

Manuel Hernández Iglesias

THOREAU, Henry David: *Collected Essays and Poems*, edited by Elizabeth Hall Witherell, New York, The Library of America, 2001, 703 págs.

El segundo volumen que la Biblioteca de América ha dedicado a Thoreau, tras publicar en 1985 *Walden* y los libros de la naturaleza más extensos del autor, reúne una colección amplia y representativa de su escritura menor que suple (salvo en lo que se refiere a los diarios y la correspondencia) la edición de Cambridge que Walter Harding ofreció a los lectores en 1975. Estos ensayos y poemas escogidos por Witherell, autora de una espléndida monografía sobre la poesía de Thoreau y responsable de la edición crítica de *The Writings of Henry D. Thoreau* que la Universidad de Princeton ha emprendido, permitirán a los lectores de *Walden* apreciar la importancia filosófica de la escritura de Thoreau, una escritura cuyas cualidades literarias —la composición de elementos mitológicos y do-

mésticos, la búsqueda de un lenguaje suficientemente común para el uso individual, la resonancia de las lecturas clásicas— son precedentes de una renovación de la experiencia como la que *Walden* ha inmortalizado y que, sin embargo, sigue siendo desconocida para los lectores españoles, con la excepción de las equivocadas influencias que ha ejercido la «desobediencia civil» preconizada por Thoreau y malentendida por numerosos lectores. En realidad, 'Resistencia al gobierno civil' o 'Desobediencia civil' es una manifestación de la peculiar escritura constitucional que Thoreau practicaría durante toda su vida y que podría resumirse en este párrafo de su ensayo: «Aquéllos que no conocen fuentes más puras de la verdad ni han remontado su corriente seguirán estando, y lo harán

con sensatez, junto a la Biblia y la Constitución, de las que beberán con reverencia y humildad; pero quienes hayan visto cómo [la verdad] viene saltando hasta este lago o aquel estanque se aprestarán a la lucha una vez más y continuarán su peregrinación hasta el manantial» (p. 223). La escritura de Thoreau, en efecto, encontraría su inspiración («la obra que cada uno escoge y que le corresponde», p. 556) en el manantial de la necesidad de rescatar de la política o de la sociedad en general un lenguaje que había quedado obsoleto o cuyo uso era espurio, en la exigencia de no decepcionarse a sí mismo, en la acción de gracias, en la declaración de independencia de la expresión o en la redención del cuerpo. Los ensayos y los poemas de este libro cultivan un terreno común a Emerson y Walt Whitman, pero sin la sensualidad del último ni la castidad del primero.

De los veintisiete ensayos reunidos por Withereff podríamos destacar el dedicado a Carlyle y 'Vida sin principios', además del mencionado sobre la desobediencia civil, pero sólo como una invitación a la lectura de los demás, una lectura que tendría que emular la escritura de Thoreau si el

lector quisiera llegar —como Thoreau exigía— a «tener su propia filosofía». De los poemas escogería 'Walden', que, además de servir de introducción a su obra maestra, resume la actitud de Thoreau hacia la extrañeza del lenguaje ante las palabras que surgen en el curso del pensamiento, hacia la escritura del viento en el agua. «transferida y delicadamente reimpressa por el sol para que puedas leerla». A Thoreau le habría gustado leer la primera página escrita en el libro de la naturaleza de Walden.

Antes que escritor, Thoreau fue un lector «librepensador». Como lector y escritor, renovaría la expresión del lenguaje de un modo que sólo ahora —cuando ya no es posible confundirlo con la sombra de Emerson y el pragmatismo se ha agotado en sus consecuencias académicas sin reforzar sus causas filosóficas— puede empezar a ser entendido, comparado y utilizado. Los lectores de *Walden* descubrirán la extensión del mundo que estos ensayos y poemas abarcan: un mundo nuevo e inalcanzable que hace del antiguo una provincia.

Antonio Lastra