# La Albolafia:
## Revista de Humanidades y Cultura

2

octubre 2014

Dossier:

# Las fronteras de la Ética en España

*Coordinado por José María García Gómez-Heras*

ISSN: 2386-2491

Revista científica de periodicidad cuatrismestral

Director: Luis Palacios Bañuelos

La Albolafia:
Asociación de Humanidades y Cultura

Instituto de Humanidades
de la Universidad Rey Juan Carlos

www.albolafia.com
info@albolafia.com

# La Albolafia:
# Revista de Humanidades y Cultura

*Revista científica digital de periodicidad cuatrimestral*



Organigrama

**Director**: Luis Palacios Bañuelos
**Secretario**: Carlos Pulpillo Leiva
**Consejero Editor**: Felipe Rodolfo Debasa Navalpotro
**Administradora**: Ana Luna San Eugenio
**Traductor**: Juan Andrés García Martín
**Edita**: La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura
**Colabora**: Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos



2014 © La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura
No se permite la reproducción total o parcial del contenido de la revista, así como su transformación, distribución o comunicación pública salvo autorización expresa.


*Imágenes de la portada: Alegoría de la Justicia de Filippo Pedrini*


Publicación editada en Madrid (España)
ISSN: 2386-2491
www.albolafia.com

# Índice de contenidos

## Dossier | Las nuevas fronteras de la Ética en España


| | |
|---|---|
| Introducción<br>por José María García Gómez-Heras | 7-8 |
| El diálogo abierto entre la ética y la política en el pensamiento de Aranguren,<br>por Cristina Hermida del Llano | 9-22 |
| Ensayistas morales por la senda de la hermenéutica, de la analítica y del utilitarismo, por José María Aguirre Oraá | 23-53 |
| Javier Muguerza: ética, razón, utopía, disenso,<br>por Vicente Ramos Centeno | 55-66 |
| La ética del héroe de Fernando Savater,<br>por Marta Nogueroles Jové | 67-85 |
| La Escuela de Valencia: Ética y Hermenéutica,<br>por Javier Sánchez Pachón | 87-105 |
| Ética y feminismo en España: 1960-2010,<br>por Marta Postigo Asenjo | 107-127 |
| La ecoética en España,<br>por Carmen Velayos Castelo | 129-151 |


## Miscelánea


| | |
|---|---|
| El Gorgias como precedente a la República de Platón,<br>por Alberto Medina González | 155-170 |
| Arquetipos universales forjados en lengua española,<br>por María José Castañeda Ordóñez | 171-188 |
| Del derecho *de* la cultura al derecho *a* la cultura en la infancia,<br>por Mar Cabezas | 189-207 |
| El socialismo de Luis Araquistáin,<br>por Ana Luna San Eugenio | 209-237 |

## Reseñas bibliográficas

PÉREZ MARÍN, M.D.: *La Escuela de Paula Montal en sus documentos*, por Fernando López Mora 241-242

RAMOS ROVI, M.J.: *Diccionario biográfico de parlamentarios andaluces 1876-1923*, por Raúl Ramírez Ruiz 243-245

Breves recensiones, por Luis Palacios Bañuelos 247-257

## Novedades

*El retrato que el franquismo hace de sí mismo*. Prólogo de *Los orígenes del franquismo. La construcción de la "Nueva España"*, de Carlos Pulpillo Leiva 261-269

Índice de *Estudios sobre el Mundo Actual*, coord. Luis Palacios Bañuelos 271-272

## Equipo Editorial

Componentes del Equipo Editorial de *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 273-274

## Dossier del próximo número...

Índice de trabajos que se publicarán en el próximo dossier 275

*Dossier*

# Las nuevas fronteras de la Ética en España

*Coordinador: José María García Gómez-Heras*

# INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XX el pensamiento filosófico español languidecía en un aislamiento paralelo al de la situación política. Los brillantes maestros de la Escuela de Madrid, J. Ortega y Gasset, X. Zubiri, M. García Morente, J. Gaos, María Zambrano, y otros de procedencia diversa como J. D. Garcia Bacca y J. Ferrater Mora, se encontraban en el exilio o separados de la docencia, y las no numerosas cátedras de filosofía aparecían ocupadas por una nueva generación de jóvenes docentes, afiliados los más a un pensamiento conservador etiquetable como neoescolástica, sea en su versión tomista pura, sea en sus modalidades más eclécticas. El aislamiento político-cultural no había permitido aún la avalancha de ideas procedentes del exterior que tendría lugar a partir de la década de los cincuenta.

En ese contexto, un sector de la filosofía, la ***Ética,*** tradicionalmente copado por pensadores adscritos a las entonces florecientes órdenes religiosas, inicia un despegue, que protagonizará durante las décadas siguientes, pongamos de 1960 a 2010, un capítulo brillante del ensayo español contemporáneo, con algunos rasgos específicos: 1) un iniciador, J. L. López Aranguren; 2) una presencia femenina cada vez más intensa en la docencia y en el ensayo; 3) una recepción en la reflexión moral de materiales procedentes de la *sociología,* la *psicología,* la *antropología,* las *neurociencias*... y 4) un creciente interés por las *éticas aplicadas o especiales*: *bioética, ética medioambiental, ética empresarial, éticas profesionales*....

Una revista como *La Albolafia*, polarizada en las *Humanidades* y la *Cultura,* no puede por menos que interesarse por un sector como el de las ideas y los valores que configuran ese mundo tan humano que es la *racionalidad práctica*. Durante un lapso de tiempo en el que España se sube al tren de Europa no solo en la economía y la política, podría afirmarse que también el *pensamiento moral*, que realizó su peculiar *transición y subida al tren*. Nuestra revista, atenta a lo que acontece en su derredor cultural, acude a una de sus múltiples citas con nuestra historia presente, dedicando el dossier del segundo número a efectuar balance e información sobre el pensamiento moral desarrollado en España de 1960 a 2010: ideas, producción literaria y temas preferentes de reflexión, así como recuento de la extensa nómina de autores que se han dado cita en la empresa.

Es de notar que mientras en los países europeos la *racionalidad práctica*, ya de inspiración clásica, ya de matriz religiosa, se encontró bien avanzada la modernidad con modelos de inspiración secular, fuera ésta basada en el concepto de *utilidad altruista*, dominante en el área cultural anglosajona, o en las instancias *libertad y conciencia,* opción peculiar del idealismo kantiano centroeuropeo, el pensamiento español no dispuso de un encuentro con suplentes similares ante el hecho del debilitamiento de la moral religiosa y careció de un soporte equiparable cuando ésta perdió protagonismo. Se encontró con un vacío de reflexión ética que era preciso llenar y para lo que lamentablemente carecía de bloques compactos como en las tradiciones culturales nombradas. Se recurrió por ello a la importación de ideas y por los hogares académicos comenzaron a proliferar nombres, convertidos posteriormente en familiares, de metaéticos anglosajones, existencialistas germanos, neomarxistas centroeuropeos y personalistas franceses en un contexto avocado al etiquetado por M. Weber como

*politeísmo axiológico*, dentro de un pluralismo cultural en el que hoy en día diversos modelos de moralidad coexisten entre sí y dialogan con cultivadores de las tradiciones de matriz aristotélica y cristiana.

En tal encuadre la Profa. Cristina Hermida, de la Universidad Rey Juan Carlos, sintetiza el ideario ético-político de J. L. López Aranguren. El Prof. de la Universidad de la Rioja, J. Ma. Aguirre presenta semblanza, ideas y obras de una serie de pensadores moralistas a caballo entre la hermenéutica, la metaética y el utilitarismo: R. de Ventos, E. Trias, X. Sadaba... Dos colaboraciones de los Profs. V. Ramos y Marta Nogueroles nos introducen respectivamente en la "Ética sin moral" de J. Muguerza y en la "Ética del Héroe" de F. Savater, autores cuyo protagonismo en estas lides nadie parece discutir. Sigue un detallado informe del Prof. Javier Sánchez sobre la denominada *Escuela de Valencia,* liderada por A. Cortina. Por su parte la Profa. de la Universidad de Málaga Marta Postigo nos ilustra sobre *Ética y feminismo en España: 1960-2010*, informando sobre temas y autoras. A continuación un denso estudio de carácter más temático diserta sobre un sector especialmente activos durante los últimos años: la *ética ecológica o medioambiental.* Se debe a la pluma de la Profa. C. Velayos de la Universidad de Salamanca.

A un balance como el presente siempre podrá aplicarse el dicho de que "son todos los que están, pero no están todos los que son". Y así lo creo. Por eso pedimos de antemano disculpas por lagunas indeseadas. Nombres como V. Camps (Barcelona), G. Bello (La Laguna), A. Arteta (S. Sebastian) o C. Cela Conde (Mallorca), enriquecerían el balance y añadirían segmentos sustanciosos al mismo. También son de recordar las aportaciones a la reflexión moral de las prestigiosas revistas *Isegoria* y *Dilemata* (CSIC). Todos ellos nos emplazan con una futura ocasión para completar lo que hoy resta incompleto y en el que entra-rían nombres de la generación hoy en la brecha tales como R. Aramayo, C. Thiebaut, C. Roldan, A. Valdecantos, Ma. J. Guerra, Tx. Ausin, Graciano González o E. Bonete Perales, entre otros. La última leva de filósofos/as moralistas, con temario y perspectivas novedosos, puede verse en la amplia lista de nombres que llenan las actas del *Congreso Internacional de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política* (AEEFP), celebrado en S. Sebastián durante los días 1, 2 y 3 de junio de 2011.

No queremos cerrar esta presentación sin testimoniar el mayor agradecimiento del Comité de Redacción de *La Albolafia*, a los autores de los ensayos por sus muchas y generosas horas de dedicación a una tarea tan noble como la de levantar acta de un sector cualificado de nuestra cultura presente.

*Salamanca, septiembre de 2014*

*José María García Gómez-Heras*
*Catedrático Émerito de la Universidad de Salamanca*
*Coordinador del Dossier*

ISSN: 2386-2491

# EL DIÁLOGO ABIERTO ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE ARANGUREN

Cristina Hermida del Llano
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

Aranguren representa como intelectual, entre otros, la recuperación de la España de los heterodoxos, de la España ilustrada, liberal, democrática..., y ello gracias a un recorrido no lineal, sino dialéctico, a través de diversos estadios, de los cuales el estadio ético abierto a la política constituye el verdadero epicentro de su pensamiento. De una primera etapa, en diálogo abierto con el protestantismo y el existencialismo, Aranguren pasa a una segunda fase en la que sus preocupaciones centrales vienen suscitadas por el encuentro con los problemas del neopositivismo y del marxismo. Los once años vividos en el exilio académico no consiguieron desvincularle del compromiso contraído con España. Gracias a su ejemplar oposición cultural a la dictadura contribuyó enormemente a que la democracia pudiera consolidarse en España.

ABSTRACT:

Aranguren is an intellectual, among others, who has played an important role for the restoration of a Spain in which it is possible to think in another manner in order to achieve an illustrious, liberal, democratic Spain. His course was not linear, but dialectic, passing through various states, among which the Ethics opened to Politcs constitutes the true epicenter of his thinking. From a first stage of open dialogue with Protestantism and existentialism, Aranguren moved onto a second phase, in which his central concerns arose with the problems of neopositivism and Marxism. The eleven years he spent in academic exile did not succeed in severing his ties to the intellectual compromise with Spain. His exemplary cultural opposition to the dictatorship contributed greatly to the consolidation of democracy in Spain.

PALABRAS CLAVE: *Aranguren, ética, política, intelectual, dictadura, exilio, universidad, democracia.*
KEYWORDS: *Aranguren, ethics, politics, intellectual, dictatorship, exile, university, democracy.*

Aranguren fue un pensador esencialmente crítico por talante, profesional del inconformismo y agitador de conciencias por convicción. Su participación en los momentos más críticos y difíciles de los años del franquismo y de la posterior democracia, le convirtieron en testigo activo de las situaciones y temas más vigentes y comprometidos. Puede afirmarse que la mayor parte de su obra es producto de una rebeldía contra un ambiente y unas circunstancias. Abellán ha escrito: "Sólo cuando se piensa en lo que fueron los primeros años de la dictadura franquista y en las actitudes profundamente retrógradas de la misma hacia la cultura, se sitúa la obra de Aranguren en el contexto sociopolítico que explica ese fondo

de inconformismo permanente y radical que tiñe toda su actitud y que impregna de arriba abajo su acción intelectual"[1].

Frente a la dogmática visión mística de la denominada «España eterna»: la España tradicional, católica, ortodoxa, monolítica y excluyente, que se impuso en nuestro país por la fuerza de las armas, Aranguren vendría a representar, entre otros, la recuperación de la España de los heterodoxos, de la España ilustrada, liberal, democrática..., y ello gracias a un recorrido no lineal, sino dialéctico, a través de diversos estadios, imposibles de abarcar si no es contextualizando histórico-socialmente su pensamiento.

El estadio ético constituye, a mi modo de ver, el verdadero epicentro del pensamiento de Aranguren, pero como estadio no monodialogante sino abierto a la política. Esta dimensión ética vendría, en cierto modo, a corresponderse con su segunda etapa de pensamiento, cuyo inicio se sitúa en 1955 al acceder a la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid, aun cuando su tesis doctoral en Filosofía, El protestantismo y la moral, publicada en 1954[2], se inscribiera ya dentro de esta tendencia.

La Universidad representaría para Aranguren una doble oportunidad: de un lado, le facilitaría la toma de contacto con la realidad española a través de su juventud tan importante en su pensamiento, y, de otro lado, le ofrecería un lugar relevante desde donde el testimonio personal podía resultar visible e eficaz. Una vez instalado en ella planteó su magisterio desde unos presupuestos sociopolíticos, intentando recuperar el estilo que había aprendido en la Universidad de la República: intercambio de profesor y alumno, importancia del seminario y la lectura, desdén por las «recetas».... En palabras suyas: Se trataba de enseñar filosofía y a filosofar, y, de dar una ética con intención política, pues la ética en su pensamiento en ningún caso ignoraría la importancia de esta dimensión.

De hecho, es en este estadio en el que Aranguren se preocupa de estudiar las más novedosas doctrinas éticas, tales como la de la escuela utilitarista, analítica o marxista. Al tiempo que comienza una etapa, principalmente marcada por la moral pensada, en la que sus investigaciones giran en torno a la dimensión social de la moral individual, su distinción entre moral como estructura y moral como contenido, la consideración de la ética como el fundamento último de las relaciones sociales con sus respectivas derivaciones hacia el campo de la política y de la cultura en general, y su permanente empeño por hacer de la Ética y la Sociología dos materias vivas conectadas con la realidad concreta y actual.

Me gustaría resaltar que, aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltaban, desde luego, preocupaciones de índole ética, la ética no había sido expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que Aranguren, continuador de todos ellos, comenzase a hacerlo a mediados de los cincuenta. Cierto es que, por aquel entonces, se contaba con unos cuantos manuales escolásticos sobre los que basar la existencia de la materia, pero desgraciadamente los autores de tales textos permanecían por lo común de es-

[1] ABELLÁN, José Luis, Introducción a *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p.14

[2] Recogida también en LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 234 y ss.

paldas a la filosofía contemporánea y hasta ajenos a la modernidad.

Tres años después de ganar su cátedra aparecería su obra más conocida Ética (1958)[3], que él había presentado como Memoria de cátedra y que, en mi opinión, servirá de referencia obligada a varias generaciones. Se trata de una obra contemporánea y personal, en la que incorpora un «talante» de rigor analítico, incrementado por la influencia que, durante esos años, iniciaría el neopositivismo lógico anglosajón en nuestro país con efectos, por cierto, tan altamente beneficiosos y progresivos. Al mismo tiempo, en esta obra se dejaría notar con fuerza la huella de Zubiri a la hora de distinguir entre «moral como estructura» y «moral como contenido», distinción que, partiendo de la idea orteguiana de la vida humana como «quehacer», le va a permitir subrayar que el hombre ha de hacerse una vida que no le viene dada, hecha. De ahí que el hombre sea constitutivamente moral, y salvo casos patológicos, no le alcance la posibilidad de ser amoral, aunque, claro está, pueda optar por regir su conducta según éstos o aquellos contenidos o pautas morales o inmorales.

La ética del profesor, ética docente, pero también ética vivida, como él mismo se ocupó de precisar, supondría un puente hacia la innovación filosófica y una práctica cotidiana revulsiva y transformadora. En cualquier caso, su ética dejaría buena cuenta de ser una ética abierta, como ya antes apunté: por una parte, se abría a la política: una política justa, que no deja de lado a los débiles; pero, por otra, se abría a la religión: a la religión de un Dios sin imposiciones ni sermones, de un Dios deseoso de hacer el regalo de la felicidad, en palabras de Adela Cortina[4].

Es importante recordar que, al año siguiente de conseguir la cátedra Aranguren, en los primeros días de febrero de 1956, se desencadena una fuerte crisis universitaria provocada fundamentalmente por "el generoso intento de liberalización, de apertura, presidido por Ruiz-Giménez y su grupo. Crisis de lucha callejera, de rebelión estudiantil, de terrible violencia verbal en ciertos periódicos"[5]. Siete personas fueron detenidas gubernativamente. Se trataba de Dionisio Ridruejo, Miguel Sánchez Mazas, José M. Ruiz Gallardón, Gabriel Elorriaga, Enrique Múgica, Javier Pradera y Ramón Tamames. En este mismo mes cesarían también los dos ministros «responsables» de la situación estudiantil: Raimundo

[3] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

[4] CORTINA, Adela, «En la muerte de José Luis L. Aranguren. Cuatro historias», en *ABC*, 18-04-1996, p. 51. Asimismo Vid. BONETE PERALES, Enrique, *La ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.

[5] SOPEÑA, Federico, *Defensa de una generación*, Madrid, Taurus, 1970, pp.119-120. Como Elías Díaz ha precisado en su ensayo "A modo de presentación: Orígenes y vigencia actual del movimiento de reforma universitaria", *Revista Sistema*, Madrid, nº24-25, junio de 1978: "Febrero de 1956 fue realmente el comienzo de la vinculación de fondo entre cambio político y reforma universitaria", p.3. Sin embargo, quiero hacer constar que la inquietud universitaria venía de antes. Los estudiantes de Derecho y de Ciencias Políticas, de Madrid, se habían rebelado masivamente contra el SEU, en 1954, cuando, tras una visita poco afortunada de la reina de Inglaterra a Gibraltar, los dirigentes del SEU organizaron una manifestación de protesta ante la embajada inglesa. La fuerza pública tuvo que intervenir disolviendo con dureza los manifestantes y, como consecuencia, hubo golpes y bastantes heridos leves. Aquello provocó que cientos de estudiantes se encerraran en el viejo caserón de San Bernardo e intentaran agredir al jefe nacional del Sindicato, allí presente, a quien Pedro Laín como rector tuvo que poner a salvo. Gracias a la intervención de éste se consiguió un desalojo pacífico sin que el incidente llegara a mayores.

Fernández Cuesta por el movimiento en que se enmarcaba el SEU y Joaquín Ruiz-Giménez por la Universidad. El primero fue sustituido por José Luis Arrese y el segundo por Jesús Rubio. Según el propio Aranguren, "los sucesos universitarios de 1956 mostraron la contradicción interna, el callejón sin salida del «falangismo liberal» y la necesidad de una nueva opción radical. ¿Adónde podría llevar sino a un bizantinismo intelectualista el reconocimiento «liberal» de discrepancias culturales, de «problemas culturales», declarados irrepercutibles en el plano de la praxis política? ¿De qué serviría una libertad de pensar sin posibilidad alguna de ser traducida a la acción? Los términos «falangismo» y «liberalismo», conciliables al parecer, en un puro ejercicio de comprensión cultural, eran realmente incompatibles y un auténtico proceso de liberalización necesitaba asumir el hecho de tal incompatibilidad"[6].

Como acertadamente observa Elías Díaz: "Una etapa concluye verdaderamente en 1956: la Universidad ha alcanzado ya una cierta madurez e independencia crítica, revelándose el sistema incapaz de asimilar e integrar dicha evolución aperturista y liberalizadora, que en seguida, frustrada aquélla se transformará en clara y directa oposición de sentido democrático y socialista, en ocasiones desbordada por planteamientos más radicales. Puede decirse que es, a partir de entonces, cuando comienza, en efecto, a configurarse una actitud de oposición intelectual y política, y después de escisión más profunda, entre hombres procedentes del propio sistema y, sobre todo, entre jóvenes educados en él"[7]. Como en esta misma línea explica Feliciano Blázquez: "En estos años, la década de los sesenta, no hay duda, el profesor Aranguren, junto con Tierno Galván, representa para el universitario español la figura del intelectual «libre», con poder de convocatoria y aglutinador de voluntades y esperanzas. No ha de sorprender, por eso, que en 1962 se intentase fundar el Movimiento de Reforma Universitaria, que presidiría precisamente Aranguren, asistido por una comisión, formada por Tierno Galván, Aguilar Navarro, José Luis Sureda y Ángel Latorre, con un comité coordinador, que integrarían Ramón Tamames, Elías Díaz y Raúl Morodo"[8].

[6] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969. Col. Ensayistas, 64, p.96. Este pasaje anteriormente había aparecido en su ensayo «Pedro Laín, español», en *Homenaje a Pedro Laín Entralgo, Asclepio*, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, Vols. XVIII-XIX, Madrid, 1966-1967, p.17. Aranguren en este último texto insiste en el cambio de rumbo que tomaron Dionisio Ridruejo, Pedro Laín y Antonio Tovar, tras los sucesos universitarios de febrero de 1956. Concretamente, Laín, al descubrir la imposibilidad de realizar su idea de España dentro del Falangismo, por liberal que fuese su manera de concebirlo, se refugió en el ensueño, adoptó una postura abstencionista y se entregó a una empeñada investigación de antropología médica y de historia de la Medicina como actitud evasiva y de rechazo frente a la realidad española de entonces.

[7] DÍAZ, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, edición original, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974, como Notas *para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, 2ªed., 1978; 3ªed., 1983, con aquel corregido título, Madrid, Tecnos, 1983, 4ªed., 1992, p.85.

[8] BLÁZQUEZ, Feliciano, Prólogo a *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, p.9. Cfr. También el ensayo de DÍAZ, Elías, A modo de presentación: "Orígenes y vigencia actual del movimiento de reforma universitaria", *Revista Sistema*, nº25-25, Madrid, junio de 1978, pp.4-6, páginas en las que se recoge una carta-circular firmada por el profesor Aranguren de diciembre de 1962, donde se daba cuenta de la creación del «Movimiento de Reforma Universitaria». No hay que olvidar tampoco, como apunta S. Vilar en *Historia del antifranquismo (1939-1975)*, Madrid, Plaza y Janés, 1984, que: "..., a principios de los años 1960, en la Universidad de Madrid, siguieron haciéndose, aunque de modo muy espaciado, algunas manifestaciones. En esta fase se hacía,

Aranguren percibía con claridad de qué manera la situación oficial de la Pedagogía en la España de la postguerra era desastrosa. Buena muestra de ello es que, en 1963, publicase *El futuro de la Universidad*[9], texto en el que aprovecha para denunciar las llamadas «Universidades libres» como vía muerta, señalando el desahucio de la Universidad «metafísica» y «académica». La puesta en cuestión del concepto vigente de educación como «bien de consumo» y el problematismo que suponía una democratización real de la Universidad le llevan a seguir profundizando en el tema de la educación. En *El problema universitario* (1968) insiste en que la solución a los problemas técnicos, económicos y sociales de la Universidad pasa por solucionar antes que nada el problema político de España[10].

La atención del profesor abulense, a partir de estos años, se orientó también en una dirección sociológica. Comenzaron a preocuparle temas tales como la juventud, la filosofía como realidad social y en cuanto inscrita en ella, y particularmente, la filosofía moral; desde ese punto de vista los temas políticos, el problema moral del marxismo, la moral social española, la problemática de la educación y de la comunicación ocupan un primer plano en sus escritos[11]. Incluso cuando escribe sobre el tema del catolicismo lo hace desde un punto de vista más sociológico y «secular» que anteriormente. Buena muestra de ello es su libro *La juventud europea y otros ensayos* (1961) que recogía tres artículos titulados: «El intelectual católico del futuro», «Los católicos en el tiempo de secularización» y «El porvenir del catolicismo español». Siguiendo a Elías Díaz: "Puede decirse que *La juventud europea y otros ensayos*, su tan difundido libro de 1961, y, al año siguiente, el ensayo sobre *Ética social y función moral del Estado*, marcarán el punto de inflexión hacia una aun mayor preocupación por los problemas políticos y sociales, en relación con los temas intelectuales y religiosos que habían prevalecido en la fase anterior; dicha inflexión se inicia en su *Ética* de 1958, y habrá de culminar en su *Ética y política*, de 1963. De una primera etapa, en diálogo comprensivo y abierto con el protestantismo y el existencialismo, se pasa ahora a una segunda fase en el pensamiento de Aranguren en que sus preocupaciones centrales vienen suscitadas por el encuentro con los problemas del neopositivismo y del marxismo"[12].

sobre todo, una maduración en las diversas ideologías democráticas y de izquierdas, como ya he sugerido, es decir: una preparación de las conciencias para impeler de manera consecuente las acciones correspondientes. La cátedra de Aranguren, así como las de Aguilar Navaro, García Calvo y otros profesores, eran los «laboratorios» en los que más intensamente se trabajaba en dicho sentido", p. 343.

[9] Este libro constituiría para Aranguren un simple acercamiento primero a un tema sobre el que, con técnicas positivas y en equipo, se proponía trabajar desde el punto de vista predominante de una sociología de la comunicación. Vid. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Introducción a las *Obras selectas*, Madrid, Plenitud, 1965, p.31.

[10] Esta obra fue secuestrada por el Ministerio de Información durante algún tiempo. Se publicó sin censura previa pero con depósito posterior, según era ya legal a partir de 1966.

[11] *Ética y política* (1963) y *La comunicación humana* (1965) bajo el título de «Sociología de la comunicación» fueron, en su forma primera, cursos monográficos de doctorado. De un curso sobre moral social del s. XIX procede, como se ve por su subtítulo, *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX* (1966).

[12] DÍAZ, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, *op.cit.*, p.100, y *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp.202-203. Coincido con Elías Díaz cuando señala que la recepción del «talante» neopositivista en España -hecho al que Tierno tanto contribuyó y que se difunde e incrementa al unísono con la superación de los índices del subdesarrollo en la economía española, a partir de la segunda mitad de los años cincuenta-

De ahí la importancia de su libro *La juventud europea y otros ensayos* (1961) en el que las preocupaciones existenciales son programáticamente sustituidas por observaciones más positivas y a la vez críticas y de transformación social[13]. Me parece importante en ese sentido la apreciación de Aranguren, ya en esos momentos, de que la llamada «cultura de consumo» constituye uno de los problemas capitales de nuestro tiempo puesto que esta sociedad —escribe— se funda sobre el bienestar.

Para él siempre la raíz de los males políticos fue moral pero, a su vez, el condicionamiento social de la moral y de la política, exige una consideración de ésta, no sustantiva ni aislada o cerrada, sino en función de sus fundamentos morales, de sus supuestos sociales y económicos. Buena muestra de ello son sus libros: *Ética y política* (1963), *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX* (1966)[14] y *El Marxismo como moral* (1968)[15]. De estos tres últimos libros creo que merecería especial atención *Ética y política* (1963)[16], en cuanto que la aportación fundamental de aquel libro era el estudio de una «institucionalización» de la moral, el estudio de una eticidad que democratizara la moral, haciéndola accesible a todos. Esta institucionalización se podía producir, según sostuvo, de dos maneras: a través del comunismo totalitario o de la sociedad del bienestar. Aranguren no satisfecho, aunque en desigual grado, con ninguna de estas dos opciones presentaba una tercera vía como *desideratum*. Así en esta obra, el acento se desplaza visiblemente de una ética individualista a una ética social, aunque destacando que la moral no podía quedar reducida a ser mera sociolo-

fue algo que, en todo caso, produjo entre nosotros efectos altamente beneficiosos y progresivos: mayor rigor y objetividad en la investigación, mayor coherencia lógica y austeridad racional en el trabajo científico, mayor nivel, en general, en el mundo de la cultura y en las diferentes manifestaciones de nuestra vida intelectual.

[13] Vid. «Prólogo», escrito por Aranguren, a la traducción italiana de *La juventud europea y otros ensayos*, Brescia, Morcelliana, 1962, pp.4-5 y el artículo de AGUIRRE, Jesús, "La libertad religiosa en J.L. Aranguren", *Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1966, p.32.

[14] Del «Seminario de Estudios de Humanidades» dentro de la «Sociedad de Estudios y publicaciones» de Madrid surge el libro de J.L. L. Aranguren: *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del s. XIX*, que fue, la primera obra publicada por la recién creada editorial de Cuadernos para el diálogo en 1965. Laín, Marías, Aranguren, Lapesa, Lafuente Ferrari, Melchor Fernández Almagro, etc, con otros más jóvenes como Jesús Aguirre, Raúl Morodo, Miguel Martínez Cuadrado, Luís García San Miguel, Elías Díaz, o José Hierro Sánchez-Pescador trabajaron durante estos años en el marco de alguna de las secciones de dicho Seminario de Humanidades.

[15] El libro de Aranguren *El marxismo como moral* respondería a tres imperativos inmediatos, importantes de asimilar por el pensamiento español posterior a la guerra civil: el primero, es contribuir a evitar un marxismo meramente emocional o de moda; el segundo, procurar el paso de un marxismo dogmático a un marxismo crítico; el tercero, tratar de conseguir que quienes sean «anti-marxistas» pasen a ser simplemente «no marxistas», es decir, que su desacuerdo no sea sectaria e irracionalmente esgrimido, sino fundada y convincentemente asumido, según ha reconocido Elías Díaz en su libro *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, *op.cit.*, p.150.

[16] Libro que procede originariamente de un curso monográfico (1960-1961) dado en la Universidad y del que había ofrecido entregas parciales en los artículos «Ética de la alteridad» (*Cal y Canto*, Albacete, 1, 1959) y «Ética y política» (*Cuadernos*, 2, París, 1960). Sobre dicha obra vid. como valoración crítica de la misma FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, *Pensamiento español*, Madrid, Rialp, 1964, pp.87-91. Concretamente, en uno de sus pasajes escribe: "Aunque Ética y Política refunde textos escritos en sazones diversas, tiene una trabazón bastante sistemática, y sólo algunas reiteraciones delatan el origen fragmentario del libro. El título no da una idea suficiente de su contenido. Hay alusiones constantes a la eticidad; pero el tema principalísimo es la cosa pública. Se trata, en realidad, de una introducción al estudio del Estado. No es, sin duda, la obra de un jurista, sino un ensayo de primera aproximación al Derecho público desde una amplia y genérica perspectiva", p.88.

gía. Habla así Aranguren de su propia aportación: *"Ética y política* el primer libro escrito en España, de lo que se llama «ciencia política» considerada desde una perspectiva muy concreta, la de la tensión entre la ética y la política, y la de la contribución a una nueva ética, social e institucionalizada que, sin suprimir de ningún modo el constitutivo momento personal, lo complemente y actualice, en el marco de la nueva sociedad"[17]. En definitiva, se aborda allí el estudio de una «institucionalización» de la moral, el estudio de una eticidad, diferente de la hegeliana, que democratizara la moral, la hiciera accesible a todos o, por decirlo así, la socializara. Este libro abría diferentes caminos que exigían recorrerse: en primer lugar, el estudio referente al concepto "funcional" del llamado derecho natural[18]: la función lógica, la función inter gentes, la función metajurídica y las funciones conservadora y progresista[19]; en segundo lugar, el estudio del marxismo en relación con la moral que animará su futura publicación sobre este tema (*El marxismo como moral* de 1968); el de la democratización real, hecha técnicamente posible a través de la comunicación, tratado en profundidad en *La comunicación humana* (1965); y, por último, el de la crítica de la sociedad occidental, en cuanto remite al problema más profundo de una crítica de la cultura, del que saldría su libro *La cultura española y la cultura establecida* (1975).

La solución del estado totalitario no considera Aranguren que sea satisfactoria como tampoco lo es la del *Welfare State*, puesto junto a los inconvenientes que presenta desde el punto de vista ético, se encuentra el hecho de que no es universalizable[20]. No se puede ignorar tampoco que el *Welfare State* constituye la versión actual, «neoliberal» del liberalismo. Y si se mantiene que la ética como la vida, es, a la vez, individual y social y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones, este modelo no es aceptable[21],

[17] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Introducción a las *Obras*, *op.cit.*, p.31.

[18] Por consiguiente, el nombre de derecho natural cumple una pluralidad de funciones que, prescindiendo de la primera, consiste, en definitiva, según Aranguren, en mantener abierto el derecho a la totalidad de la cultura (en cuanto a sus fundamentos metajurídicos) y de la sociedad (las gentes, es decir, el mundo entero, por una intención de «derecho universal», al menos incoactivamente), y a la historia, en su pasado (derecho natural como histórico, frente al racionalismo jurídico abstracto) y hacia el futuro (derecho natural como progresista y revolucionario en sentido político-social, frente a la perpetuación de situaciones recibidas de poder). Y esto hasta tal punto es así que, en su concepción, lo importante del derecho natural no es su contenido, sino las funciones que desempeña. A juicio de Aranguren, esta función de abertura es no sólo lo esencial del derecho natural, sino también especialmente oportuna y urgente, ya que vivimos -decía el Profesor abulense- prisioneros en parte de una concepción de separación del derecho (heterónomo y exterior) y la moral (autónoma e interior), propia del Kantismo y también del positivismo y el formalismo jurídicos, que aíslan el derecho de la realidad socio-cultural. Vid. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963; existe reimpresión en 1968; nueva reimpresión en Orbis, Barcelona, 1985. Col. Biblioteca de política, economía y sociología. Se recoge también en *Obras Selectas*, *op.cit.*, pp.1001-1170.

[19] Remito a Francisco Gracia: "Recuerdo del Profesor Aranguren" en *Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1966, p. 29.

[20] Sobre el problema de los países en vías de desarrollo en relación con su entrada en la economía de consumo remito a *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 68 y ss. Aranguren insiste en los inconvenientes del aflojamiento de la tensión moral y de la doble manipulación: económica y política que ejerce el Estado del bienestar sobre el ciudadano. El consumidor se ve atribuido el papel fundamental de motor de la rueda producción-consumo. Remito sobre esta cuestión al capítulo XX del libro *Ética y Política*, por la edición Orbis, Barcelona, 1985, pp.243 y ss.

[21] Aranguren escribe sobre ello: "La sociedad de la abundancia, lo hemos visto ya, está montada sobre el egoísmo y sobre el derroche individualista de una economía de consumo afluent que,

como tampoco lo es el del comunismo al orientar la vida conforme a una pura ética social. De ahí que el viejo Estado de derecho, sin dejar de seguir siéndolo, tenga que constituirse en Estado de justicia, puesto que, insisto, la moral ha de ser, a la vez, personal y social.

Su gran interés constante por la política, reflejado de manera directa en esta obra, denota su consideración de que ésta puede llegar a resolver muchos problemas; aunque, como diría Ortega, no el problema de nuestro tiempo. Según explica en sus *Memorias*: "Como *engagement* de convivencia, fundado en una moral social, ninguna otra cosa de tejas abajo me importa más que la política, porque ninguna cosa me importa más que España: España en el mundo, claro está, no en el «estado de excepción» que la saca de él. Y no me interesa nada la política como afán de participación en el apartado de poder a través de sus dispositivos"[22].

No hay que olvidar que en 1963 publicaría también otro texto en el que somete a reflexión la crisis del existencialismo, estudia el talante neopositivista, habla de las dos caras del marxismo y, sobre todo, trata de explicar la correlación existente entre la crisis espiritual y la crisis económica. Me refiero al libro *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*. En los años sesenta, se hace ya patente y claro, el desfase entre por un lado, las retrasadas «superestructuras» políticas y jurídicas y por otro, las propias «estructuras» sociales, económicas y culturales de amplios sectores progresivos y abiertos que emergen dentro de la sociedad española. Aranguren sensible como siempre a los problemas del país, se refirió a esta cuestión en un escrito de 1963, que serviría de presentación al primer volumen de una colección de libros por él dirigida: *Tiempo de España*. Aranguren decía allí: "Asistimos, nos guste o no, a una desintegración interna de heredadas estructuras económicas y sociales, que se mantienen por imposición o por inercia, y hasta las mismas pautas de comportamiento interpersonal entran en crisis"[23].

Meses más tarde, en octubre de 1963, dentro de este contexto que había venido preparándose desde el final de los años cincuenta, comenzaría a publicarse «*Cuadernos para el Diálogo*» fundada por Joaquín Ruiz-Giménez. Junto a ella, algunas revistas culturales y políticas comenzarían a publicarse, o republicarse, contribuyendo muy positivamente por su significado crítico y su plural orientación democrática a la cada vez más flexible y compleja recons-

estructuralmente, por el montaje mismo del sistema, necesita, exige, ser fomentado. No solamente eso: es muy probable que se deba también a esa estructura, y no a una simple deformación, la necesidad ético-política de cultivar la desigualdad o, como se dice hoy, el status, el standing, el «nivel» social". Vid. *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, pp.167-168.

[22] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*, *op.cit.*, p.157. Como ha hecho notar Raúl Morodo, al estudiar las diferencias entre Tierno y Aranguren, en su libro *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, El País, 1987: "Aranguren, al que alguna vez suele citarse inexactamente en el marco de estos ideólogos franquistas, tiene una diferencia fundamental: procede, en efecto, del campo vencedor, pero nunca será un jerarca político-cultural, y aun estando en la órbita de ese núcleo será por poco tiempo, y siempre distante, y más tarde, fuertemente crítico", p.184.

[23] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Presentación al libro colectivo *Libertad y organización*, Madrid, Ínsula, Col. «Tiempo de España», 1963. Colaboraban en dicha obra: Pedro Laín Entralgo, José Ferrater Mora, Fernando Lázaro Carreter, Francisco Ayala, Lorenzo Gomis, Esteban Pinilla de las Heras, Julián Marías, José Luis Cano, Juan Marichal, Jose Luis Pinillos, Guillermo de Torre, Juan Gomis, Carlos María Bru, Carlos Castilla del Pino y Luis Angel Rojo.

trucción de la razón[24]: entre otras de esas revistas, hay que mencionar la «*Revista de Occidente*», creada por Ortega y Gasset en 1923, republicada también en 1963 y que había dejado de publicarse en 1936. Ahora bien, como ha hecho constar con perspicacia Elías Díaz, el límite de lo que podía por entonces decirse en nuestro país lo marca el que fuera de España tuvieran que publicarse otras revistas españolas como «*Realidad*» (en Roma, desde 1963), «*Diálogos*» (en México, desde 1964), «*Cuadernos de Ruedo Ibérico*», por un lado, y «*Mañana. Tribuna democrática española*», por otro, en París, estas dos últimas desde 1965[25].

La situación política negadora de libertades y derechos fundamentales, generó una dinámica de oposición, crítica[26] y reprobación que —cabe afirmar— culminaría el 24 de febrero de 1965, cuando tras aceptar Aranguren la invitación de una Asamblea Libre Estudiantil en la que se iba a plantear la formación de asociaciones universitarias independientes de la oficial (SEU) y ponerse a la cabeza de una manifestación silenciosa reivindicativa de aquella petición, fue detenido, procesado y separado de su cátedra[27], junto a los también profesores Tierno Galván[28] y García Calvo[29]. Aparte de otras consideraciones,

[24] Sobre esta cuestión remito al libro de DÍAZ, Elías, *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

[25] DÍAZ, Elías, *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*, *op.cit.*, pp.202-203

[26] Hay que tener en cuenta, que todavía en estas fechas seguía en vigor la Ley de Prensa de 22 de abril de 1938, la cual -como ya señalé- se mantendría hasta el 18 de marzo de 1966.

[27] Cfr. LIZCANO, Pablo, *La generación del 56. La Universidad contra Franco*, Barcelona, Grijalbo, 1981, p.219. Como ha descrito Elías Díaz, haciendo balance de esta situación, con la distancia que da el tiempo en su libro: *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, *op.cit.*: "La cultura y la Universidad contribuyeron, desde luego que muy decisivamente a la lucha contra la dictadura y a la implantación de la democracia en nuestro país", p.195. Sobre este tema, puede resultar muy útil el número monográfico (XLII) de la revista *Cuadernos para el Diálogo*, agosto de 1974, titulado: «¿Existe una cultura española?».

[28] Según observa VILAR, Sergio en *Historia del antifranquismo (1939-1975)*, Madrid, Plaza y Janés, 1984: "Tierno no cumplió la orden de su Rector y volvió el 1º de marzo a Salamanca a despedirse de los estudiantes: más de mil fueron los que acudieron al aula magna de la Facultad de Derecho a escuchar por última vez al «Viejo Profesor»", p. 345. En realidad, como ha hecho constar BLÁZQUEZ, Feliciano en su libro *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España*, Madrid, Ethos, 1994: "Resultaba sorprendente leer (se refiere al B.O.E.) que no todos los catedráticos que formaron parte de aquella manifestación fueran expulsados y sí lo fuera Tierno Galván, quien no participó en dicho acto", p. 228. El propio Tierno en una conferencia dictada dentro de un ciclo sobre problemas españoles actuales en el Anfiteatro de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico en 1967 señalaba: "Los intelectuales que criticábamos al sistema vivíamos de un modo directo de la propia hacienda del sistema"; esto es, para él, "una definición de la corrupción" y "una especie de cinismo vulgar". Concluyó diciendo: "sólo quedé tranquilo y respiré con sosiego, y me sentí en cierto modo contento, cuando me expulsaron de la Universidad, porque hasta entonces mis críticas me producían mala conciencia". Vid. TIERNO GALVÁN, Enrique, *España y el socialismo*, Madrid, Tucar, 1976, pp.161-162 y DE MIGUEL, Amando, *Los intelectuales bonitos*, Barcelona, Planeta, 1980, p.161. Me parece oportuno hacer en este lugar algunas reflexiones en torno a las similitudes y diferencias entre Tierno y Aranguren. Como acertadamente ha observado Mario Ruiz en su tesis doctoral titulada *El pensamiento social y político de Enrique Tierno Galván* y dirigida por el catedrático de Filosofía del Derecho Javier de Lucas, Facultad de Derecho de Valencia, julio de 1995: "El mayor punto en común que tuvieron Tierno y L. Aranguren fue el terrible incidente de su expulsión de la Universidad española durante las movilizaciones estudiantiles de 1965, amén del estudio por parte de ambos, aunque desde diferentes puntos de vista, del marxismo, fenómeno, por otro lado, común y generalizado entre el núcleo crítico al régimen franquista durante los años sesenta y los primeros setenta", p.10. A ello hay que añadir las observaciones que Elías Díaz le sugirió a Mario Ruiz sobre esta cuestión y que yo, agradecida por ello, asumo y recojo a continuación: "Las similitudes entre ambos intelectuales serían, básicamente, las siguientes: 1) Se trata de dos intelectuales comprometidos. 2) Ambos son receptivos respec-

aquella triple expulsión, a la que se añadieron los castigos a los catedráticos Montero Díaz y Aguilar Navarro, junto a la dimisión de José María Valverde («*Nulla esthetica sine ethica*»), tuvo el valor simbólico de reunir a estas tres corrientes de pensamiento tan difíciles de conciliar: el socialismo, la acracia y el cristianismo heterodoxo[30].

La razón por la que Aranguren fue acusado y, en consecuencia, expulsado del país, no obedeció como en el caso de Sócrates a la pretensión de querer introducir «nuevos dioses», sino al mero intento de incorporar nuevas ideas y actitudes, en suma, de «dar una clase de ética al aire libre», tal como él calificó su intervención en la manifestación estudiantil de febrero de 1965. Ello fue acompañado de todo tipo de ataques contra los intelectuales considerados como traidores: una típica muestra de ello es el folleto (anónimo, pero sin duda impreso y distribuido oficialmente) titulado *Los nuevos liberales* (Madrid, 1965), compuesto a base de textos fascistas de los ahí atacados: J.L.L. Aranguren, Pedro Laín Entralgo, José Antonio Maravall, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar[31]. A partir de ese momento, los interlocutores de Aranguren dejan de ser el protestantismo y la filosofía de la existencia, para comenzar a serlo el marxismo y el neopositivismo (y direcciones afines o ulteriores a éste)[32]. El interés por los temas ético-sociales, sociológicos y de ciencia política se convierte, para él, en central dentro de su obra. Es decir, que paralelamente a la secularización de la existencia histórica, que constato, ocurre una secularización de su propio pensamiento[33].

Tengamos en cuenta que el voluntario exilio en California también le traería nuevas oportunidades de enriquecimiento y renovación. Pues, como él mismo precisó, en numerosas ocasiones, no sin cierta carga de sarcasmo: «Supo ser echado a tiempo». Dicho de otro modo: había llegado a California en un momento muy inquieto; la revuelta parisina de mayo del 68 había tenido allí mucho eco, mezclada o ampliada

to a corrientes de pensamiento contemporáneas, como el neopositivismo, el marxismo, etc. 3) Se produce una gran influencia de ambos sobre la juventud española de los años sesenta y setenta. Sus libros eran bastante leídos y debatidos entre los jóvenes universitarios españoles. En cuanto a las diferencias esenciales entre Tierno y L. Aranguren, podrían reconducirse a tres: 1) Tierno procedía de los vencidos de la guerra del 36, mientras que L. Aranguren venía del bando vencedor. 2) Tierno se declarará agnóstico, mientras que L. Aranguren se manifestará cristiano. 3) Tierno se procurará directamente por la práctica política, mientras que L. Aranguren no tuvo un compromiso tan acentuado (en la práctica) con la oposición política", p.11.

[29] Quiero destacar el breve pero interesante trabajo de investigación realizado por dos estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, Belén Ruiz González E Irene León de Aranoa, bajo la dirección del profesor Elías Díaz y titulado: «Juicio a los intelectuales. Febrero de 1965» de 1987.

[30] Sobre éste y otros aspectos biográficos de Aranguren, vid. HERMIDA DEL LLANO, Cristina, José Luis López Aranguren (1909-196), Madrid, Ediciones del Orto, 1997; y *J.L.L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Dykinson & Universidad Carlos III de Madrid, 1997.

[31] En este folleto cuyo título completo es el de *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, anónimo y sin fecha, se dedica el capítulo IV a Aranguren, bajo el epígrafe «Aranguren o el paternalismo político», pp.87-97. Vid. también RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, *Literatura fascista española. I. Historia*, Madrid, Akal, 1986, p.679.

[32] En una entrevista con B. Porcel, recogida en el libro de Amando de Miguel, *Los intelectuales bonitos*, *op.cit.*, Aranguren declaró: "Todos de algún modo, somos marxistas, y los que no lo sean no pertenecen a nuestra época. Pero se trata de no ser nada más que marxistas, de no ser ortodoxos, porque lo contrario es la recaída en otro dogmatismo. Tiene que haber ortodoxos, pero también heterodoxos. Y algunos tenemos la vocación de ser heterodoxos de todas las ortodoxias", p.159.

[33] Vid. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Introducción a las *Obras selectas*, *op.cit.*, p.30.

por las propias reivindicaciones americanas del feminismo, del pacifismo o del movimiento negro. Y, además, estaba en la Universidad Herbert Marcuse, inspirador teórico de tantas de aquellas corrientes (al afirmar que el proletariado como sujeto histórico de la revolución estaba desahuciado y que debía ser sustituido por la juventud), y, gracias al cual, tomaría contacto con los filósofos de la escuela de Frankfurt. En su opinión, aquello le rejuvenecería física e intelectualmente, por ser la California de los sesenta la vanguardia intelectual y contracultural del momento. Precisamente por ello es algo que paradójicamente, y no sin cierta dosis, insisto, de frivolidad, le agradecería "siempre al Régimen".

Dentro de este contexto publicaría en 1968 *El marxismo como moral*[34]. El contenido de este libro tiene su origen en las lecciones pronunciadas por Aranguren, durante los meses de enero-febrero de 1967, en el Centro de Estudios e Investigaciones (CEISA), institución que representó el primer ensayo de «universidad libre». En este libro Aranguren realiza un análisis semántico del término marxismo, se refiere al lenguaje del marxismo y del estructuralismo y se preocupa del diálogo entre marxistas y cristianos. Un año más tarde, el mismo año en que publica *Memorias y esperanzas españolas* (1969), aparece un nuevo libro: *La crisis del catolicismo* (1969). Si en *El marxismo como moral* (1968) se había propuesto repensar libre, «heterodoxamente», esa moral, en La crisis del catolicismo trató de pensar libre, «heterodoxamente» esta religión[35]. Para Aranguren se puede ser católico y progresista, pero no se debe ser «católico progresista», que es otra forma de vinculación de la Iglesia al poder temporal, por lo menos en potencia; a un «partido político» más o menos revolucionario, con etiqueta eclesiástica. En opinión de nuestro autor: "Los católicos y, en especial, los intelectuales tenemos que inventar un modo enteramente secular y no confesional de instalación en el mundo, al lado de los no católicos, mezclados con ellos"[36].

Este estadio moral se caracteriza porque la atención no se fija exclusivamente en la construcción teórica de la ética, sino también en los problemas morales concretos. En este periódico alternar entre España y América, surgirían también obras como *Moral y sociedad* (1966); o *Lo que sabemos de moral* (1967)[37] que con el tiempo haría nacer una nueva obra *Propuestas morales* (1983), una de las mejores síntesis de su pensamiento, obras todas ellas, desde mi punto de vista, de las que se pueden extraer conclusiones[38] respecto a su postura

[34] Según apunta Javier Muguerza, ahondando sobre el sentido del título de esta obra de Aranguren, en su ensayo "Una visión de la utopía", Revista *El Ciervo*, nº468, Barcelona, febrero de 1990: "El marxismo como moral, por lo demás, representaba el polo opuesto de lo que pretenciosamente se acostumbraba a denominar «el marxismo como ciencia»; y de ahí que en ocasiones fuera sin más identificado -de acuerdo con la vieja contraposición de los clásicos del marxismo- con el «marxismo como utopía» o marxismo utópico", p.8.

[35] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*, *op.cit.*, p.188.

[36] Vid. Ibíd., p.186.

[37] Gregorio del Toro, Madrid, 1967.

[38] A la conocida distinción zubiriana de años atrás vendría a añadirse en este libro «la moral como actitud», entendida como búsqueda inconformista y crítica de los códigos vigentes, que nos permita afrontar la realidad de los nuevos valores: cultura de la riqueza (consumismo), cambio de la estructura familiar, movimientos juveniles, revolución cultural, etc. Porque Aranguren estaba convencido de que la «gran moral», como código rígido de deberes, estaba conociendo su ocaso, pero subsistiría la «pequeña moral» o «mínima moralia» en cuanto modelo o «estilo de vida», inscrito en la cotidianidad misma. La importancia de esta nueva dimensión de la moral, (cuya única guía autónoma

ante el utilitarismo inglés y el realismo escandinavo, lo que yo he denominado la filosofías del norte y que me condujo a presentar una comunicación en las últimas Jornadas de la AHF titulada: «Aranguren un filósofo del Sur frente al utilitarismo inglés y el realismo escandinavo».

Tras once años de exilio académico, curiosamente pronunciaría su primera lección inaugural el 18 de octubre de 1976, ante más de seiscientas personas que abarrotaron el Paraninfo de la vieja Facultad de Filosofía y Letras, con el tema que precisamente le había hecho perder su cátedra: «La Universidad tiene que ser política»[39]. Sobre esta cuestión, J. Muguerza escribía en agosto de 1976: "Con el retorno de Aranguren —en unión de los profesores Tierno Galván, García Calvo, Valverde y Sacristán— se cierra, me gustaría poder creer que para siempre, un capítulo sombrío y vergonzoso de nuestra vida universitaria"[40].

Me gustaría resaltar que, en mi opinión, existe una fuerte línea de continuidad y de relación causa-efecto entre la oposición cultural a la dictadura, antes de 1975, y el cambio a la democracia que va consiguiéndose después de esa fecha; y que, por tanto, sin conocer aquélla no es posible entender ésta[41]. El propio Aranguren ha apuntado la conexión existente entre esa cultura de la oposición y esa cultura de la transición de la siguiente manera: "Para hablar con rigor hay que decir que la salida cultural del franquismo se adelantó en mucho a su salida política y que, por tanto, culturalmente, se vivía ya, desde 1970 desde luego y, sin exageración, desde 1965, en un régimen de transición, de espera, aun cuando la transición política no empezara a acaecer hasta fines de 1975... —y concluye— no puede extrañarnos el hecho, reiteradamente constatado, de que una cultura postfranquista —denomina aquél— emergiese, como única cultura viva de la España de entonces, desde mucho antes de la de-

"sería ahora la conciencia moral, sometida a todos los condicionamientos que se quieran, pero, en última instancia, irreductible"), derivaría de que, a diferencia de la moralidad como estructura, que todos los hombres compartiríamos en cuanto miembros de la misma especie, la actitud moral apelaría a cada individuo, siendo éste el que debía juzgar críticamente los contenidos de la moralidad vigentes en su comunidad, así como asociarse con otros individuos en la empresa, más o menos utópica, de transformarlos.

[39] El día 18 de octubre tuvo lugar su primera lección en un acto impresionante y enormemente emotivo al que asistió un gran gentío formado por estudiantes, profesores jóvenes, antiguos alumnos y seguidores, admiradores, amigos, representantes de los medios de comunicación, etc. Fue celebrado en el salón de actos de su antigua Facultad de Filosofía y Letras siendo ministro de Educación el catedrático de Derecho Mercantil Aurelio Menéndez. Vid. *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Madrid, Círculo de Lectores, 1993, p.31. El texto de esta lección aparecería publicado en el periódico *El País* con fecha de 20 de octubre de 1976. Uno de los párrafos recoge las siguientes palabras: "el estudiante viene a la Universidad tanto más que a aprender una asignatura, a iniciarse en una convivencia de carácter político. La Universidad tiene siempre que ser política. A veces intenta no serlo, y entonces es cuando hace política vergonzantemente". Cfr. « José Luis Aranguren, agitador universitario» de Juan José Coy en el número que le dedicó la Revista *Anthropos*, nº80, Barcelona, 1988, p.67. Resultaba paradójico el hecho de que Ricardo de la Cierva se mostrase en absoluto desacuerdo con la posición arangureniana predicando que a la Universidad sólo se debe ir «para hacer ciencia», cuando Aranguren nunca se había dedicado a la política activa, mientras que Ricardo de la Cierva se moría por ella.

[40] MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, p.18

[41] Sobre la oposición cultural antifranquista considero un valioso trabajo el realizado por Paul Preston, titulado «La oposición antifranquista: La Larga marcha hacia la unidad» dentro del libro colectivo, dirigido por él mismo, *España en crisis: La evolución y decadencia del régimen de Franco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, 217-263.

saparición política del franquismo"[42]. Hay que tener en cuenta, siguiendo a Amando de Miguel, que durante el franquismo, uno de los papeles de los intelectuales críticos consistió en hacer resaltar los elementos políticos de todo lo que se nos hacía ver como no político, como técnico, económico, cultural. El régimen fiscalizaba —y con razón, desde su punto de vista— la excesiva politización de los homenajes, los periódicos, las cátedras, los juegos florales, las celebraciones religiosas, las reuniones de más de veinte personas, etc. Esos intelectuales críticos cumplieron con su deber, a costa muchas veces de la persecución, la censura y otras molestias (las torturas o el fusilamiento se reservaban para otro tipo de rebeldes)[43]. Creo que cabe englobar a Aranguren dentro de este grupo de intelectuales críticos, que con absoluta firmeza se mostraron insobornables frente al poder en su función de moralistas de la sociedad. A mi juicio, el siguiente texto referido al régimen franquista se inscribe en esta línea: "Es que el régimen no te ha dejado comprarte un libro determinado, no te ha dejado moverte, no te ha dejado asociarte... Y para los que más o menos hemos salido allende fronteras, hemos viajado esto es algo monstruoso. Han estado cuarenta años dominándolo todo; en nombre de nada, además.

Por otro lado, usando de la retórica de que la guerra no ha terminado. Y es que de hecho han actuado como si la guerra no hubiese acabado, como si continuáramos todavía en guerra.

...Las palabras aquellas de Unamuno del 12 de Octubre del 36 se han hecho verdaderas: podían vencer pero no podían convencer. Y, esto, de algún modo y aunque no se lo confieren, lo han sabido siempre. Han tenido que mantener la idea, la convicción y la realización de que la guerra no ha terminado y así han actuado siempre. He ahí la prueba de la mala conciencia que han tenido, de su autoacusación"[44]. Como ha observado J.L. Abellán: "El moralista que pretende ser Aranguren se ha convertido así en el implacable vapuleador de una sociedad cuya transformación preconiza. Aranguren es el crítico que ejemplifica la figura del intelectual «heterodoxo» por excelencia"[45].

En su pensamiento subyacería una impugnación radical del autoritarismo en cualquiera de sus formulaciones. Ni el dogma religioso, ni el «catecismo» político serían aceptables para Aranguren que va hacer de su vida un proceso abierto, insumiso ante cualquier giro autoritario. De este modo, aunque la reflexión moral ha sido siempre el hilo conductor de su obra, la reflexión moral/religiosa de sus primeros escritos no carecían de intencionalidad política, al abogar por un catolicismo emancipado del enfeudamiento político de la jerarquía, que evitara la extensión a la esfera de la religión del conservadurismo político; e inversamente, la reflexión moral/política desde mediados de los setenta siguió estando sostenida por una profunda inspiración religiosa.

[42] LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, «La cultura española de la transición» en la obra colectiva, con B. Oltra como coordinador, *Dibujo de España*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1987, pp.90 y 92. Vid. también sobre esta cuestión DÍAZ, Elías, *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*, *op.cit.*, pp.190-192.

[43] ABELLÁN, José Luis, Introducción a *La filosofía de Eugenio d'Ors*, *op.cit.*, pp. 33-34.

[44] PORCEL, Baltasar, «J.L. Aranguren», *Personajes excitantes*, Barcelona, Plaza y Janés, 1978, p.162.

[45] ABELLÁN, José Luis, Introducción a *La filosofía de Eugenio d'Ors*, *op.cit.*, pp. 33-34

Aranguren nunca dejó de ser nunca un auténtico maestro; despiadado inconformista, desnudador de hipocresías y desvinculado de toda ideología imperante, fue siempre un noble ejemplo de diálogo y de permanente crítica. No sintió jamás nostalgias del pasado porque no vivía del recuerdo, sino que con la mirada puesta en el futuro permaneció siempre fiel a su condición de solitariamente solidario y solidariamente solitario[46], es decir, a su verdadera condición de intelectual.

El recorrido por complejos y diferentes estadios (literario-religioso, ético, moral, político) demuestran la versatilidad intelectual de Aranguren, quien en ningún caso puede decirse que fue un técnico de la minucia, especialista o erudito. Enemigo de los encasillamientos, no creó escuela en el sentido tradicional del término y siempre se opuso a la pretenciosa tarea de inculcar unas ideas o una metodología. Se limitó, al modo de Sócrates, a que sus discípulos formularan su propia verdad. Su propósito, por consiguiente, quedaba lejos de ejercer como «inventor» de ninguna filosofía y ni siquiera de ejercer como «narrador» de la historia recibida. Porque, como él mismo reconocería, es una época, la nuestra, no de «crear» filosofía, sino de vivirla; no sólo personalmente, sino también pública, «políticamente».

Ello enlaza con lo que quizás pudiera constituir el rasgo más decisivo de su pensamiento: su fusión con la vida. A diferencia de otros filósofos, nada en Aranguren podría decirse que es abstracto o distante. Como ha señalado José Jiménez: "La filosofía de Aranguren es un arco tendido en paralelo con su vida. Pocos casos habrá en el siglo de una coherencia tan intensa entre lo que se piensa y lo que se intenta ser". Porque la identidad en su pensamiento es des-identificación. La vida se concibe como un ir y volver, un hacer y rehacer, un tejer y destejer nuestro propio tejido o texto. En cuyo término está la muerte. Un buen vivir que permita alcanzar un buen morir. Es desde su característico talante utópico, abierto y rebelde, desde el que asumiría el carácter transitorio y errante del ser humano.

Ahora bien, en ese errar, en ese vagabundeo, Aranguren jamás aceptaría compromiso alguno con la realidad, con las distintas facetas de la ortodoxia: «éste es el único vagabundeo que me queda», escribiría en los últimos años, «siempre en ningún Dónde real, sino allí donde confinan Arcadia y Utopía».

Sartre dijo ante la muerte de uno de sus contemporáneos que su desaparición privaba a la sociedad francesa de un vigilante moral. A Aranguren debemos recordarlo no sólo como un buen vigilante moral sino como un excelente vigilante crítico y utópico que, con palabras de Victoria Camps, "tenía esa grandeza del alma que Aristóteles atribuía a los espíritus grandes que no entienden de falsas modestias"[47].

[46] Vid. GUY, Alain, «Un profesor solidariamente solitario» en *Historia de la Filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp.368-369. Vid. también LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, «La cultura española frente a la nueva situación sociopolítica», publicado primeramente en la Revista *Árbor*, XCIX, nº387, marzo de 1978, p.314, y, un año más tarde, en La democracia establecida. Una crítica intelectual, Madrid, Taurus, 1979, p.110. Creo de interés señalar que estas características de la propia condición intelectual se las atribuye Aranguren también a la filosofía. Vid. su ensayo «El porvenir de la filosofía moral» de 11 de marzo de 1988.

[47] CAMPS, Victoria, «Amigo y maestro», *El País*, 18-04-1996

ISSN: 2386-2491

# ENSAYISTAS MORALES POR LA SENDA DE LA HERMENÉUTICA, DE LA ANALÍTICA Y DEL UTILITARISMO

José María Aguirre Oraá
Universidad de La Rioja

RESUMEN:

El artículo presenta en un primer momento las líneas fundamentales de la posición filosófica de varios pensadores contemporáneos, que destacan por su originalidad intelectual en el panorama actual: Eugenio Trías, Javier Sádaba, José Antonio Marina, Xabier Rubert de Ventós, José Rubio Carracedo y José Montoya. Seguidamente se muestran las perspectivas más características de sus planteamientos éticos y políticos, poniendo de relieve sus aportaciones más originales en estos dos campos.

ABSTRACT:

At the beginning, the article introduces the basic lines of the philosophical position of many contemporary thinkers, noted for his intellectual originality in the current scene: Eugenio Trias, Javier Sádaba, José Antonio Marina, Xavier Rubert de Ventos, José and José Rubio Carracedo Montoya. Then the prospects are more characteristics of their ethical and political proposals, highlighting his most original contributions in these fields.

PALABRAS CLAVE: *ética, fundamentación, política, autonomía, justicia.*
KEYWORDS: *ethics, substantiation, politics, autonomy, justice.*

En este artículo quiero presentar las perspectivas filosóficas de varios pensadores que han aportado y siguen aportando reflexiones éticas de calidad en nuestro panorama filosófico contemporáneo. Cada uno de ellos es original en sus planteamientos, por lo que no pueden ser dejados de lado en un volumen que trate de las reflexiones éticas de nuestro panorama filosófico. Incluso habría que señalar que constituyen reflexiones de gran profundidad que han de ser tenidas en consideración a la hora de pensar cualquier empeño ético.

## 1.- EUGENIO TRÍAS

Eugenio Trías nació en Barcelona en 1942 y murió desgraciadamente en 2013, truncando un pensamiento en continua evolución y desarrollo del que podíamos esperar todavía muchos frutos. Cursó estudios de filosofía en España y Alemania. Obtuvo el doctorado en Filosofía en 1980 con una tesis sobre Hegel publicada con el título *El lenguaje del perdón*. Ha sido profesor en la Universidad Central de Barcelona y catedrático de Estética en la Escuela de Arquitectura de esta ciudad.

En la actualidad era catedrático de Historia de la Ideas en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. En 1995 fue galardonado con el premio Internacional Friedrich Nietzsche de gran renombre en el mundo filosófico, siendo la primera vez que recaía en un autor hispano.

La preocupación central de su pensamiento arranca con el aliento y el decidido propósito de constituir una metafísica alejada de los supuestos o presupuestos de la metafísica «clásica», ya que la metafísica se refiere fundamentalmente a lo inefable. En sus primeros escritos esta ontología primera será definida como *dispersión*, es decir como desfondamiento de toda substancia y de todo fundamento absoluto y como *trágica,* es decir sin referencia a un centro, sin punto de partida ni meta preestablecida, con verdaderos principios inmanentes a la experiencia.

A partir de la década de los ochenta Eugenio Trías ha ofrecido los frutos de su reflexión sistemática en los diversos campos de la existencia humana. Frente a planteamientos nihilistas o posmodernos, Trías se sitúa de manera explícita dentro de la tradición ilustrada o de la razón crítica, pero a la vez con una propuesta original. Ya desde su primer libro *La filosofía y su sombra* quería someter a la razón ilustrada a una revisión crítica. La razón ilustrada se acredita en la capacidad que tiene para lidiar con sus propias sombras o bien para tramar diálogo con todo aquello que verdaderamente la reta y la pone a prueba. La razón intenta recorrer una y otra vez ese cerco al que le someten sus propios demonios. De ahí que Trías se defina irónicamente como un «exorcista ilustrado». Es preciso, por consiguiente, recrear la razón ilustrada, aunque hay que hacerlo en perpetuo diálogo con aquellas *sombras* que la retan de verdad y que se llaman la sinrazón, el pensamiento mágico, el mundo de las pasiones, las estéticas de lo siniestro o el pensamiento religioso.

Este diálogo preserva por una parte el carácter *crítico* de la razón y a la vez la razón por otra parte adquiere una gran madurez al abrirse a todo aquello que la reta o la asedia desde su propio extrarradio. Por ello Trías va a definir a la razón como *razón fronteriza,* es decir como una razón que explora las fronteras y los límites del hombre y de la experiencia humana, con los que se topa incesantemente en su actividad y que constituyen un reto de comprensión para él.

Su propuesta filosófica central tiene una pretensión manifiestamente metafísica u ontológica. Señala que el ser ha de ser concebido como *ser del límite,* una peculiar manera de determinar lo que se entiende por *ser* desde Parménides y Aristóteles hasta el presente. Lo que Parménides llamaba *el ser mismo* o Aristóteles el ser *como* ser es este *ser del límite* que se afirma en su radical sentido ontológico. Este ser del límite se descubre en un dato que la reflexión acoge desde el principio y al que debe llamarse *existencia*. Tal dato inicial u originario no puede ser inferido ni deducido por la propia razón reflexionante. La razón se encuentra con un límite real, se ve afectada por un *límite real*, que la instituye como *razón fronteriza*. Y la existencia, a su vez, se halla remitida a ese mismo límite real que la determina y constituye. La existencia está en éxodo y en exilio. La perspectiva apuntada por Wittgenstein de los límites del mundo, sobre los que se esfuerza en salir el len-

guaje y el pensamiento para asomarse a lo que está más allá del mundo, a lo que se muestra más allá del mundo, a lo *místico*, tiene una sugestión e influencia indudables en las reflexiones de Trías. En efecto, comparece como determinación intrínseca de la experiencia la presencia de un límite que parece vedar o imposibilitar toda indagación respecto al sujeto o ser desde el cual *se da eso que se da*, o aparece lo que aparece.

Dicho de otro modo, la existencia se encuentra con un límite que le impide o le veda conocer o reconocer la causa (o la substancia se podría decir) de donde surge este dato. Existencia significa un ser que en su totalidad agota en sí su propia naturaleza y esencia, toda vez que ha sido exiliado de las «causas» o de las «condiciones» que han determinado su surgimiento. Este límite del mundo, de la existencia humana, «no es extrínseco al dato del cual se parte, o al aparecer del comienzo: se halla más bien incrustado en él, inserto dentro de éste de manera irrevocable. *Lo que aparece y se da* es un dato con ese límite incorporado. Tras él subsiste el enigma, o el misterio»[1].

Esta relación entre la existencia y el límite es justamente lo que hace posible que haya filosofía. Si la existencia es relativa al límite, si el límite es su determinación esencial, esta relación es la que abre el espacio de inteligibilidad de esta existencia; este asombro abre el marco de interrogación desde el que la filosofía inicia su andadura, el ámbito en el que se sitúa el pensar. Esta relación permite saltar al ámbito inteligible, al universo de trazos y de palabras donde se juega el sentido y el sinsentido, abre la posibilidad de inquirir sobre el sentido y el sinsentido. Esta relación implica un límite que la reflexión filosófica debe *explicar*. Por ello el existente debe ser llamado un *ser fronterizo* o habitante de la frontera. Así es el ser que habita el cerco del aparecer o mundo. En él (en este cerco) aparece y en él se halla situado. El hombre debe ser repensado como el ser que puede hacerse cargo de la carga y sobrecarga de ese *ser del límite* que le corresponde.

El hombre es, por su propia condición, potencialmente fronterizo. Depende de su libertad la posibilidad de ajustar su condición potencial, o virtual, a su propia existencia. «Yo propongo desde hace años comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite. Somos los límites del mundo.* En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido (lo que podemos llamar *mundo*). Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese "mundo de vida" en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal»[2].

Como lógica de su aventura filosófica, Trías ha reflexionado en sus últimas obras sobre la experiencia religiosa, proponiéndose pensar la religión, la *sombra* de la razón. El concepto de símbolo (la razón simbólica) permite abrir la razón fronteriza hacia la experiencia de lo religioso, ya que el *símbolo* es la exposición y expresión, en figuras y formas sensibles, de lo *sagrado*, de la realidad mistérica que

[1] TRÍAS, Eugenio, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 33-34.

[2] ID., *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, pp. 12-13.

nos habla o se muestra más allá de los límites. Es preciso salvar la natural, o connatural orientación del hombre hacia lo sagrado, su re-ligación congénita y estructural. Las distintas religiones constituyen formas siempre fragmentarias, pero necesarias, de dar cauce expresivo y expositivo a lo sagrado, mediante símbolos. Todo límite implica la postulación de una referencia que lo traspasa o excede, que se manifiesta y se revela en los símbolos y en el culto religioso. El arte es también un ámbito de configuración de nuestro mundo de vida. Y el arte lo realiza a través de *figuras* (que pueden ser *iconos* o *signos lingüísticos*). En todas las artes encontramos estas figuras que permiten hacer *habitable* el mundo. Incluso la arquitectura o la música en las que no es tan patente la impronta icónica o lingüística, son denominadas por Trías como *artes fronterizas*: en virtud de ellas se hacen *habitables* el espacio y/o el tiempo a través de configuraciones simbólicas.

También ha buscado Trías de manera destacada extraer de manera explícita las consecuencias éticas de esta filosofía del límite, intentando mostrar el «uso práctico» de la razón fronteriza. Rescatando el concepto clásico de persona (persona significa máscara) señala que somos aquella máscara que nos constituye en sujetos abiertos a relaciones con los demás y que nos instituye en sujetos de derechos y obligaciones; somos además aquella máscara a través de la cual *resuena una voz*, la voz imperativa de la proposición ética. A partir de la reflexión sobre nuestra condición humana limítrofe y fronteriza ha ido explicitando el único imperativo ético que le parece tener plena legitimidad «racional». Como decía Píndaro: «Llega a ser lo que eres». O como decía el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo y descubre tu propia medida». «Yo sostengo [...] que ese "imperativo categórico" debe formularse así: "Obra de tal manera que tu máxima de acción se ajuste a tu condición (humana) de límite y frontera del mundo; o de habitante de la frontera"»[3]. Con ello se ponen las bases éticas de un posible uso cívico y político de la razón fronteriza. Este imperativo categórico «dice una sola cosa. Su decir es unívoco; es de un hieratismo monocorde. […] Conmina a ajustar la conducta, la acción o el ethos a eso que debiera ser y suceder: la conformación de la propia vida a la condición (humana) de existencia, que es una condición limítrofe, a infinita distancia de la naturaleza y de lo sobrenatural, de la vida animal y de la divina»[4].

De este imperativo se infieren dos proposiciones complementarias: la primera conmina a exiliarse del cerco físico del cual proviene el fronterizo. La segunda previene a éste sobre la necesidad de mantenerse en el "limes" sin excederlo o desbordarlo en ninguna suerte de "infinito". Ambas prescripciones se formulan como tales en razón de que el habitante del límite no es ajeno, en su deseo y en su pasión, a la orientación contra la cual se alza esa doble prescripción. Dicho imperativo es categórico, o incondicionado, por cuanto no puede ser "relativizado" por circunstancias objetivas o por intereses y motivaciones particulares. Siempre y en toda circunstancia tiene vigencia. Y funda su universalidad en su arraigo en la condición humana fronteriza, que es común a todo sujeto que habita el limes.

[3] *Ibídem*, pág. 154.
[4] TRÍAS, Eugenio, «Sobre ética y condición humana», en HERRERA GUIDO Rosario, *Ética,* México, Siglo XXI Ediciones, 2006, pág. 28.

Sólo que su vigencia es formal. Ese carácter estrictamente formal de de la prescripción hace posible que la respuesta a ésta sea libre. O lo que es lo mismo, que sea responsable.

Esa proposición no dice ni enuncia lo que es o lo que existe, sino que propone lo que, debiendo ser, podría llegar a ser. Esa proposición (ética) permite denunciar lo que es o existe tomando como criterio lo que, pudiendo y debiendo ser, no resplandece en la existencia. Tal es la proposición ética que confiere a la razón fronteriza su peculiar marco de expresión lingüística.

La proposición únicamente puede decir la forma legítima (y con garantías críticas racionales) de lo que la expresión imperativa dice ("Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta a tu propia condición fronteriza"). Pero no dice nada en relación a los modos y maneras de promover, en particular, en cada caso, en las circunstancias diversas y dispersas de los sujetos y de sus contextos mundanos, esa proposición ética imperativa. Pero en ese simple decir, o proponer, muestra un criterio crítico, que sólo se mantiene como tal si queda a salvo el hiato limítrofe entre esa propuesta y la libre respuesta. No hay ciencia posible acerca del bien y del mal, o no es posible un conocimiento cabal, que exigiría poseer la clave de la respuesta implícita e integrada en la propuesta ética. La existencia de la libertad hace imposible esa "ciencia".

Éste es el único deber. Eso significa que en cierto modo estamos "obligados" a alcanzar, por la vía de la libre respuesta a la proposición ética, esa causa final que constituye nuestro destino. O dicho de un modo sorprendente y chocante: estamos obligados a ser felices (siempre que por "felicidad" entendamos lo que los antiguos llamaban "buena vida", no esa cosa insípida y estulta que la palabra sugiere en el uso y abuso de la misma). El imperativo ético nos propone, como "deber", el inexcusable deber de ser felices, o de alcanzar en lo posible la "buena vida" que constituye nuestro objetivo vital.

Por su misma forma imperativa esa propuesta tiene carácter interrogativo. El imperativo dice: "obra así, o actúa de este modo" pero implícitamente formula una pregunta: "¿Actuarás o no actuarás de esta manera?". Esa proposición se destruye y se aniquila (en su pretensión racional de universalidad e incondicionalidad, y sobre todo en la pretensión de que esa racionalidad asuma carácter crítico) si ese carácter interrogativo no se mantiene, o si la forma imperativa se asume como una simple "voz de orden" que el sujeto receptor debe acatar u obedecer. O si el "sujeto" que pronuncia la frase, lejos de ser la parte arcana del propio sujeto fronterizo, se presenta como un sujeto externo que, en posición de dominación, imparte "ordenes" a otro sujeto con la intención de que éste se limite a obedecerlas o a acatarlas. De este modo muestra la razón fronteriza su insobornable prosapia en la tradición y herencia de la ilustración, sobre todo en relación a una Ilustración autocrítica con su propio concepto de razón.

Trías sostiene con gran énfasis que somos personas y no individuos. Y que lo que especifica nuestro carácter personal es una singularidad capaz de expresarse

en un estilo propio imposible de intercambiar o delegar a otro u otros. Todo aquel conjunto de "cualidades propias" (como decían los estoicos) que nos constituyen en eso que cada uno de nosotros somos. Esa singularidad es afirmativa y positiva. El concepto de individuo, en su abstracción, lleva consigo, como reacción, una concepción de lo común igualmente reductiva y abstracta. Se trata de abrirse a otro mundo: un mundo en el cual, más allá de Individuos y Colectividades, puedan asentarse, sobre firmes bases filosóficas totalmente renovadas, el concepto de Persona, y un nuevo concepto de Comunidad que a ésta corresponda. Tal comunidad sería una densa y compleja trama (nunca susceptible de ser univocada por la vía que sea, socioeconómica o nacionalista) de personas que reconocen mutuamente su dignidad en el hecho de constituirse cada una en máscara a través de la cual resuena la "voz" de ese Imperativo categórico, incondicional, que nos conmina a realizar nuestra Medida Humana, o nuestra condición (limítrofe) de habitantes de la frontera. Frontera entre la naturaleza y el mundo. O entre el mundo y el misterio.

**Eugenio Trías. Obras principales:** *La filosofía y su sombra (1969), Filosofía y carnaval (1970), Teoría de las ideologías (1970), La dispersión (1971), Drama e identidad (1972), Metodología del pensamiento mágico (1970), El artista y la ciudad (1976), Estructuralismo y marxismo (1977), Meditación sobre el poder (1977), La memoria perdida de las cosas (1978), Goethe y su obra (1979), Tratado de la pasión (1979), El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel (1981), El sistema ciencia-tecnologia y la crisis española (1982), El pensament de Joan Maragall (1982), Lo bello y lo siniestro (1983?), El pensamiento cívico de Joan Maragall (1983), Filosofía del futuro (1983), Los límites del mundo (1985), Els habitans de la frontera: sobre métode, modernitat i crisi (1985), Teoría de las ideologías y otros textos afines (1987), La aventura filosófica (1988), Thomas Mann. Goethe (1988), El último de los episodios nacionales (y otros textos afines) (1989), Lógica del límite (1991), La edad del espíritu (1994), Diccionario del espíritu (1996), Pensar la religión (1997), Vértigo y pasión (1997), La razón fronteriza (1999), Ética y condición humana (2000), Por qué necesitamos la religión (2000), Pensar en público (2001), Calderón de la Barca, Pedro (2001), Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio (2001), El árbol de la vida. Memorias (2003), El hilo de la verdad (2004), La política y su sombra (2005), Prefacio a Goethe (2006), Música y filosofía (2007), El canto de las sirenas (2007), Música y filosofía (2007), Creaciones filosóficas. Tomo I: Ética y estética. Tomo II: Filosofía y religión (2009), La imaginación sonora. Argumentos musicales (2010), Forma y tiempos de la música (2011), De cine. Aventuras y extravíos (2013), El intelectual y su memoria. Eugenio Trías, las puertas del pasado (2014).*

## 2.- JAVIER SÁDABA GARAY

Javier Sádaba nació en 1940 en Portugalete (Bizkaia). Realizó estudios de Filosofía y Teología en Roma. Posteriormente amplió estudios de filosofía en las universidades de Tubinga (Alemania) Columbia-Nueva York (Estados Unidos) y Oxford (Reino Unido). Actualmente es Catedrático de Ética y Filosofía de la religión en la Universidad Autónoma de Madrid. Javier Sádaba comenzó pronto a destacar en el panorama público de la reflexión intelectual. En los años setenta y ochenta sus artículos suscitaron un gran interés por su carácter crítico y antiautoritario, tanto contra la dictadura franquista como, más tarde, al plantear una intensa crítica de los déficits y tergiversaciones del régimen democrático.

La obra filosófica de Sádaba posee dos

características destacables: concebir la filosofía como una actividad reflexiva personal y autónoma y ligar esta reflexión con las vicisitudes y problemáticas de los hombres y mujeres de nuestra sociedad. Frente a una filosofía académica que con frecuencia se efectúa como estudio arqueológico de lo que nos ha legado la tradición y como erudición de los textos ya consagrados, su reflexión se mueve incitada por el gusto y el entusiasmo por conocer, por el interés acuciante de pensar desde sí mismo lo que han descubierto durante siglos los filósofos más creativos, y por abrirse a todos los campos de la realidad. Además esta actividad reflexiva ha estado ligada fundamentalmente, no al intercambio académico con los filósofos profesionales, sino a la comunicación con la gente. Si, como señaló Wittgenstein, filosofar es dar un paso inicial apartándose del mundo, para volver de nuevo a él, su reflexión se ha implicado en los aspectos más dispares de la realidad para pensarlos, para ofrecer perspectivas de conocimiento y de emancipación.

Por eso, para él la filosofía no es una mera prolongación de las ciencias, ni un saber último universal sistemático. Para Sádaba, influido muy tempranamente por Wittgenstein, la actividad filosófica consiste en la clarificación conceptual, en la argumentación desde los datos empíricos que poseemos, en el va y viene de las ciencias a la filosofía, en el rescate crítico de lo que se conserva a veces inerte. Por ello la filosofía no puede de manera arrogante colocarse en un mundo ficticio por encima de la ciencia. Ella ha de ser «acto constante de penetración, con todos los medios al alcance y muy especialmente con la razón, en la trama de lo real»[5].

Ya desde su primer libro *Lenguaje religioso y Filosofía analítica*, aparece un campo fundamental de su actividad, la filosofía de la religión, sobre el que proseguirá constantemente aportando reflexiones. Bajo la influencia ya señalada de Wittgenstein, utiliza la filosofía analítica para dilucidar qué es el lenguaje religioso y para enfrentarse a los significados que nos envuelven. Por la historia de su vida y de sus experiencias propias y por un interés crítico constante, la religión aparece como un ámbito apto para entender el ser humano y las oscilaciones a que está sometido. A esto se añade su consideración de que hay un déficit notable a la hora de tratar sin prejuicios las creencias religiosas. Por ello ha ido realizando estudios de Filosofía de la Religión. En ella no se trata de reconstruir el fenómeno religioso, ni de criticar la racionalidad de las creencias religiosas, ni de una apología o destrucción de la religión. Se trata más bien, e incluyendo a veces todo lo anterior, de estudiar la religión de forma análoga al modo de estudiar el arte o la moral, es decir tomar la religión en toda su seriedad y complejidad como fenómeno radicalmente humano, preguntándose por la racionalidad de la actitud religiosa. La religión no sería conocimiento, ni creencia, sino una construcción que procede por la *necesidad de entender*. Siguiendo a Kant, se diría que es un postulado, una esperanza, hasta un ideal. «Podríamos decir entonces que la religión es una insatisfacción que no se apaga con nada»[6]. En esta línea desarrolla un filosofar, libre y

[5] Manuscrito de Javier Sádaba que me ofreció (2001).
[6] SÁDABA, Javier, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Madrid, Mondadori, 1989, pág. 63.

radicalmente crítico, sobre la religión.

Por otra parte ha escrito una serie de libros más ligados a la problemática vital, social y política de la gente de la calle, en un intento constante por contrastar la actividad filosófica con lo cotidiano y sus retos. Entre estos libros están *Saber vivir*, sobre la vida buena y la felicidad en la vida cotidiana o *Saber morir*, intentando desentrañar la problemática del sufrimiento, del mal y de la muerte en sus múltiples manifestaciones. Otros libros abordan la situación en Euskadi, poniendo de manifiesto toda la fuerza de la autodeterminación humana, atribuible por encima de todo a los individuos y derivando a las lógicas de la autodeterminación política como dinámica legítima del devenir de las sociedades o pueblos. Para él, el proyecto de constitución de una sociedad libertaria, más allá del liberalismo metafísico o del liberalismo egoísta, constituye un ideal irrenunciable. La filosofía encierra un sentido utópico. Aquí se inscribe el intento de lograr una convivencia que, en respetuosa ciudadanía, se inscriba en un proyecto de democracia radical a todos los niveles.

Desde finales de los años ochenta Sádaba se ha centrado también de manera importante en el campo de la ética, recibiendo, según sus propias palabras, la influencia decisiva de Ernst Tugendhat. Su perspectiva consiste en la defensa de los valores de la libertad, la reciprocidad moral, y la aspiración a una armonía social posible. «Lo cual implica que no debemos obedecer las normas que no surjan de nosotros mismos y que, además, se inste a cualquier gobierno a la práctica continuada de la justicia. O lo que es lo mismo, que la conquista moral es un arte a desarrollar sin descanso y que la distribución del poder es una práctica necesaria. Siempre he estado ligado a las filosofías emancipatorias»[7]. La moralidad está unida a la autonomía humana, es decir a la capacidad de decidir lo que se quiere o no se quiere hacer. Por ello hay que ofrecer buenos motivos a quien no desea ser moral para convencerle de que es mejor serlo. Para Sádaba *merece la pena* ser moral y comportarse moralmente, porque somos totalmente de otra manera, si somos morales. La razón estriba en que ser moral (más allá de ser utilitarista, tradicionalista o contractualista) supone *considerar a la persona como valor en sí mismo*, es decir crear un modo de vida que pasa siempre por la consideración de las demás personas como seres estimables.

Una moral que considere al ser humano como un medio, de una u otra forma, acaba negándolo y sacrificándolo hasta lo indecible. Y acaba también negando las experiencias de amor humano, que son características propias y constitutivas de la humanidad. Aquí es donde se fundamenta una moral, que supera el ser mero cálculo o arreglo pragmático. La justificación última de la moral, la más convincente, aquella que supera a las demás, es aquella que supone ciertos derechos morales en todos los sujetos. «Tenemos, en suma, mejores *razones* para justificar, por ejemplo, el enunciado 'no se debe torturar' apoyándonos en la idea de que todo ser humano es un fin en sí mismo que en la noción utilitarista de que la tortura, a la corta o la larga, trae mayores males para la comunidad. Y en este caso hablamos de razones...»[8]. Y esta ética tendría una

[7] Manuscrito del autor citado anteriormente.
[8] ID., *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 42-43.

dimensión ineludible de universalidad, porque, cuando hablamos de respeto a los derechos de todos los sujetos, entran en juego todos los individuos. Una ética responsable y exigente comienza por lo que está inmediatamente presente y avanza hasta el fin del mundo. No una universalidad vacía, que con nada se compromete, sino un compromiso concreto y directo que crece hasta tener una dimensión universal. «Pero el compromiso ha de ser, y no nos cansaremos de repetirlo, con la humanidad entera. Esto es decisivo. A diferencia de la moral contractualista, en la que cada individuo se define en función de la capacidad real para intercambiar bienes con los demás, en la moral, que hemos llamado exigente, entran en juego todos los individuos»[9].

En los últimos años Javier Sádaba ha prestado especial atención, dentro de este campo de la ética, a la bioética, sobre la que tratan sus publicaciones *Hombres a la carta* y *La vida en nuestras manos*. En ellos se reflexiona sobre los problemas morales que provienen de la irrupción espectacular de los conocimientos y las prácticas de la biología molecular en los sujetos humanos y en la sociedad. Su empeño consiste en impulsar una ética laica acorde con los avances revolucionarios de este siglo. La ciencia y la ética no deben ser enemigas. Al contrario, han de ser los bastones en que se apoye una humanidad dispuesta a conquistar sin destruir, a vivir sin matar, a gozar con el mínimo sufrimiento. Pero han de ir juntas. De lo contrario las caídas del hombre pueden ser graves, como la misma historia nos recuerda.

En su último libro *Ética Erótica* Sádaba reivindica que si la ética quiere ser completa, el campo de los deberes debe abrirse al ámbito de los deseos. En este libro plantea, con una serie de ecos marcusianos, que hay una política que ha robado los deseos y el cuerpo a las personas y que, por lo tanto, es necesario desarrollar una manera distinta de sentir. Como antaño señalaba Marcuse con sus críticas a una sociedad represora de los deseos y de la libertad, Sádaba defiende que es tiempo y lugar de des-represión y des-sublimación. La última fundamentación de la moral consiste en vivir bien, esto es, en vivir con felicidad y sin sufrimiento. Pero nos hace falta una actitud más dispuesta a lo inédito, debe haber más pasión por las alternativas y es preciso salirnos de los corsés en los que estamos metidos. «Si yo tuviera que sintetizar esa vida buena, se compondría de dos partes: una, hacer lo que uno cree que tiene que hacer, es decir, cumplir aquellas normas justas porque, de esa manera, eres uno más entre otros y te haces eco de ellos, consigues una vida justa y eso es algo que te gratifica. Y, por otro lado, los placeres, mediatos o inmediatos: no negarse a ningún placer, salvo que en último término sea de un hedonismo tal que vaya a acabar con todo»[10]. Es esencial erotizar la vida cotidiana y darle más juego a nuestros sentidos y placeres. Los deseos nos van a guiar en una ética erótica.

En este sentido Sádaba reivindica una perspectiva epicureísta, aunque no hedonista. Epicuro sabía equilibrar muy bien los placeres y los sufrimientos, y esto en un cálculo racional. Con el tiempo se siente cada vez más cerca de Epicuro y

[9] ID., *El hombre espiritual*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, pág. 148.

[10] SADABA, Javier, *Ética erótica*.

recomienda atender asimismo a lo placentero que suele ofrecernos la vida; quien más quien menos podrá disfrutar de la música y de la amistad, de las sabrosas comidas, de un buen vaso de vino, de una buena conversación o de una buena música... y, algo muy importante, de los amplios placeres del amor, siempre que se cifren en el respeto al otro. Un vivir sin excluir lo placentero no está reñido con la ética, sino al contrario: el aumento de la felicidad individual redundará en la felicidad general. Con otra sexualidad, otra imaginación y otra sensibilidad —propone Sádaba— sería más fácil cambiar esa situación de mentira permanente en la que se ahoga la sociedad.

«Decía un gran libertario que mientras todos no sean libres yo no soy libre. Es decir, gozar uno mismo es parte de la vida buena. Gozar con los demás también, completaría la vida buena». No se trata de una erótica desbocada, sino de una erótica racional y solidaria.

**Javier Sádaba. Obras principales:** *Lenguaje religioso y filosofía analítica (1977), Qué es un sistema de creencias (1978), Filosofía, Lógica y Religión (1978), Wittgenstein y su obra (1980), Lenguaje, magia, metafísica (el otro Wittgenstein) (1984), Saber vivir (1984), Las causas perdidas (1987), Euskadi: pensar el conflicto (1987), El amor contra la moral (1988), La filosofía moral analítica actual: de Wittgenstein a Tugendhat (1989), Lecciones de filosofía de la religión (1989), ¿Qué es un sistema de creencias? (1991), Saber morir (1991), La ventana y el mundo (1993), Dios y sus máscaras (1993), El perdón: la soberanía del yo (1995), Amor diario (1997), Diccionario de ética (1997), Hombres a la carta: los dilemas de la bioética (1998), Euskadi. Nacionalismo e izquierda (1998), El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio (1999), La vida en nuestras manos (2000), La filosofía contada con sencillez (2002), La ética contada con sencillez (2004), Principios de bioética laica (2004), Del Dios a la nada: las creencias religiosas (2006), La vida buena. Cómo conquistar nuestra felicidad (2009), El amor y sus fronteras (2010), No sufras más. La felicidad en la vida cotidiana (2012), Ética erótica. Una manera diferente de sentir (2013).*

## 3.- JOSÉ ANTONIO MARINA

José Antonio Marina nació en Toledo en 1939. Catedrático de Filosofía de Instituto, abandonó la docencia para emplearse en la actividad ensayística, dedicándose a profundizar en temas de ética, psicología, neurología, lingüística y antropología cultural. En 1992 ganó el XX premio Anagrama de Ensayo, lo que le abrió un amplio espacio de audiencia en el mundo del ensayo en lengua castellana. Sus libros exploran fundamentalmente el campo de la ética y el de la inteligencia. Concibe su actividad como una vocación de detective privado, fascinado por investigar sobre la realidad y sus complejidades. La inteligencia creadora tiene tres metas fundamentales: explicar, transfigurar y transformar.

Por ello, hay que considerar la ética de J. A. Marina como un intento de justificar las normas morales a partir de unos criterios de valoración extrínsecos a ellas mismas y que se encuentran en el estudio de las sociedades que los han admitido. Todo descansa para él en el concepto de *inteligencia*. Entiende la capacidad intelectiva humana "como la capacidad de dirigir bien el comportamiento, captando, elaborando y produciendo información"[11]. Ahora bien, la inteligencia es una herramienta propia de cada individuo

[11] MARINA, José Antonio, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades,* Barcelona, Anagrama, 2010, pág. 21.

pero que a la vez se forma en la sociedad; por eso podemos hablar de una inteligencia compartida. No hay inteligencia humana fuera de la sociedad, de modo que igual que podemos hablar de individuos inteligentes o estúpidos según la manera que tienen de solucionar todos sus problemas vitales: económicos, emocionales, familiares, sociales, laborales…, podemos y debemos hablar también de sociedades inteligentes o estúpidas según su capacidad para solucionar los problemas de toda la vida: las relaciones entre los individuos, entre los sexos, entre el poder político y los ciudadanos, entre la religión y la política, etc.

Al ser la ética una de las mayores y más representativas creaciones humanas junto con la ciencia y el arte, evaluar las sociedades, valorarlas, ensalzarlas o censurarlas será tarea obligada desde un análisis ético. Una sociedad inteligente, buena, es la que resulta bien valorada en virtud de unos criterios derivados de la solución inteligente de sus problemas. En este sentido Marina aboga, por tanto, por una *fundamentación inductiva* de la ética en la que no son los principios morales los que justifican los hechos, sino los hechos los que permiten generalizaciones éticas sobre las que se fundan los principios morales. Aquí es donde encontramos la mayor contribución teórica de Marina. Si la tesis de Marina sobre el fundamento del deber se asienta en la consecución de derechos, estrictamente hablando no existe para él un fundamento de la ética. Esto significa que, para hacer de la ética una ciencia rigurosa, es preciso realizar una investigación inductiva para ver las cosas que han funcionado mejor gracias a que han sido invenciones realizadas sobre lo que antes no existía. Esto nos mete de lleno en un proyecto ético que Marina llama *proyecto ético constituyente,* porque la ética es la ciencia buscada y nunca hallada que está siempre en formación permanente.

Hay, además, según esta pretendida fundamentación una valoración del *progreso moral.* Marina entiende aquí progreso moral como lo hace Kohlberg, pero sobre todo como lo hace Habermas. Ambos nos remiten al aumento del capital social como factor objetivo y medible de las sociedades. Y el capital social se traduce finalmente en la adquisición y asentamiento de virtudes públicas que a su vez tienen efectos individuales o subjetivos como es el aumento de la felicidad de los miembros. Pues bien, la cultura es para Marina, entre otras cosas, un ensayo de soluciones a los problemas de convivencia y en esta lógica de ensayo y error hay un efecto de progreso, aunque en moral también naveguemos en zigzag. Con todo, la ley del progreso ético de la sociedad le lleva a Marina a considerar que deberíamos tender a una civilización que se rigiera por valores universales, valores que han pasado el banco de pruebas de la historia, y deberíamos tender a una ética mundial, porque la ética es la mejor herramienta de la inteligencia social. Y es que «para evaluar los sistemas morales hay que acudir a la experiencia práctica de la humanidad. Como dice Hans Albert [...], un prestigioso filósofo de la ciencia: En cualquiera de los casos, a la hora de fijar un criterio para la verificación de los sistemas éticos, habría que poner en primer plano la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intersubjetivas e intrasubjetivas; hechos,

en todos los casos, controlables sobre la base de experiencias humanas»[12]. Y no es el origen lo importante, sino aquello en lo que han deparado y a lo que han dado lugar: "la crítica cultural ha de ser inductiva. La historia es el banco de pruebas de la humanidad. Hemos sido nuestras propias cobayas. Un mínimo reconocimiento a las víctimas del horror de la historia es intentar aprender de su desdicha. Y un mínimo reconocimiento a los que mejoraron la condición humana nos obliga a clarificar y prolongar su acción"[13].

Una fundamentación de la ética consistirá, por lo tanto, en separar precisamente los buenos experimentos de los malos. La ética es así la gran creación humana para ser feliz, creación que se funde o se manifiesta en la política. Ética y política son las grandes creaciones de la inteligencia que llegan a diseñar un orbe nuevo para una nueva humanidad. Aparece, pues, según Marina un dinamismo solucionador que da origen a la ética, pero también un dinamismo emancipador y reivindicativo como si el ser humano pretendiera que la solución ensayada valiera para siempre. Es el dinamismo de los valores, la capacidad que tienen de fijarse en las sociedades. El ser humano percibe que las cosas pueden ser siempre de otra manera. Es la necesidad de la utopía. Marina cree que la hipótesis del derecho natural, aunque errónea en sus principios, puede ser muy útil porque "las reivindicaciones morales buscan el reconocimiento de un derecho, el acceso a un valor merecido, la abolición de una presunta injusticia. Ponen de manifiesto una carencia indebida"[14]. Hay, por consiguiente, un deseo solucionador y un deseo emancipador. «La historia de la lucha por la dignidad es una fundamentación práctica de la ética"[15].

Para Marina la invención ética guarda un gran paralelismo con la invención científica; por eso, ha de someterse también a sus mismas reglas y a sus mismos criterios. Los tanteos, intentos o experiencias de nada servirán si no van seguidos de un segundo nivel crítico en el que se solucione, se asegure y se compruebe. El fundamento práctico con el que Marina pretende afianzar la ética no está completado con la constatación histórica. Es necesario desarrollar también una forma razonada, sistemática, filosófica diríamos, de hacerlo y ésta es su teoría de los *ganchos trascendentales*. Dentro de ella aparecerá la idea de que la dignidad humana es el gancho de nuestra felicidad política que conforma nuestra felicidad personal, que en definitiva es el objetivo de la invención ética.

La cuestión está, pues, efectivamente en admitir un gancho trascendental, pero sabiendo que éste será siempre una construcción de la inteligencia, sin darle ninguna categoría ontológica. El asidero, el gancho transcendental, que Marina propone, es el de la dignidad humana. Ahora bien, la dignidad es un valor absoluto por definición, no se pierde nunca ni depende de nada, es la percha de la que colgaremos los derechos y por ende los deberes. Somos dignos porque así lo decidimos. Esta afirmación tiene un antecedente evidente en Kant. Este gancho trascen-

[12] *Ibídem*, pág. 151. Retoma una cita de un libro de ALBERT, H., *Ética y metaética,* Valencia, Cuadernos Teorema, pág. 46.
[13] *Ibídem*, pág. 162
[14] MARINA, José Antonio, *La lucha por la dignidad,* Anagrama, Barcelona, 2000, pág. 24.
[15] *Ibídem*, pág. 27.

dental es, por tanto, una afirmación constituyente: dignidad es poseer derechos y reconocérselos a los demás. No hay, por consiguiente, lugar para los recelos de los positivistas jurídicos que ven cómo con esta idea de la dignidad se cuela también el derecho natural. No es que el ser humano tenga por naturaleza valor absoluto, dignidad, sino que necesitamos tenerlo si queremos construir una ciudad feliz sobre unos cimientos firmes. No es necesario acudir a un valor absoluto, no hacen falta soluciones teológicas: «el concepto de dignidad ha emergido como un manantial caudaloso que parece brotar de la nada. Pero es el resultado de minúsculas corrientes capilares, que empapan silenciosamente la tierra, la fertilizan, confluyen, para al fin aflorar como manantial. Todos bebemos de lluvias muy lejanas»[16].

Los ganchos trascendentales son las soluciones descubiertas por la humanidad en su esfuerzo por resolver los problemas de la convivencia. La inteligencia humana es capaz de anticipar y desear las cosas que no conoce con precisión y que, sobre todo, no conoce cómo van a terminar, pero se anticipa y lucha por ello: por la igualdad, por la justicia o por la dignidad. El progreso moral continúa para Marina en un gran proyecto: la elaboración de una Constitución Ética Universal que suponga para la especie humana lo mismo que las constituciones nacionales suponen para cada Estado. Esta constitución estaría basada en el reconocimiento del valor intrínseco de los seres humanos y en la afirmación de la dignidad como reconocimiento y posesión de derechos.

Esta concepción de la fundamentación de la ética exige además una *dinámica operativa de la voluntad,* si es que no queremos privar de los derechos a los débiles o a las minorías que por diversas razones aún no los pueden tener. La voluntad se une, por tanto, aquí a la inteligencia para servir también de cimiento de la ética. Tenemos derechos porque *queremos tenerlos*, porque nuestra inteligencia computacional y nuestra inteligencia ejecutiva los ven necesarios para la realización personal y colectiva. La humanidad se ha de salvar a sí misma con la voluntad, y la humanidad será quien imponga los límites de la comunidad. Primero porque hemos fundado en la persona la posesión de derechos y segundo porque la historia nos remite a la peligrosidad de las discriminaciones y señala que es mejor afirmar la universalidad.

Y aquí es donde entra en juego la noción de fraternidad. La reivindicación de la fraternidad es el movimiento más actual y más necesario si queremos llegar a la noción de humanidad. El nuevo gancho trascendental no es ya la naturaleza sino el deber de comportarnos fraternalmente como se dice en la Declaración de los Derechos Humanos: «todos los seres humanos nacen libre e iguales en derechos y dignidad, y dotados como estos de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Como podemos ver, la naturaleza ha desaparecido, y con ella creemos que también el derecho natural; además, se ha pasado de un indicativo en el que se afirma la fraternidad por razones religiosas o naturales a un imperativo de orden moral. La idea clave es por eso la de Humanidad porque «la única solución a la que este libro quiere contribuir es a identificarnos por la historia única de la que depende-

[16] *Ibídem*, pag. 265.

mos todos: la historia de la humanización… la biología nos proporciona la especie zoológica. No es suficiente. Lo que necesitamos construir es la Humanidad como categoría ética»[17].

Inteligencia y voluntad están unidas en un bucle ascendente. Por eso también nuestra esencia es nuestro futuro, lo que seamos capaces de hacer. Compasión e indignación trabajan en nuestra inteligencia para construir este pretendido orbe ético porque nos exige tomar en serio el sufrimiento y la humillación. Ahí hace precisamente radicar su fundamento la ética de la liberación, en «la mirada del otro»: «el punto de partida de la ética de la liberación es la evidencia vivencial ética de la interpelación del pobre… y de esta experiencia de la exterioridad (Levinas) de los derechos del otro resulta una evidencia para la toma de partido necesaria y ética»[18]. En este aspecto, la ética de la liberación y la ética de Marina se dan la mano.

Se entiende así la vida humana como una relación intersubjetiva en la que el otro se me impone incondicionalmente como algo que debe ser afirmado. Mi libertad, mi autonomía, mis derechos, diría Marina, se encuentran cara a cara con los derechos, la autonomía y la libertad de los otros cuya vida aparece así como digna de ser afirmada y como condición para afirmar también la mía. Por eso, cuando desaparece la convicción de que frente a mí hay otro que no puedo ignorar, cuando desaparece la compasión, parafraseando al personaje de los hermanos Karamazov, «todo está permitido»: «Nosotros estamos empeñados en mantenernos en el terreno dramático de las ideas prácticas. La claudicación histórica de la compasión cuando desaparece la creencia en el valor intrínseco de la persona, es un ejemplo científicamente válido»[19].

Estamos, pues, ante una teoría que apuesta por el valor intrínseco del ser humano y por la esperanza en él y por la conquista de un orbe ético dominado por el techo de la dignidad. La injusticia no puede ser la última palabra.

**José Antonio Marina. Obras principales:** *Elogio y refutación del ingenio (1992), Teoría de la inteligencia creadora (1993), Etica para náufragos (1995), El laberinto sentimental (1996), El misterio de la voluntad perdida (1997), La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos (1998), Diccionario de los sentimientos (1999), Crónicas de la ultramodernidad (2000), El vuelo de la inteligencia (2000), La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política (2000), Dictamen sobre Dios (2001), El rompecabezas de la sexualidad (2002, 2º), Hablemos de la vida (2002), La creación económica (2003), Memorias de un investigador privado (2003), Los sueños de la razón: ensayo sobre la experiencia política (2003), Aprender a vivir (2004), La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez (2004), La magia de leer (2005), Por qué soy cristiano. Teoría de la doble verdad (2005), Aprender a convivir (2006), Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía (2006), La revolución de las mujeres. Crónica gráfica de una evolución silenciosa (2006), Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu (2007), La magia de escribir (2007), Competencia social y ciudadana (2007), Educación para la ciudadanía (2007), Educación ético-cívica 4 (2008), Filosofía y ciudadanía (2008), La pasión del poder: teoría y práctica de la dominación (2008),*

[17] *Ibídem*, pág. 203.

[18] DUSSEL, Enrique y APEL, Karl-Otto., *Ética del discurso y ética de la liberación,* Madrid, Trotta, 2004, pág. 251.

[19] MARINA José Antonio, *La lucha por la dignidad, op.cit.*, pág. 205.

*Cómo lograr una vida plena. Una guía esencial (2008), Palabras de amor: un tratado de los sentimientos a través de las más intensas cartas de amor de todos los tiempos (2009), El aprendizaje de la sabiduría (2009), La conspiración de las lectoras (2009), Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía (2009), Pequeña historia de la pintura (2010), La recuperación de la autoridad. Claves para la familia y la escuela (2010), La educación del talento (2010), Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de la sociedad (2010), El cerebro infantil. La gran oportunidad (2011), Pequeño tratado de los grandes vicios (2011), Los secretos de la motivación (2011), El bucle prodigioso: veinte años después de Elogio y Refutación del ingenio (2012), Crear en la vanguardia (2012), Escuela de padres y madres (2012), Escuela de parejas (2012), La inteligencia ejecutiva (2012), El aprendizaje de la creatividad (2013), La creatividad económica (2013), La creatividad literaria (2013), Talento, motivación e inteligencia. Las claves para una educación eficaz (2013), Los miedos y el aprendizaje de la valentía (2014).*

## 4.- XABIER RUBERT DE VENTÓS

Xabier Rubert de Ventós nació en 1939 en Barcelona. Licenciado en Derecho y doctor en Filosofía, ha ejercido la docencia en las universidades de Harvard, Nueva York, Berkeley y México. Es miembro fundador del *Collegi de Filosofia* que ha constituido el núcleo de la renovada *Societat Catalana de Filosofia* y director de la cátedra Barcelona-Nueva York. Ha sido diputado en el Parlamento español y en el Parlamento europeo por el Partido Socialista de Cataluña. Durante largo tiempo fue catedrático de Estética de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona. Una característica destacada de su producción es que ha publicado bastantes de sus libros o ensayos primeramente en catalán, pasando posteriormente a ser editados en castellano.

Pensador original e inclasificable, Xavier Rubert de Ventós participa de una perspectiva filosófica que ha percibido los límites del pensamiento ilustrado, los límites de la Modernidad en su intento, siempre insatisfecho, de explicar la totalidad, de llegar a certezas evidentes y seguras proporcionadas por la razón. Por ello ejerce una crítica, no acerba ni despiadada sino sutil y clarificadora, que no echa por tierra absolutamente los valores del pensamiento ilustrado, sino que vuelve esa misma reflexión crítica para clarificar y relativizar el proyecto ilustrado. Muestra de ello es su libro de 1980 *De la modernidad: ensayo de filosofía crítica*, que el propio Rubert de Ventós califica como su mejor libro.

De alguna manera podríamos situar a Rubert de Ventós dentro de lo que se denomina pensamiento posmoderno, partidario de un *conocimiento débil* frente a las pretensiones totalizantes de los pensadores modernos. Para él la necesidad de ver claro, la necesidad de certezas y convicciones fuertes le parece una actitud más neurótica y atávica que propiamente filosófica o científica. De ahí que a menudo la lucha filosófica no se ejerza tanto contra la opacidad de los fenómenos, como contra la convencional claridad de éstos; que no busque tanto resolver los problemas cuanto multiplicarlos y mostrar todo aquello que tiene de problemático lo que nos parece más evidente. En definitiva, el intento filosófico consiste en incrustar la *paradoja* en las realidades más perogrullescas de la vida cuotidiana. La filosofía ha de empezar mostrando la otra cara de las cosas, su lado oculto y oscuro. Por eso la reflexión que rompe los hábitos mentales dominantes o las convicciones morales más arraigadas es algo que acostumbra a irritar considerablemente a

la gente. Hasta el punto de que los filósofos que han desempeñado este papel a menudo han acabado bastante mal. «Pensad que los filósofos son quizás los únicos, junto a los cristianos, cuyo padre fundador fue ejecutado. Y Sócrates fue ejecutado precisamente por impiedad, por falta de respeto a la tradición, incluso por perversión de menores. Porque está visto que nada inquieta tanto ni parece tan subversivo como el solo hecho de mencionar y sacar a la luz todos aquellos aspectos de la realidad censurados por nuestros hábitos o relegados a la oscuridad por los administradores oficiales de la verdad»[20].

Pero, aunque a los filósofos les corresponda ser apóstatas crónicos, es preciso también que sean *apóstatas relajados*, es decir apóstatas conscientes de que su eficacia no radica tanto en el poder y la claridad de su pensamiento como en la debilidad de su convencimiento. El punto fuerte de la filosofía debe consistir en la vulnerabilidad de su convencimiento. En este sentido Rubert de Ventós lanzó a la opinión pública en 1981 la idea de que el conocimiento filosófico era precisamente un *conocimiento débil*. La fuerza y la potencia de nuestro pensamiento (un pensamiento poderoso que todo lo entiende) es a menudo la otra cara de nuestra ceguera para lo que tenemos delante de nosotros. La auténtica experiencia de la realidad, por el contrario, sólo comienza donde acaba nuestra capacidad de comprender las cosas a nuestra medida, a partir de los fenómenos que se resisten a ser comprendidos y que nos obligan, por ello mismo, a ampliar el marco teórico desde el que los contemplábamos.

Por ello hay que decir que una actitud filosófica no requiere solamente un conocimiento débil, sino también un *convencimiento débil*. «Ahora bien, para dejar que los fenómenos o las cosas se nos acerquen sin anticiparlos ni neutralizarlos con un concepto previo, para "responder" efectivamente a ellos, para dejar que se nos acerquen incluso aquellos que van contra nuestras convicciones básicas, es preciso tener una actitud más bien *débil* que fuerte, más *vulnerable* que segura, más *hembra* que macho, más *receptiva* que activa»[21]. Los individuos que han aportado una nueva visión de la realidad pueden corroborar este aserto. Es necesario tener unos esquemas de algún modo blandos y borrosos como para que la experiencia de la realidad pueda estructurarse de una manera nueva. No hay que tener de antemano una idea demasiado clara de lo que se quiere y de lo que se busca; hay que saber *atender* sin precipitarse a *entender*.

Ineludiblemente esto significa reconocer la finitud de nuestro conocimiento. En apoyo de su posición cita un texto de Kant, que nos recuerda que «la razón humana tiene el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede rechazar, [...] pero a las que tampoco puede responder». La tarea de la razón consiste en suplir viejos mitos por nuevos esquemas o imágenes, tal vez mejores o más adecuados que los anteriores, pero que nunca pueden agotar o representar perfectamente la realidad. Aquí introduce una característica bastante desarrollada en la moderna tradición del pensamiento catalán: una cierta distancia irónica, el *seny*, diría yo. «A aquel *sentido crítico* del que hemos hablado [...] parece añadirse aquí

[20] RUBERT DE VENTÓS, Xabier, *Por qué filosofía*, Barcelona, Península, 1990, pág. 62.

[21] *Ibídem*. pág. 63.

un *sentido común* encargado de recordarnos que muchas cosas pasan también por fuera de la filosofía y de su sentido crítico [...]. Nuestros mecanismos verbales nos sirven sin duda para cortejar la realidad. Con nuestros juegos verbales o artísticos tratamos de seducirla, pero su desvelamiento y posesión no es ciertamente cosa de este mundo»[22].

La postura intelectual que se manifiesta en su obra podría ilustrase con dos metáforas relacionadas con pájaros, que encontramos en sus escritos: Rubert de Ventós trata de hacer como aquel pajarillo de la fábula de Esopo, que para poder beber del agua de un recipiente al que no llegaba con el pico, se dedica a llenarlo con piedrecillas para que el nivel del agua suba y así poder saciar su sed. Ante un problema, ante una cuestión, Rubert siempre intenta salirse de las coordenadas establecidas, situarse "al otro lado de la cadena", reconocer la ambigüedad de las cosas pensando en su reverso, buscando el matiz desapercibido. Y del tratamiento que da a las cuestiones sobre las que escribe, sobre las que habla, hay que subrayar que Rubert de Ventós trata de respetar la distancia que las cosas mismas reclaman, de ejercer las presión que requieren (porque no siempre lo óptimo es equivalente a lo máximo), en un equilibrio de fuerza y presión como el que pedía un pájaro caído en su mano de un nido, al que demasiada presión aplastaría, pero demasiado poca lo haría echar a volar, malherido y moribundo.

Este mismo planteamiento se puede apreciar en sus reflexiones éticas, que buscarían establecer una *ética de mínimos,* frente a una ética de firmes convicciones, auténticos principios, absolutos universales, desde una actitud poco «convencida y decidida». Su obra *Ética sin atributos*, por ejemplo, intenta ser un manifiesto moral que se propone definir la virtud como camino para discernir qué es bueno o qué es malo y lo hace depurando sus atributos hasta dejarla en la piel y en los huesos, hasta dejarla en lo mínimo indispensable. Nuestras facultades funcionan «sin orden ni concierto»: la actividad intelectual necesita *distancia*, la experiencia sensual reclama *inmediatez*, y la relación emocional comporta *dependencia*. Rubert de Ventós reivindica no sacrificar unas facultades a otras, adhiriéndose a una concepción dominada por una de dichas facultades, sino establecer un juego polifónico entre ellas. Por ello reivindica la libertad y la insolidaridad de nuestras facultades y la necesidad de establecer no una jerarquía, sino un juego entre ellas. Un juego en el que no somos tanto jugador como juguete, un juego del que somos el resultado circunstancial más que el árbitro imparcial.

Por eso su planteamiento reivindica hacernos vulnerables a las cosas y a las personas, no empecinarnos en nuestras fidelidades, principios y convicciones. La vida moral se juega en la deconstrucción y dispersión de uno mismo en el objeto de sus afectos o intereses. De ahí su provocadora misiva: la vida in-auténtica es la única que merece la pena vivirse. A partir de aquí desarrolla tres criterios «morales» básicos[23]. Primero, que el acto moral, en lugar de definirse exclusivamente por el «placer» o la «realización» que nos procura, sirva para ampliar nuestro ámbito de

[22] *Ibídem*., pág. 67.

[23] RUBERT DE VENTÓS, Xabier, *Ética sin atributos*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 142-143.

conciencia o de experiencia posible. Segundo, que el acto moral se lleve a cabo con conciencia del carácter parcial o circunstancial de los valores que defiende y tratando de no adaptar nuestras creencias a nuestro comportamiento. Tercero, que el acto moral nos relativice hasta transformarnos en instrumentos de lo que queremos, creemos y deseamos. Rubert de Ventós espera que la *conjunción de estos tres criterios* genere un orden social más justo o al menos un automático control de las tendencias agresiva y regresivas de cada criterio en particular: «control de la banalidad a que tiende el puro experimentalismo vital, del inmovilismo a que conduce el exclusivo sentido crítico intelectual o del vampirismo que puede producir la sola dependencia emocional»[24].

Él insiste una y otra vez que la moral es su auténtica pasión filosófica. Si ha escrito sobre las cosas del arte es porque son cosas "interesantes", pero que no le afectan. En cambio, las cosas de la moral lo tocan de lleno, y no como moralista, sino como persona consternada por el mal, por la violencia causada en nombre de ideales. «Mi juicio al respecto no es una cosa que haya pensado, es una cosa que me pasa». El lema de esta actitud moral es el *minimalismo* en cuanto a los principios. La posesión de principios morales fuertes causa en el sujeto moral el mismo efecto que los conceptos sobre las vivencias: imposibilitan coger lo que tienen de original, actúan sobre la empatía como los anestésicos sobre el dolor. Por eso postula una moral débil, una "ética sin atributos" ni principios, que puede allanar la dificultad de dejarnos guiar por lo que cada persona necesita. Entender el yo como 'juguete' o 'bumerán' conlleva el riesgo de ser instrumentalizado, pero también hace viable el cambio en tanto que mantener los principios a toda costa es una hipocresía.

Como conclusión, hay que decir que la filosofía de Rubert de Ventós no es sistemática. No hay ningún tratado de estética o de moral. Hay reflexiones inspiradas en la perspicacia con la que observa el presente y ve lo que hay de nuevo, que es lo más difícil de apreciar. Tampoco hay una teoría del conocimiento ni una ontología; sin embargo, todas sus obras tienen un "aire de familia", una fuente común que es el principio de disonancia apuntado al principio del texto. En sus textos sobre moral, sobre ética, filosofía, política, pero también en aquellos en que trata asuntos generales, aquellos en que filosofa acerca de las pequeñas cosas, en aquellos textos en que desgrana reflexiones y pensamientos, Rubert aprovecha para denunciar, para azuzar conciencias. Denuncia la hipocresía de un mundo «[...] moralmente inaceptable a la vez que políticamente estable, un mundo en que aún crece el abismo entre los que hacen cola para recibir galletas con proteínas de las Naciones Unidas y los que toman leche descremada o bebidas light para mantener la línea»[25].

En el orden político Rubert de Ventós defiende que la idea roussoniana de pacto o convención como fundamento de la sociedad y del Estado es la única alternativa progresista a la reacción, el «único fundamento del poder que va más allá, tanto de la fuerza pura como de la pura superstición». Dentro de esta perspectiva

[24] *Ibídem*., pág. 153.

[25] RUBERT DE VENTÓS, Xabier, *Filosofía de estar por casa.*

ha defendido en su libro *De la identidad a la independencia, la nueva transición* y en sus últimas publicaciones la «independencia» de Cataluña respecto de España para que puedan existir realmente entre ambas sociedades unas relaciones igualitarias, de respeto y de colaboración. Sólo la igualdad permite la relación adecuada.

Xabier defiende una postura independentista surgida como respuesta racional y reflexionada ante una coyuntura política que juzga insostenible: la constante y sentida decepción ante una España a la que elogió en su momento, pero que de todos modos no reconoce lo catalán como algo valioso o como algo realmente propio. Por eso la posición de Rubert de Ventós no necesita erigirse sobre ningún tipo de esencialismo ni sobre la reivindicación de un pasado sustraído. Por el contrario, alejándose de cualquier política del resentimiento, su perspectiva se muestra eminentemente inclusiva, hospitalaria con la diferencia de los otros, por lo que llega a hablar de un nacionalismo mestizo, orgullosamente impuro.

**Xabier Rubert de Ventós. Obras principales:** *El arte ensimismado (1963), Teoría de la sensibilidad (1968), Moral y nueva cultura (1971), Utopías de la sensualidad y métodos de sentido (1973), La estética y sus herejías (1974), Ensayos sobre el desorden (1976), Oficio de semana santa (1979), De la modernidad: ensayo de filosofía crítica (1980) (Publicado en 1998 con el título de «Crítica de la modernidad»), Las metopías: metodologías y utopías de nuestro tiempo (1983), Filosofía y/o política (1984), Moral (1985), Europa y otros ensayos (1986), Pensadors catalans (1987), El laberinto de la hispanidad (1987), ¿Por qué filosofía? (1990), El cortesano y su fantasma (1991), Manías, amores y otros oficios (1993), Nacionalismos: el laberinto de la identidad (1994), Ética sin atributos (1996), De la identidad a la independencia, la nueva transición (1999), Dios, entre otros inconvenientes (2000), Filosofía d'estar per casa (2004), Teoría de la sensibilitat nacionalista. Fonamentalismes, minories, migracions (2006), Teoría de la frontera y de la bioética a la biopolítica (2008), Empirecorner (2008), Dimonis íntims (2012).*

## 5.- ESPERANZA GUISÁN

Esperanza Guisán nace en 1940 en Santiago de Compostela. Obtiene su Doctorado en la Universidad de Valencia con la tesis *La falacia naturalista y el empirismo ético. Un examen crítico de la ética de G. E. Moore* bajo la dirección de Fernando Montero Moliner. Catedrática de Filosofía Moral de la Universidad de Santiago de Compostela desde 1987. Sus reflexiones se centran en el campo de la ética, en el que intenta recuperar el vigor de una perspectiva analítica, hedonista y utilitarista.

Tal como ella misma señala en unas breves notas autobiográficas, su actividad intelectual se ha centrado principalmente en cinco temas: la *ética normativa,* con múltiples estudios sobre diversas maneras de entender el utilitarismo; la *educación o el desarrollo moral,* es decir la capacitación de las personas para saber emitir un juicio moral o un razonamiento moral correcto, recurriendo sobre todo a los principios de Piaget y Kohlberg, la vinculación de la ética con la filosofía política y la filosofía práctica en general y, sobre todo, la investigación metaética, en especial las cuestiones que se refieren a la fundamentación de la racionalidad práctica.

A través de sus obras se perfila un sistema personal de filosofía moral que busca reconciliar los elementos de justicia, puestos de relieve por las éticas deontológicas como la de Kant, con los ele-

mentos hedonistas, propios de la ética de Epicuro, o de la moral utilitarista de Bentham y J. Stuart Mill. La propuesta ética de E. Guisán es una teoría de la justicia que incluya la felicidad, o una teoría del bienestar, cuyos objetivos prioritarios deben ser: una razón práctica *empíricamente condicionada* (a diferencia de la razón formal kantiana) como punto de partida, una base natural para la ética o *mínimo natural en ética* (en cuanto a valores, deberes, derechos y normas, propios de la condición humana); evitar cualquier fundamentación de la moral en algo transmundano o superior; recuperar el *sentimiento de simpatía* o humanidad, al estilo de Hume, como fundamento personal de lo ético, lo justo y lo moral, y una concepción del bienestar o de la felicidad, en la composición entre la *igualdad, la individualidad y la libertad,* como elementos éticamente importantes.

Según Esperanza Guisán el utilitarismo no es individualista. J. Stuart Mill luchó mucho contra el analfabetismo y por mejorar las condiciones de vida de la gente. Pensaba que la educación cambiaría las cosas, pero lo que pasa es que ahora se da instrucción o adoctrinamiento, pero no se educa en desarrollar la mente y la capacidad de pensar y de sentir solidariamente... En este país se despreció mucho a Mill por la izquierda, en parte por la pequeña extravagancia de Marx, que lo calificó de filósofo burgués, pero Guisán insiste en que es el filosofo para una nueva sociedad, para superar el egoísmo que caracteriza a esta sociedad burguesa. Stuart Mill es un filósofo de una actualidad total. De ahí esta especie de proclama ética: «Personalmente considero que la filosofía moral tiene que entregarse a dos o tres objetivos insoslayables: Mitigar el dolor humano, sin exclusiones por razón de raza, etnia, sexo, nacionalidad, etc., y despertar a la vida, la belleza, la excelencia y a la concordia y amistad universal. Con palabras del inolvidable Epicuro: "La amistad danza por toda la tierra y como un heraldo anuncia que despertemos para la felicidad"»[26].

En la actualidad (y probablemente siempre) se hace necesario superar el nihilismo y el escepticismo que solo dan paso a una ética nuevamente dogmática. Se precisa de éticas razonadas en función de los intereses humanos. Como ya indicó en uno de sus primeros libros, *Razón y pasión en ética*, Esperanza Guisán insiste una y otra vez en que somos animales morales irremediablemente y no nos queda otra opción que clarificar nuestros valores, hacer nuestra elección. Puesto que somos animales con psique y con cerebro y capacidad de reflexión, puesto que somos animales "sentimentales", al tiempo que razonables, se hace preciso replantearse las normas de la convivencia, redefinir en qué consiste la excelencia (*Areté*), así como la concordia entre todos los pueblos.

La ética que pretende defender tiene en cuenta por supuesto esos derechos humanos, que Stuart Mill llamaba derechos morales en el siglo XIX, o Ferrajoli en la actualidad "derechos de las personas para tomarse a las personas en serio". Las diversas revoluciones sangrientas, los regímenes totalitarios todavía existentes hacen que todos quieran construir muros, en lugar de puentes, para evitar la visión

[26] GUISÁN, Esperanza, "Cuando el capullo se convierte en flor esta flor es una rosa (cómo alcanzar la madurez moral más allá de Piaget y L. Kohlberg", *en Revista de estudios de juventud,* 2010, pág. 79.

ideológica y los valores culturales de otras partes del mundo. Desde el punto de vista de Esperanza Guisán el problema de la educación ética civil ha de asentarse en un par de principios que condensa así: «Tratar a los demás imparcialmente y, sobre todo, tratar a todo el mundo como si ellos fueran nosotros y nosotros ellos, y amar en el otro el propio amor»[27].

Si bien el principio de imparcialidad es éticamente útil e indispensable, es sin duda alguna insuficiente. Tengo que amarme a mí mismo, a mí misma, apasionada y razonablemente, para ver en los otros prolongaciones de mi yo, que además de amar a sí misma (según Kant) requiere deseos de empatía y quiere replicar con la vida dichosa de los demás, no de acuerdo con normas fijas, o al menos, tal vez solo un poco. Sería fácil caer en el absolutismo y en el paternalismo si "obligamos" a los demás a ser felices a nuestra manera. En este y otros muchos sentidos es clarificadora y estimulante la posición de Mill, especialmente en su obra sobre la libertad y las consideraciones sobre el gobierno representativo. Aunque existiese, afirma en esta última obra, un tirano benévolo, sabio, bondadoso, etc. que supiese lo que nos convenía a todos y todas los seres humanos en particular, no comportaría la felicidad de los ciudadanos, ya que un elemento imprescindible de la felicidad moral es que nuestras metas sean determinadas por nosotros libremente, apoyados por los conocimientos provenientes de las artes y las ciencias.

Es cierto que Mill llega a elogiar la "excentricidad" en su obra *Sobre la libertad*, pero ello se debe a que cada individuo debe, con conocimiento de causa, ilustradamente, decidir aquello que elegiría, poniéndose como única meta a la posibilidad personal de la libertad, la libertad de los demás. "Mi libertad —afirmará Mill— acaba donde empieza la de los demás". Por eso Esperanza señala curiosamente, a modo "evangélico", sus dos «mandamientos»: ámate a ti mismo, con el corazón y la cabeza, con los sentimientos y la sensatez y ama a los demás como seres que comparten sentimientos y afectos tan importantes como los tuyos. Conocer lo que nos hace felices es una tarea ingente. La felicidad no se obtiene gratuitamente sino que se conquista.

Esperanza Guisán reivindica también lo que se podría denominar un "enfoque femenino" o una perspectiva feminista de la ética. Según ella, no hay que olvidar lo que Carol C. Gilligan advirtió acerca de la preeminencia del modelo masculino (kantiano y formalista), insuficiente para nuestro desarrollo moral. Gilligan propone una ética del cuidado, que ha tenido un notable éxito tanto en la academia como en la calle. Se ha hablado de la "inteligencia sentiente" (que siente) y se ha tomado buena nota de la aportación de C. Gilligan que pedía que se tuviera en cuenta el desarrollo típicamente femenino, donde en la etapa preconvencional, la mujer obedece a los dictados de la sociedad por miedo a las represalias y el castigo, donde en la etapa convencional la mujer se pone al servicio de sus hijos y la comunidad, sin importarte los sacrificios demandados y una tercera etapa posconvencional en la que la mujer combina la satisfacción de sus propios deseos y necesidades con la contribución al bienestar de todos los demás.

[27] *Ibídem*, pág. 81.

Esperanza Guisán señala que pensadores como Hunt o Martha C. Nussbaun, o Victoria Camps, Ferrater Mora (dos ilustres barceloneses) y ella misma han luchado denodadamente en el intento de transformar a los seres humanos egoístas en seres humanos que saben amarse, ampliando su empatía y alargando su capacidad de amar, al amarse amando. Pero para que esto ocurra se precisa de una planificación revolucionaria del proceso educativo. Los valores genuinamente éticos —la empatía universal, la imparcialidad, la ilustración, el coraje y el cuidado— han de conjugarse en un proyecto de escuela y de sociedad donde se viva en el amor, la fraternidad y la solidaridad. «Ojalá quienes luchamos por una sociedad benefactora, sepamos ir todavía más lejos e intentemos la "*equal concern*", la igual consideración para todos en un mundo en que la belleza de la bondad nos redima de la contingencia de nuestro destino. Porque seremos senderos de luz, inmortales para siempre, ya que nuestros actos y nuestras palabras ensancharán la cadena solidaria donde los eslabones de uno y otro tiempo, de un lugar geográfico u otro, se hermanan en el abrazo humano. Feliz día, y feliz vida, para todos»[28].

En su obra *Más allá de la democracia* Esperanza Guisán distingue con claridad la democracia prudencial de la democracia moral. La *democracia prudencial* es, a sus ojos, en realidad una caricatura de la democracia. Se deja que cada uno exprese su opinión reclamando atención a sus intereses propios y a sus placeres inmediatos, cuando la democracia se concibió pensando en la mayor felicidad del mayor número. Es conservadora y egoísta. Por el contrario la *democracia moral* es el igual cuidado de lo propio y el de los demás; busca ampliar el círculo de la empatía, la simpatía, la compasión de modo que no solo nos respetemos todos por igual, sino que nos cuidemos unos a otros. La propuesta tal vez sea utópica, pero es la única respuesta razonable. Una frase suya puede resumir bien su lógica y su perspectiva ética: "Cuanto más luches por la felicidad global, más honda y duradera será tu felicidad propia".

**Esperanza Guisán. Obras principales**: *¿Qué es filosofía moral? (1977), Naturalismo y empirismo ético (una réplica a G. E. Moore) (1977), Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica (1981), Ética sin religión (1983), Cómo ser un buen empirista en ética (1984), Razón y pasión en ética (1986), Esplendor y miseria de la ética kantiana (1988), Manifiesto hedonista (1990), La ética mira a la izquierda (1992), Introducción a la ética (1995), Más allá de la democracia (2000), Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill (2008), Ética sin religión. Para una educación cívica laica (2009).*

## 6.- JOSÉ RUBIO CARRACEDO

José Rubio Carracedo nació en León en 1940. Ha sido Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Málaga. Profesor visitante en la Wayne State University (Detroit, Estados Unidos) y en la Universität Passau (Alemania). Sus primeras preocupaciones intelectuales le llevaron a trabajar en el ámbito de la antropología, pero posteriormente sus reflexiones se han centrado en el campo ético y político, en el que ha desarrollado un pensamiento cercano a los planteamientos de la ética del discurso.

Su libro *El hombre y la ética: humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético* de

[28] *Ibídem,* pág. 84.

1987 estudia la posibilidad y el sentido de una ética contemporánea y recoge varios ensayos sobre tres grandes cuestiones morales: la recuperación de un humanismo crítico, el debate sobre la educación moral y, por último, el planteamiento de la objetividad moral como fruto de una ética dialógica o socialmente construida. Rubio Carracedo aboga desde sus primeros tiempos por el *constructivismo ético*. Se trata de denunciar las insuficiencias del naturalismo ingenuo en ética y su superación por una metodología constructivo-deliberativa, que se aplica a la fundamentación y a la discusión de los problemas éticos y político-jurídicos, desarrollando una línea personal inspirada en la Escuela de Erlangen, el segundo Rawls y el último Habermas. Esta perspectiva la presenta de una manera elaborada en su libro *Ética constructiva y autonomía personal* de 1992.

Su libro *La utopía del estado justo: de Platón a Rawls* de 1982 representaba una primera aproximación a la investigación sobre el paradigma legitimista en Filosofía Política, distinguiendo ya netamente entre los paradigmas de «Estado justo» y de «Estado legítimo». Esta línea se ha prolongado en la perspectiva de una depuración crítica del modelo liberal de democracia y en la elaboración teórica de un paradigma democrático liberal-republicano. En *¿Democracia o representación?* de 1990 y en *Republicanismo y educación cívica* de 2003 Rubio Carracedo estudia el origen de la carencia de una educación ciudadana en la tradición democrática liberal a partir de la concepción indirecta o débil de la representación (los diputados representan la nación, no a sus electores). El renacimiento de la tradición republicana ha permitido relanzar los programas de democracia participativa. Por eso hoy el concepto de ciudadanía se ha convertido en la cuestión central de la filosofía política, y la educación cívico-democrática es «el tema de nuestro tiempo». En efecto, el centro de atención de la política democrática empieza a pasar del diseño liberal, centrado en los partidos políticos y en las instituciones de la representación y de los gobernantes, al diseño republicano, que enfatiza, sobre todo, la formación democrática de los ciudadanos, tanto en sus aspectos cognitivos (derechos, deberes, instituciones) como en los prácticos (participación y control). La intención de Rubio Carracedo es contribuir a la reflexión sobre la necesidad de la educación cívico-moral, analizando desde una perspectiva interdisciplinar su conexión con el ejercicio de la ciudadanía democrática.

Este paso sucede en un sentido doble. Por un lado, la participación pública vuelve a considerarse indispensable para la madurez política de la persona. Por otro, se instaura la convicción de que la garantía real de que instituciones, diputados y gobernantes van a cumplir fielmente con su deber democrático radica en una ciudadanía activa y exigente. El objetivo principal consiste en construir críticamente la teoría de la ciudadanía democrática. Su estudio se abre con una introducción histórica que quiere ofrecer el contexto indispensable para la inteligibilidad del concepto de ciudadanía: empezando por el mundo greco-romano, hasta las vicisitudes de la herencia republicana en Occidente, el triunfo del modelo liberal representativo y sus ulteriores reformas. En un paso posterior repasa críticamente las principales teorías contemporáneas de la ciudadanía (liberal, comunitarista, neo-republicana), con especial énfasis en las más recientes (la

«multicultural», el «patriotismo constitucional» o el «cosmopolitismo cívico»). Finalmente delinea su propuesta personal que postula una síntesis en la que la ciudadanía transnacional es asumida y plenificada por la ciudadanía transcultural. Por otra parte se incide sobre el papel que desempeña la educación cívica para asumir de modo reflexivo y crítico los derechos/deberes democráticos.

Sobre la problemática de la ciudadanía compleja y la universalidad diferenciada de los derechos humanos, Rubio Carracedo realiza un estudio pormenorizado del complejo proceso de génesis histórico-doctrinal de la teoría de los derechos humanos, de sus condicionamientos occidentales-liberales y de las condiciones de validez y de legitimidad para su universalización diferenciada. El universalismo cosmopolita, en la esfera de los derechos humanos, con las cautelas consabidas de traducción e interpretación interculturales de los mismos, no sólo es compatible con un diferencialismo moderado, esto es, pluralista, sino que ambos movimientos o ambas lógicas de hecho se completan mutuamente de modo inexorable: el ideal es ser cosmopolitas de intención y, a la vez, pluralistas diferenciales. El cosmopolitismo es una conquista irrenunciable de las revoluciones liberales y sociales de Occidente, revoluciones que fueron posibles porque incorporaban también valiosas contribuciones, especialmente asiáticas, de otras culturas. Privilegia el libre y equitativo florecimiento individual en un marco a la vez comunitario y universalista. Pero el individuo libre e igual no es sólo ciudadano del mundo, sino también ciudadano de una cultura y de un país determinado, en cuyo *humus* arraigan sus iniciativas, haciéndolas a la vez posibles y plenamente inteligibles. Ha de pasarse de la tolerancia al reconocimiento de lo diferencial.

En este sentido, el auge actual del multiculturalismo debe considerarse una reacción positiva frente a los abusos del *melting pot,* pero hay que procurar no irse al otro extremo. Es obvio que no puede mantenerse «el crisol cultural» en condiciones de intercambio desigual o injusto. Pero pasar de este crisol desigual a ningún crisol no es una respuesta lógica y, además, conduce inevitablemente al neotribalismo empobrecedor e induce la subordinación de los individuos a la comunidad o al Estado. Ni homogeneización forzada y unidimensional, ni retirada defensiva al propio etnos, a la tribu, al clan, viviendo en "enclaves" cerrados artificialmente al exterior, por más que se toleren y respeten las otras culturas. Es el reconocimiento del otro; pero es sólo un primer paso. La misma lógica de la tolerancia activa supone un paso más: el interesarse realmente por las opiniones, valoraciones e instituciones de los otros, con lo que se inicia ya la dialéctica transcultural. Porque está claro que el futuro será cada vez más común para todos, pero en el seno de la globalización tecnológica y económica, por un lado, y de un cosmopolitismo abierto y flexible a las diferencias relevantes, por el otro.

En definitiva, sólo apelando al universalismo moderado o cosmopolitismo puede evitarse la recaída en el neotribalismo o en los nacionalismos radicales. Es cierto que el universalismo ilustrado ha pecado de arrogancia y ha pretendido establecer por la fuerza de las armas o por diferentes formas de presión un modelo homogéneo de civilización occiden-

tal. Pero su antídoto no es el multiculturalismo ni el diferencialismo radical, sino el pluralismo reflexivo y el nacionalismo moderado, en los que se conjugan los cosmopolitas y los diferencialistas razonables.

**José Rubio Carracedo. Obras principales**: *Antropología prospectiva: inspirada en los ensayos de Teilhard de Chardin (1973), El cristianismo del futuro (1973), ¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista (1973), Lévi-Strauss, estructuralismo y ciencias humanas (1976), Génesis y desarrollo de lo moral (1979), La ética y el hombre: ensayos interdisciplinares (1980), La utopía del Estado justo: de Platón a Rawls (1982), Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales (1984), El hombre y la ética: humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético (1987), Paradigmas de la política (1990), ¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau (1990), Ética constructiva y autonomía personal (1992), Educación moral, postmodernidad y democracia: más allá del liberalismo y el comunitarismo (1996), Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos (2000), Retos pendientes en ética y política (2002), Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia (2005), Teoría crítica de la ciudadanía democrática (2007), Democracia, ciudadanía y educación (2008), Ética del siglo XXI (2009), Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau (2010).*

## 7.- NORBERT BILBENY

Norbert Bilbeny nace en Barcelona en 1953. Después de dedicarse a la investigación del pensamiento catalán, se ha centrado en la filosofía moral y política. Profesor de Ética en la Universidad de Barcelona desde 1980, actualmente es Catedrático de Filosofía Moral y Director del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica en dicha universidad. Ha sido investigador invitado en la Universidad de Berkeley, Harvard, Toronto, Chicago y México. También en el CNRS de París. Ha obtenido los premios de ensayo Josep Plá, Joan Estelrich y Anagrama. Ha sido fundador y director del Observatorio de Ética Intercultural (Parque Científico de Barcelona). Sus reflexiones filosóficas se mueven en el terreno de la ética fundamental y en el de la indagación ética de diferentes realidades sociales y políticas de nuestro presente histórico: la construcción europea, la nueva sociedad de la información, el debilitamiento de la conciencia moral, el multiculturalismo, el papel del Estado, el cosmopolitismo...

Bilbeny indica que su interés se dirige a la filosofía en general, pero que se ha centrado en la *ética* o *filosofía moral*. En el marco de la ética sus investigaciones van oscilando, según él mismo señala. Hay temporadas en las que es más teórico, otras más práctico, a veces le interesa más la ética y la sociedad, otras veces se centra en la ética y la ciencia, en la ética y la diversidad cultural, en la ética y la ciudadanía, en la ética y los temas relacionados con la salud, etc. Pero su línea y su perspectiva consiste por una parte en la elaboración de una *ética teórica racional y crítica* (de fuerte raigambre kantiana), y por otra en buscar en concreto una ética aplicada al mundo del debate de las culturas.

Los referentes para la reflexión ética debemos tomarlos de todas partes, tanto de las aportaciones más cercanas a la ciencia como de las más vinculadas al humanismo. Bilbeny está en la línea de lo que se denomina *cognitivismo*, es decir, cree que la ética no se basa en la naturaleza ni en la tradición cultural sino en nuestras capacidades de conocimiento y en el ejercicio de estas capacidades. Por lo tanto, considera que la crítica y la autocrítica tienen un protagonismo muy destacado.

Su enfoque se acerca más a lo que defienden la ciencia cognitiva y las neurociencias sobre cómo funciona nuestro cerebro, cómo se estructura nuestra mente. Este enfoque le da una base más fiable para desarrollar el estudio de la ética. Eso no quiere decir que reduzca su pensamiento filosófico a los fundamentos científicos, pero éstos nos ayudan a explicar en qué consiste la moralidad, aunque no nos den la respuesta sobre los principios morales ni por qué nos interesa ser morales. Estas respuestas nos las vamos haciendo los humanos con la conversación, en el diálogo, con el debate.

El relativismo moral desacredita la concepción racional de la ética, mientras que a la vez prepara el surco para que pueda crecer tranquila una concepción dogmática de la misma. Esta última, en cambio, sí aspira a la universalidad, aunque desde supuestos muy distintos a los de la ética racional. Frente al relativismo del bien, varias concepciones de la ética han procurado ofrecernos una base universal para el discurso sobre lo bueno: desde el eudaimonismo griego hasta la actual «ética discursiva». A tal objeto, han tenido que suponer alguna forma universal de lo humano (su «naturaleza», «alma», «conciencia», «condición», «entendimiento», etc.) que sirva de apoyo veraz y tenaz a la idea de un discurso práctico también para todos.

El propósito central de la reflexión de Bilbeny consiste en explicar que la forma universal de lo humano suficiente para la ética es la que identificamos con la razón, es decir, con un juicio consecuente consigo mismo. Todas las acciones que pudieran revestir, en su determinación, la patente de esta racionalidad, nos darían reglas válidas igualmente para todos, sin apenas sombra de relativismo. Esto no presupone ignorar la pluralidad de los intereses y de las mentalidades. Al contrario, justamente porque los conocemos, y sabemos bien de las nefastas consecuencias, a veces, de sus conflictos entre sí, nos habremos determinado a seguir en la acción *un mínimo principio común*. Sin embargo, el cognitivismo tal como se entiende aquí no es lo mismo que la concepción racionalista tradicional de la misma. La cognición humana consiste en procesos de representación y abstracción (incluyendo la «razón»), así como procesos perceptivos y simbólicos, lo que en filosofía se conocen generalmente como, respectivamente, los dominios «sensible», «intelectual» y emocional. En otras palabras, Norbert Bilbeny se refiere a una cognición integrada completa, no parcial, que integra los dos tipos de procesos mentales. Por lo tanto, es coherente con los aportes de las neurociencias y con lo que se conoce como «teoría *interconnectionist*» de la mente.

En su libro *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* de 1997 señala que el mundo digital no sólo ha cambiado nuestra imagen del mundo, sino también nuestro uso de los sentidos, en especial el tacto y la mirada. No nos miramos ni tocamos como en el mundo agrario ni en el industrial que nos han precedido y de los que han surgido los códigos morales conocidos hasta hoy. Los educadores y profesionales se esforzarán en vano, por consiguiente, si proponen la vuelta a una «ética» que pertenece a un mundo inexistente. La revolución en la ética estriba en que está cambiando el marco más profundo de percepciones, hábitos y creencias que nos servían hasta

hoy para hablar de la moral. ¿Qué significa para las nuevas generaciones informatizadas la «conciencia» o la «compasión», el «deber» e incluso el «deseo»? ¿Puede hoy la «moral» tener valor por sí misma? Sólo podrá tenerlo si acertamos a introducir el valor del conocimiento en la ética, sin olvidarnos de acomodar también en ella el valor de la percepción sensorial del otro.

En el debate sobre el multiculturalismo, Bilbeny defiende el alcance filosófico que implica una *ética intercultural*. Por lo tanto, rechaza tanto el monoculturalismo y el multiculturalismo diferencialistas como marcos para la ética. El diálogo y la cooperación entre los ciudadanos y las culturas deben ser posibles, básicamente por motivos de patrones cognitivos y emocionales universales de la mente y del comportamiento humano. Por lo tanto, una moralidad mínima común, más necesaria que nunca en nuestro mundo estresado, podría surgir de disposiciones humanas compartidas, de principios morales, que es nuestro deber ético educar y que se transforman en valores comunes morales.

Un supuesto teórico coherente con los objetivos de la interculturalidad podría ser el del cognitivismo ético. Sus premisas básicas son: 1) Los principios y leyes de la moral no son incognoscibles, más bien lo contrario, dentro de los límites del conocimiento humano; 2) las leyes y los principios éticos pueden justificarse cognitivamente; 3) esta justificación depende de facultades generales del conocimiento humano (incluyendo los aspectos de representación y de percepción de la cognición en general), así como los procesos de adquisición y reconstrucción de información (es decir crítica); 4) la cognición y el procesamiento de la información son básicamente de carácter universal; 5) Por lo tanto, el cognitivismo ético es compatible con una ética universalista, pero al mismo tiempo es sensible a las particularidades de una cultura. Los filósofos pertenecientes a esta tendencia serían Sócrates, Spinoza, Kant, Piaget, Kohlberg, Hare, Tugendhat, Morin, Changeux...

Por último, Bilbeny defiende que la moral, a pesar de su preocupación exclusivamente por las personas, no sólo incluye a los seres humanos. La moral es manejada por humanos también en favor de todos los demás seres del cosmos: animal y no animal, seres vivos o simplemente objetos, existente en la actualidad o en otro tiempo, pasado y futuro. A continuación, una descripción de la moral podría ser, en su opinión, un acuerdo de acciones y actitudes humanas considerado apropiado en relación a todos los seres con los que tenemos una relación significativa. La discusión sobre qué significa «apropiado», por ejemplo, bueno, correcto, honorable, correcto, justo, útil, prudente, sabio, a pesar de que como humanos, revela sólo el punto de partida de la ética, es decir, el inicio de la reflexión común y filosófica sobre la moral, es fundamental.

Norbert Bilbeny explica en *Democracia para la diversidad* qué es la democracia y por qué nos importa, muy en especial ante los cambios de todo orden que trae hoy consigo la globalizacion. En la primera parte, «El ideal», se recuerda que la democracia es un instrumento, no una ideología mas, pero que necesita ser sostenida por valores tales como la libertad y

la igualdad. El autor describe después «La realidad» de la democracia en nuestra sociedad de la información, donde se apuntan ciertos valores prometedores lo mismo que avanzan las formas de autoritarismo y exclusión. En la tercera parte, «Las alternativas», se razona que no hay que tomar la realidad actual de la democracia por concluida ni conformarse con ella.

Para Bilbeny no hace mucho tiempo ser cosmopolita era una vocación o un privilegio. Hoy es una condición común a muchas personas en el mundo y, cada vez más, una necesidad para convivir con la diversidad de culturas, fuera y dentro de nuestro país. Sin embargo, los nuevos patriotismos y una identidad puesta a la defensiva no hacen del mundo actual una geografía favorable al cosmopolitismo. El nuevo orden global es más local que global. La globalización es económica, pero no política ni cultural. Y, paradójicamente, es difícil ser cosmopolita en tiempos de globalización. Por otro lado, mientras que antes ser cosmopolita representaba una alternativa «universalista» a la identidad patriótica o doméstica, hoy una de las mayores justificaciones del cosmopolitismo está en que sólo desde esta perspectiva se respetan las minorías y las diferencias políticas, y que cualquier acción a escala internacional –como la salvaguarda del medio ambiente– precisa de esta mentalidad abierta y cooperativa.

**Norbert Bilbeny. Obras principales:** *Joan Crexdells en la filosofia del Noucents (1979), Filosofía i destrucció (1981), Entre Renaixença i Noucentisme. Estudis de Filosofia (1984), Filosofia contemporània a Catalunya (1985), Papers contra la cinta magnética. Un dietari (1985), La ideología nacionalista a Catalunya (1988), Eugeni d'Ors i la ideología del Noucentisme (1988), Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans (1989), El discurso de la ética. Lingüisticidad e historicidad de la ética (1990), Humana dignidad. Un estudio sobre los valores en una época en que siguen tan escasos (1990), El laberint de la llibertat (1990), Ètica i justícia (1991), L'ombra de Maquiavel. Ètica i política (1991), Aproximación a la ética (1992), El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX (1993), Kant y el tribunal de la conciencia (1994), Europa después de Sarajevo. Claves éticas y políticas de la ciudadanía europea (1996), La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital (1997), Política sin Estado. Introducción a la filosofía política (1998), Sócrates. El saber como ética (1998), El protocolo socrático del liberalismo político (1999), Democracia para la diversidad (1999), Política noucentista. De Maragall a d'Ors (1999), El somni América. Un dietari a Berkeley (2001), Por una causa común. Ética para la diversidad (2002), Ética para la vida. Razones y pasiones (2003), Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural (2004), Carta a un estudiant d'humanitats (2005), La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global (2007), Consultorio ético. 70 casos de conciencia en la sociedad del cambio (2008), Filosofía política (2008), El futuro empieza hoy. Manual de emancipación (2010), ¿Què vol dir integració? Nouvingunts i establerts a les nacions europees (2010), Ecoética. Ética del medio ambiente (2010), Bioética, sujeto y cultura (2011), Tallaferro & Tocafusta o la dificultad de perdonar (2011), Ética del periodismo. La defensa del interés público por medio de una información libre, veraz y justa (2012), Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural (2012), Ética (2012), Textos clave de la ética (2012).*

## 8.- JOSÉ MONTOYA SÁENZ

José Montoya Sáenz nació en Logroño en 1936. Ha sido Catedrático de Filosofía en la Universidad de Valencia. Se ha especializado en filosofía moral, filosofía griega, filosofía de la ilustración y utilitarismo. Aunque tiene pocos libros publicados y no articula expresamente una perspectiva moral fundamentada y definida, sus artículos sobre filosofía moral permiten vislumbrar sus preferencias morales, con inclinaciones neoaristotélicas y utilitaristas, aunque no excesivamente marcadas.

En sus primeros tiempos José Montoya apuntó en varios artículos ciertas analogías entre el pensamiento moral y el *relato (fiction)* con la finalidad de rescatar algunos aspectos del pensamiento moral olvidados frecuentemente, según él, por las corrientes predominantes de la ética contemporánea. Podríamos hablar de la reivindicación por José Montoya de una *ética narrativa.* Con frecuencia ciertas corrientes morales se ocupan y fundamentan las analogías existentes entre el pensamiento moral y otras formas de toma de decisiones, como la teoría de juegos, la elección en situación de incertidumbre, la llamada "elección pública"... Para Montoya estas semejanzas resultan interesantes pero tienden a desentenderse de los aspectos subjetivos y personales del pensamiento moral, es decir no se trata de investigar las cuestiones relativas a cuál es el código moral adecuado, sino a aquellos aspectos que se refieren a la cuestión de por qué debemos comportarnos moralmente, a la *moral como estructura* en terminología de López Aranguren.

Por eso es necesario repensar la noción griega de *telos* o final, destacando las notas que la aproximan a la noción de *final literario* más que a la de *finalidad biológica.* En su referencia a la acción humana, el significado fundamental de *telos* es el de aquello que da la conformación adecuada a la existencia humana. Ahora bien, ya que la existencia humana no está exclusiva o fundamentalmente regida por fuerzas irracionales o inconscientes, el logro del *telos* no es el resultado necesario de un impulso ciego, sino una tarea consciente e inteligente, que guarda más semejanzas con la creación de una obra de arte, que con la procreación de un hijo. Este es *telos* de la acción humana moral, que se puede narrar, porque explica los componentes fundamentales de una línea moral sostenida y argumentada como objetivo de una vida. Quizás por eso Montoya ha advertido del peligro en que incurre quien pretende resolver los problemas de las complejas sociedades de nuestro tiempo con fórmulas válidas para sociedades simples cuyos miembros se hallaban unidos con lazos inmediatos. Toda verdadera reflexión sobre este tema «consiste en estudiar e indicar qué reglas morales, qué instituciones políticas hacen posible la cooperación voluntaria entre personas no ligadas previamente al grupo por lazos "naturales", es decir afectivos y sentimentales»[29].

A lo largo de la historia de la filosofía aparecen, según él, tres grandes enfoques teóricos. El primero privilegia el *ethos* de la salud y la felicidad, el segundo el *ethos* de la justicia y de la reciprocidad, el tercero el *ethos* del humanitarismo. En consecuencia aparecen tres grandes familias de

[29] MONTOYA SÁENZ, José, *El espejismo de la ética global,* en NÚÑEZ, Luis, *Ética pública y moral social,* Madrid, Noesis, pág. 234

teorías éticas: el eudaimomismo, el contractualismo y el utilitarismo. Montoya recogería perspectivas de las tres en un intento sincrético. Ahora bien, yo señalaría que, mientras que la corriente principal de la filosofía moral moderna da por supuesto que la situación típica en los juicios morales debiera ser la de certeza, José Montoya reivindica de alguna manera en sus escritos la filosofía moral de Aristóteles, que está dominada por la idea de verosimilitud. Su concepto central, el de virtud, está doblemente penetrado por esa idea, tanto en su aspecto psicológico como en el epistemológico: no sabemos con certeza, sino sólo con probabilidad, en qué consiste por ejemplo la acción generosa en general ni tampoco en el caso concreto. Sin embargo, la verosimilitud es una base suficiente para la práctica moral.

Lo que pretende mostrar, con referencia específica a Aristóteles y a su doctrina de la virtud, es cómo la idea de verosimilitud o probabilidad penetra la filosofía moral de la antigüedad, en clara oposición al ideal de certeza deductiva característica de la moderna. Esa idea de verosimilitud en las cuestiones morales es manifestada en el uso frecuente de «por lo general» *(hos epí to polý)* (1094b21, 1112b9, 1129a24, 1161a27, 1164631...) en contraste con los términos que indican necesidad *(hólós, haplós, eksaná, gkes...)*. Porque hay que subrayar que la raíz de la condición de verosimilitud en las cuestiones morales se encuentra precisamente en la naturaleza misma de los objetos de la acción. Y aún hay otro aspecto que considerar, el carácter problemático de la deliberación en las cuestiones prácticas. Montoya recoge este texto de Aristóteles: «Deliberamos tan sólo sobre aquello que *en general* sucede de cierta manera, pero cuyo resultado final no es claro. Y sobre aquello en lo que se encuentra un elemento de imprecisión. Y en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar de otros, pues no nos atribuimos la capacidad de llegar por nosotros mismos a una solución»[30]. Todos los pasos del proceso están afectados por la condición de verosimilitud o probabilidad. Ello quiere decir que la noción misma de virtud (y *a fortiori,* la de cualquiera de las virtudes) es, en el momento de su aplicación, simplemente verosímil. Decir de una acción que es la acción correcta (la acción exigida por tal virtud) en determinada circunstancia es un enunciado más o menos verosímil, pero nunca absolutamente cierto.

Aunque el tema de la verosimilitud toma en Aristóteles algunos aspectos notables y peculiares, José Montoya insiste en que no hemos de olvidar que constituye por así decir, el trasfondo de un pensamiento, como el antiguo, alejado aún de las certezas que posteriores doctrinas religiosas aportaron. He aquí, expuesto de manera lapidaria por Cicerón en *De officiis,* II, 2, lo sustancial de aquel asunto: «Mientras otros afirmaron que [en el tema de los deberes] algunas cosas son ciertas y otras inciertas, nosotros por el contrario sostenemos que algunas cosas son probables y otras improbables. Pues en efecto ¿qué es lo que puede vedarme seguir lo que me parezca probable y desatender lo contrario? Obrando de este modo, evito la arrogancia de afirmar y huyo del atrevimiento, tan alejado de la

[30] MONTOYA SÁENZ, José, "Lo verosímil en la ética de Aristóteles", en *Isegoría,* nº 37, 2007, pp. 179-180. El texto de Aristóteles es de su obra *Ética a Nicómaco*, 1112a18-b12.

verdadera sabiduría»[31].

En diversos artículos Montoya ha presentado sus perspectivas políticas de raigambre liberal. En un significativo artículo presenta las principales corrientes en filosofía política que permanecen vivas después del declive y la caída de los regímenes autoritarios en Europa. Tras unas breves reflexiones sobre la naturaleza de la filosofía política en la época moderna, estudia tres teorías en sus expresiones más recientes: tradicionalismo, socialismo y liberalismo. José Montoya, intentando ser justo con lo que es importante en cada teoría, se muestra proclive a una versión atenuada del liberalismo clásico.

La forma de liberalismo que Montoya defiende consiste en una concepción de la vida social y política caracterizada por ser individualista, igualitaria (no discriminatoria por razones de sexo, raza o religión), y valorativamente neutral con relación a valores últimos. Por lo tanto, no necesita incluir ninguna metafísica de la autonomía ni ninguna concepción transcendental de la ética. El liberalismo podríamos entenderlo tal como lo formula J. Gray, como la respuesta del hombre moderno a una circunstancia histórica en la cual, dada la desintegración del orden social tradicional, las facultades y límites de los gobiernos necesitan redefinirse. Este adelgazamiento del liberalismo puede denominarse como «postliberalismo» o como muerte del liberalismo en cuanto filosofía política. Quizás se podría reivindicar más acertadamente el «liberalismo vulgar», el liberalismo como «modus vivendi frente a las concepciones más «elevadas» del liberalismo. «En todo caso, me parece, deberíamos reconocer lo que significa este despojamiento: que no es ya posible una teoría política de grandes principios universales, pero sí es posible y deseable una práctica política que reconozca lo verdaderamente nuevo del pensamiento de Hobbes, a saber, que el orden social no está inscrito en la naturaleza de los deseos humanos pero puede construirse con inteligencia partiendo del reconocimiento de esa diversidad y de la posibilidad de conseguir, a pesar de ella y no ciertamente sin el recurso potencial a la fuerza, un orden dentro del cual los individuos puedan aplicar sus mejores capacidades a la consecución de sus propios fines»[32].

**José Montoya. Libros:** *Aristóteles (1985), Filosofía: Tercer curso de Bachillerato (1985), Aristóteles. Sabiduría y felicidad (1990), Reivindicación de la filosofía moral (2007).* Ha participado en los libros colectivos *Historia de la Ética 2* (1992) y *Ética y utilitarismo* (1998). Numerosos artículos sobre filosofía moral y filosofía política.

[31] MONTOYA SÁENZ, José, "Lo verosímil en la ética de Aristóteles", *op.cit.*, pág. 184.

[32] MONTOYA SÁENZ, José, "La filosofía política en el final de siglo", en *Ágora. Papeles de Filosofía,* 1996, 15/1, pp. 28-29.

ISSN: 2386-2491

# JAVIER MUGUERZA: ÉTICA, RAZÓN, UTOPÍA, DISENSO

Vicente Ramos Centeno
Doctor en Filosofía. Catedrático de EE.MM. Ensayista

RESUMEN:

Javier Muguerza, uno de los principales representantes del pensamiento ético-político de la filosofía española actual, que dialoga y debate con todo el gran pensamiento contemporáneo, partió en su obra del interés por la filosofía analítica para oponerse a la escolástica oficial de su tiempo. Constatando pronto la reducción de la razón en esa filosofía, desarrolló a partir de entonces una obra en la que hay cuatro conceptos fundamentales: ética, razón, utopía, disenso. Este artículo analiza el desarrollo de esos conceptos a lo largo de su obra, así como su negación del derecho natural (fundamenta los derechos humanos en el disenso) y del concepto de naturaleza humana, que sustituye por el de condición humana.

ABSTRACT:

Javier Muguerza, one of the main representatives of the ethical-political thought of current Spanish philosophy, dialogues and debates with all the great contemporary thought. In his works he started off from analytical philosophy to oppose the official scholastic of his time. Confirming soon the reduction of reason in that philosophy, from there on he developed works that contain four main concepts: ethics, reason, utopia, dissent. This article analyses the development of these concepts throughout his works, as well as his rejection of natural law (he bases human rights on dissent) and the concept of human nature that he replaces by that of human condition.

PALABRAS CLAVE: *ética, razón, utopía, disenso, naturaleza humana, condición humana.*
KEYWORDS: *ethics, reason, utopia, dissent, human nature, human condition.*

En 1895, en los ensayos *En torno al casticismo*, editados después como libro en 1902, Miguel de Unamuno, como harían otros muchos autores antes que él y después que él desde el siglo XVIII, se plantearía lo que tantas veces se ha llamado "el problema de España". Para Unamuno, la solución del problema de España, una nación que fue grande y que él ve atrasada, deprimida, aislada, es "abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se oree la patria"[1]. Eso no significa, sin embargo, despreciar la tradición española, lo que el alma de España puede aportar al futuro de sí misma y del mundo, la intrahistoria, como él le llama, de nuestro pueblo. Pero el valor de esta rica herencia sólo podrá volver a recuperarse si España se abre de nuevo a Europa y al mundo. Porque "fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vien-

[1] UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 140.

tos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado"[2]. ¿No nos queda porvenir? ¿No hay futuro para nuestra patria? Sí, dice Unamuno, tenemos futuro, tenemos porvenir. Y añade: "El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que la despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo"[3]. Estas cosas ya sabemos que han sido interpretadas de modos diversos a lo largo de este último siglo. A veces se ha querido hacer de Unamuno lo que no es, algo así como un defensor de las esencias patrias opuesto a la modernidad que llegaba de Europa. Ya sabemos que la obra de Unamuno siguió desarrollándose por varios derroteros, pero la fidelidad a estas ideas de la necesidad de abrirse a Europa creo que estuvo siempre presente en él, un hombre tan europeo en su pensamiento como en las lecturas y los hombres que le inspiraron. Siempre reivindicó la herencia española, pero no se olvide que también dijo: "España está por descubrir y sólo la descubrirán españoles europeizados"[4].

Creo, por tanto, que no es tan distinto lo que dijo Unamuno de lo que dijeron tantos otros que quisieron volver a abrir España a Europa, incluido el propio Ortega, tan europeo y tan español él, aunque quizá a veces tan amigo de dárselas de original, y aunque llegase a decir en una conferencia en Bilbao en 1910 aquella frase conocida: "España es el problema y Europa la solución"[5]. Desde diversas perspectivas muchos grandes hombres españoles han defendido estas ideas, y seguramente puede afirmarse que lo que guió al pensamiento español de todo el siglo XX fue ese propósito de acercar España a Europa. Y uno de los aspectos más importantes de ese acercamiento fue precisamente el que este pensamiento español fuese un pensamiento plenamente europeo, una filosofía en conexión con los problemas y las preocupaciones de la filosofía europea del siglo XX. Los pensadores españoles de antes de nuestra Guerra Civil fueron desde luego pensadores plenamente europeos, y no sólo los casos señalados arriba expresamente, como Unamuno y Ortega, sino tantos otros que tuvieron que exiliarse tras la bárbara contienda, desde Gaos a Ferrater o a María Zambrano, y otros que permanecieron en España o que volvieron tras la guerra, como Marías, Zubiri o el mismo Ortega y Gasset.

Tras la Guerra Civil y los años inmediatos y sus consecuencias, el pensamiento español reemprendió su tarea de europeización, de conexión con el pensamiento europeo, y desde los años cincuenta empezaron a estudiarse aquí autores que constituían el pensamiento que entonces se hacía en Europa, como analíticos, marxistas (Laín Entralgo empezó a hablar aquí ya de Bloch en esos años cincuenta), etc. En los años finales del franquismo puede decirse que los autores que leíamos y discutíamos en las Facultades de Filosofía eran los mismos que eran leídos y discutidos en los países de Europa, como Francia o Alemania. Hoy, sin duda ninguna, y sin entrar ahora en su valor intrínseco, nuestro pensamiento (tanto filosófico como teológico, había que añadir) es un pensamiento europeo.

[2] *Ibídem*, pág. 138.
[3] *Ibídem*.
[4] *Ibídem*, pág. 139.
[5] Cf. GARRIDO, Manuel. y otros (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Ed. Cátedra, 2009, pág. 45.

En los últimos cincuenta años el pensamiento español, en conexión, como digo, con todo el pensamiento europeo, o, mejor aún, occidental, incluyendo también el creado en las dos lenguas más habladas en América, ha desarrollado muy diversos tendencias, pero sin duda la ética y el pensamiento ético-político han sido algunas de sus grandes aportaciones a la filosofía de nuestro tiempo. Los nombres de Aranguren, de Javier Muguerza, de Gómez-Heras, de Adela Cortina, de Victoria Camps, etc. (y olvidando ahora a tantos otros que están en la mente de todos) quedarán siempre en la memoria de la creación filosófica española. Javier Muguerza es, pues, uno de los más importantes pensadores que han desarrollado en nuestra patria este pensamiento moral y de él voy a ocuparme en las páginas que siguen.

Javier Muguerza nació en Coín (Málaga) en 1936, en vísperas del estallido de la Guerra Civil, que tan trágica hubo de resultar para su propia familia, siendo asesinados en sus inicios su padre y otros allegados. Más tarde estudiaría en Madrid, en el Colegio del Pilar y en el Colegio Estudio, y en el curso 1954-1955 comenzó primero la carrera de Derecho en la entonces llamada Universidad Central. Sus actividades tuvieron que ver con las revueltas de 1956 y durante un tiempo incluso fue lo que se llamó "un compañero de viaje", lo que había de llevarle a conocer las cárceles del régimen. En 1963 acabó la carrera de Filosofía con Premio Extraordinario y después pasó a trabajar con el catedrático González Álvarez. Fue éste precisamente el que lo animó a asistir a los seminarios de Aranguren, lo que determinaría su orientación hacia la Ética. En el seminario de Aranguren descubrió la filosofía analítica, que sería el arranque del desarrollo ético de su pensamiento. En 1964 fue a Alemania, con estancias en Marburgo y Frankfurt. Asistió a cursos de Hans Albert y hasta llegó a conocer a Adorno. Vuelto a España, en el año 1965 fue contratado como ayudante de Ética y Sociología en la cátedra de Aranguren, donde no permanecería mucho al solidarizarse con éste al ser expulsado. En 1966 fue contratado en la Facultad de Ciencias políticas y Económicas de Madrid. El Muguerza doctor, con una tesis sobre Frege, pasaría luego a trabajar en la Universidad de la Laguna, más tarde en la Universidad Autónoma de Barcelona y, finalmente, como Catedrático de Ética, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid. En 1990 fundó la prestigiosa revista del Instituto de Filosofía del CSIC, del que fue director, titulada *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* de la que sería también su primer director y de la que sigue siendo codirector.

Pasando a exponer el pensamiento de nuestro autor, quizá lo primero sobre lo que tendríamos que llamar la atención fuera su estilo y su modo de entender el filosofar. Todos sus lectores reconocen que Muguerza es un gran escritor, que escribe con gran estilo y con una gran claridad. Sigue en esto la línea de nuestros grandes, que siempre buscaron un estilo bello y claro, lo que sin duda es también una característica de muchos de nuestros pensadores actuales vivos. Y en cuanto al modo de entender el filosofar, para Muguerza la filosofía es diálogo y debate. Expone su pensamiento dialogando, incluso construyendo diálogos al estilo socrático, como los presentes en "De

inconsolatione philosophiae"[6], el trabajo publicado en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, en el año 1976, y recogido después en *Desde la perplejidad* (1990). Pero el diálogo en Muguerza es debate. Como dice Enrique Bonete Perales, "el debate intelectual ha caracterizado en gran medida la extensa obra de Muguerza, desde sus primeros escritos de inspiración analítica a comienzos de los setenta hasta sus últimas reflexiones presentadas en las ya célebres 'Conferencias Aranguren' a mediados de 2007 en la Residencia de Estudiantes del CSIC… El modo de escribir muguerziano, en esencia, se construye debatiendo –siempre amistosamente– con o contra alguien. La mayoría de sus publicaciones busca disentir de alguna posición intelectual dominante, de alguna tesis sustancial a la que pretende proponer un alternativa poco común"[7]. Y remata este autor: "En Muguerza, escribir es debatir, pensar es criticar, filosofar es dialogar"[8].

Muguerza dialoga, discute, aplaude, corrige, matiza las posiciones de muchísimos filósofos, sobre todo modernos y contemporáneos, ya sean los más significativos u otros de obra menos importante. En su obra está sobre todo muy presente Kant, pero también Platón y Aristóteles, los empiristas ingleses, Rousseau, Hegel, Marx, Nietzche, y del siglo XX, toda la gran filosofía, desde Wittgenstein y los analíticos a Bloch, Adorno, Horkheimer, Apel, Habermas, Kolakowski, Weber, Rawls o Rorty. Heidegger está menos, lo que no es de extrañar dado el aprecio de Muguerza por Bloch, y es que a Muguerza no le gusta "dejar a las cosas ser" cuando no tienen que ser. Una vez, hace ya muchos años, allá por el año 80, si no me equivoco, en uno de aquellos "Congresos de Filósofos Jóvenes", le oí hablar de "la ética en Heidegger", una conferencia que luego no he visto publicada, pero mi recuerdo me permite afirmar lo que digo más arriba. Y en cuanto a los filósofos españoles, sobre todo del XX, puede que no haya ninguno que no aparezca en la obra de Muguerza, desde los más importantes (entre ellos Aranguren, que orientó su pensamiento a los asuntos de la ética) a los más humildes.

Un autor que dialoga y discute con tantos pensadores puede uno preguntarse si acaso tiene *un* pensamiento, una obra que tenga unidad. Yo creo que sí, que la obra de Muguerza constituye la unidad de un pensamiento que evoluciona. Evoluciona, se enriquece, se amplia, siempre atento a los nuevos problemas que van surgiendo en la evolución del mundo y en el crecimiento del desarrollo filosófico, pero fiel a unas ideas, a unos conceptos básicos. Esos conceptos son los que he querido recoger en el título de este trabajo: "ética, razón, utopía, disenso".

Ética, en primer lugar. El pensamiento de Muguerza es un pensamiento moral. La sensibilidad ética, si se puede hablar así, es la que más determina su pensamiento. Muguerza no se conforma con el mal, ni con el desprecio de la dignidad humana. Ahí está Kant, claro está, pero no sólo Kant porque este pensamiento

[6] Cf. MUGUERZA, Javier, "De inconsolatione philosophiae" en QUINTANILLA, Miguel Ángel (Dir.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1976, pp. 162-183.
[7] BONETE PERALES, Enrique, "El itinerario filosófico de Javier Muguerza", en GARRIDO, Manuel y otros (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, *op.cit.*, 777-782, pág. 779.
[8] *Ibídem*.

suena a más político que el de Kant. Ahí está también Bloch. En su trabajo "La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (Una aproximación teológico-política)" –recogido y ampliado luego en el capítulo noveno de *Desde la perplejidad*–, confiesa Muguerza: "La ética de Bloch es lo que más me ha impresionado de su obra y lo que situaría a la base de toda ella, incluida su ontología y no al revés"[9]. Y ahí está también Hokheimer, un hombre que rechaza el mal, pero que cree que en todo caso es insuperable, pues ni en el más optimista futuro soñado la injusticia y el mal del pasado serían superables, dado que 'Dios ha muerto'[10]. Pero en Muguerza esto no lleva a la negación de que tengamos que luchar contra el mal y hacer del mundo algo menos indecente de lo que tenemos.

Razón es otro concepto fundamental del pensamiento de Muguerza. Él constata el empobrecimiento de la razón que supone, al fin, la Modernidad. Tanto en sus críticas a los analíticos como a los dialógicos, como al marxismo dogmático, como a los postmodernos, así Rorty, siempre está presente esa alerta ante el empobrecimiento de la razón que suponen esas tendencias filosóficas. En *Desde la perplejidad*, después de afirmar que "ya no es posible ser modernos, ni racionalistas, sin una buena dosis de perplejidad"[11], y de decir que para algunos postmodernos constatar eso les ha llevado a perder la confianza en la razón, añade: "Por mi parte opino, sin embargo, que los filósofos haríamos un flaco favor no ya a la filosofía, sino al pensamiento humano sin más, si nos entregáramos en los tiempos que corren al irracionalismo, pues la renuncia a *la fuerza de la razón* o su desarme –y hasta su 'debilitación', para decirlo con la fraseología de quienes dan la sensación de confundir la higiénica reacción contra la ampulosidad de la razón con su avitaminosis- no equivaldría sino al sometimiento a *la razón de la fuerza* que nos acecha por doquier"[12]. Por tanto, añade, "lo que hay que hacer en nuestros días no es renunciar a la razón, sino sólo a escribirla con mayúscula"[13].

El concepto de utopía es otro de los que están presentes en todo el pensamiento de Muguerza desde, por lo menos, *La razón sin esperanza* (1977), donde escribe esa frase muchas veces citada: "La filosofía moral, política y social no puede renunciar a instalarse en la *utopía*"[14], lo que quiere decir que esa filosofía moral no se ocupa de los hechos (de eso se ocupa la ciencia), no se ocupa del ser, sino del deber ser[15]. El concepto de utopía, por tanto, es en Muguerza un concepto moral, como quizá lo ha sido siempre, y en último término ya hemos visto que el aprecio de Muguerza por Bloch se debe precisamente al valor moral de su pensamiento. Es verdad que Muguerza, como volveremos a ver, distingue siempre entre la "utopía horizontal" de Bloch, que conlleva una visión escatológica de la historia y un final feliz, y lo que llama "utopía vertical", la por él defendida

[9] MUGUERZA, Javier, "La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (Una aproximación teológico-política), *Sistema. Revista de Ciencias Sociales,* nº 36, mayo de 1980, 19-36, pág. 26.
[10] Cf. Ib., pág. 35.
[11] MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1990, pág. 37.
[12] *Ibídem.*
[13] Ib. Cf. También pág. 464.
[14] MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Ed. Taurus, Madrid, 1977, pág. 119.
[15] Cf. Ib.

siempre, como modelo ético que pone en cuestión nuestro presente desalmado. Como digo, esto está presente en toda la obra de Muguerza, desde *La razón sin esperanza* a publicaciones de la última década, como "En torno a la vigencia del pensamiento utópico"[16] y "Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión). XVI Conferencias Aranguren"[17].

Finalmente, el concepto de disenso. Este concepto es uno de los más importantes en la obra de Muguerza a partir de los años ochenta. Contra los excesos del contractualismo, Muguerza insistirá en la idea de que la decisión de la mayoría puede ser injusta, y en que, por tanto, hay que reivindicar la conciencia individual como el *topos* donde, en última instancia, se toman las decisiones morales. En *Desde la perplejidad* dice contra Habermas: "Personalmente opinaría, por el contrario, que 'una crítica racional de las instituciones existentes' tendrá invariablemente tanto o más que ver con la capacidad de *disenso* por parte de los individuos que con ningún *consenso* colectivo, por racionalmente que éste haya sido alcanzado… que nunca lo será con plenitud en este mundo"[18]. En Muguerza, pues, se defiende un *individualismo ético*, que tiene que ver con la segunda formulación del imperativo kantiano, aquella que manda no tratar a las personas como medios, sino como fines. Pero esto significa, como él mismo dice, que tal *individualismo ético* "no equivale a un imposible *solipsismo* ético"[19], sino que tiene que ver con esa idea de que la decisión de la mayoría puede ser injusta y entonces puede ser que sea la conciencia individual la que tenga que defender *disintiendo* la dignidad humana. Personalmente creo que este concepto de Muguerza será de los que quedarán en la herencia de la discusión filosófica, por mucho que nos plantee muchos problemas de diversos tipos, derivados sobre todo de su rechazo de toda idea de naturaleza humana.

Muguerza comenzó su obra filosófica, como dijimos, dedicándose a la filosofía analítica que había conocido en los seminarios de Aranguren. Seguramente es verdad que ello tuvo que ver con la situación de la España de entonces y con su posición personal con respecto al régimen y a la filosofía más 'oficial' de esos años. Como dice Francisco Vázquez García, "el análisis filosófico podía entonces funcionar como un arma para abatir el dogmatismo sectario de la escolástica hegemónica"[20]. Pero Muguerza siempre pensó por su cuenta y ya en su trabajo de 1974 "Esplendor y miseria del análisis filosófico", un verdadero libro que constituye la introducción a una antología de textos analíticos titulada *La concepción analítica de la filosofía*[21], se podía

[16] Cf. MUGUERZA, Javier, "En torno a la vigencia del pensamiento utópico", en RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y AUSÍN, Txetxu (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid, Ed. Plaza y Valdés, 2006, 337-353.

[17] Cf. MUGUERZA, Javier, "Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión). XVI Conferencias Aranguren", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 41, julio-diciembre de 2009, pp.11-68.

[18] MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad*, *op.cit.*, pág. 33.

[19] MUGUERZA, Javier, "La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)", en MUGUERZA Y OTROS, *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por Gregorio Peces-Barba Martínez, Madrid, Ed. Debate, 1989, 19-56, pág. 48.

[20] VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990),* Madrid, Ed. Abada, 2009, pág. 253.

[21] Cf. MUGUERZA, Javier, "Esplendor y miseria del análisis filosófico", Introducción a *La concepción analítica de la filosofía*, selección de J. Muguerza, Madrid, Alianza Editorial, 1974, vol. I, 15-138.

percibir, como dice Carlos Gómez, "la distancia crítica que guardaba respecto a esa manera de entender y practicar la filosofía"[22], aunque él precisamente contribuyera importantemente a darla a conocer en el mundo de habla española.

Pero donde verdaderamente está elaborada la crítica de la filosofía analítica es en *La razón sin esperanza* (1977)[23]. Como dice también Carlos Gómez, en este libro "Muguerza trata de oponerse a la reducción positivista de la razón, para indagar la posible extensión de la racionalidad del campo teórico a los asuntos de la praxis, que no había de ser abandonada, por principio, al irracionalismo"[24]. Muguerza reivindica la importancia de los problemas morales, de los problemas de la acción humana, en un tiempo en que se la quiere dar solo a los problemas del conocimiento[25], y no se resigna a la irracionalidad de los fines últimos, que, aunque sean históricos, no tienen por qué ser irracionales o carentes de toda justificación racional[26]. Siguiendo a Kant, no acepta la vieja metafísica, pero no considera despreciables las preguntas metafísicas[27]. Sigue defendiendo, como hará siempre, que no hay paso del *es* al *debe*, denunciando la llamada *falacia naturalista*[28], pero también dice que, al fin, la diferencia entre hechos y valores no es tan abismal, porque, en último término, los hechos son siempre interpretados, lo que conlleva algún tipo de valoración y, a su vez, nuestros valores terminan muchas veces constituyendo hechos futuros, y por eso la ética tiene que ver con la utopía[29]. La razón analítica, una razón sin esperanza, se ha terminado resignando a una "creciente trivialización" de la ética[30] y ha de renunciar, al fin, "a proveer a la moral de todo fundamento racional"[31]. En la realización de esta crítica a la filosofía analítica entrarán ya en el discurso de Muguerza autores que nunca abandonará y que son esenciales en la formulación de su pensamiento, como Bloch, Horkheimer, Apel o Habermas.

En el artículo publicado en 1986 "Razón, utopía, disutopía"[32], recogido y ampliado después como capítulo octavo de *Desde la perplejidad*, Muguerza desarrolla ampliamente el tema de la ética como utopía y elabora esa distinción, que quedará ya presente en toda su obra posterior, entre lo que llama *utopía horizontal* y *utopía vertical*, y que ya he mencionado más arriba.

En el escrito de 1989 "La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación de los derechos humanos)" publicado en el libro colectivo *El fundamento de los derechos humanos*, aparecen también otros conceptos que serán muy importantes en la obra posterior de Muguerza. Me refiero a su negación de una *naturaleza* humana,

[22] GÓMEZ, Carlos, "Individualismo y cosmopolitismo. (El pensamiento ético-político de Javier Muguerza)", en ÁLVAREZ, José Francisco y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid-México, Ed. Plaza y Valdés, 2006, 449-478, pág. 450.
[23] Cf. VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La filosofía española: herederos y pretendientes*, *op.cit.*, pág. 254.
[24] GÓMEZ, Carlos, "Individualismo y cosmopolitismo. (El pensamiento ético-político de Javier Muguerza", *op.cit.*, pág. 452.
[25] Cf. MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza*, *op.cit.*, pág. 19.
[26] C. Ib., pág. 202, ss.
[27] Cf. Ib., pág. 61.
[28] Cf. Ib., pág. 45 y pág. 88, ss.
[29] Cf. Ib., pág. 111, ss.
[30] Cf. Ib., pág. 102.
[31] *Ibídem*, pág. 192.
[32] Cf. MUGUERZA, Javier, "Razón, utopía y disutopía", *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 3, 1986, 159-190.

él hablará de la *condición* humana, y a la idea del *disenso* y al consiguiente *imperativo de la disidencia.*

Muguerza niega la idea de un derecho natural y dice que la defensa de la ética no tiene nada que ver con la defensa "de un supuesto derecho natural". Según él ésa fue una confusión que cometió, por ejemplo, Bloch en *Naturrecht und menschliche Würde*[33]. Las exigencias de libertad, igualdad y dignidad son *exigencias morales*, y "los derechos humanos serían por su parte exigencias morales 'satisfechas' desde un punto de vista jurídico"[34]. El problema del fundamento de los derechos humanos no puede solucionarse recurriendo a la naturaleza humana, que "puede ser concebida de modos muy diversos y la apelación a ella servir para justificar sistemas de valores asimismo diversos e incluso contrapuestos entre sí"[35], ni tampoco recurriendo a la solución consensualista de Bobbio, ni a las de Apel y Habermas[36]. Y es que, dice Muguerza, la decisión de la mayoría puede ser injusta. Porque el que las decisiones minoritarias y no democráticas puedan ser injustas, incluso más, no nos impide ver que "nada hay que excluya la posibilidad de que la decisión democrática de una mayoría sea injusta"[37]. En esta situación Muguerza recurre a la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, imperativo que puede llamarse *imperativo de la disidencia*, que puede fundamentar "la posibilidad de decir "no" a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad"[38]. Por eso propone "la alternativa del disenso", "la fundamentación 'negativa' o disensual de los derechos humanos"[39]. Muguerza dice que la historia muestra que es el *disenso* con lo establecido lo que ha permitido avanzar en el reconocimiento de los derechos humanos[40] y crecer los descubrimientos e invenciones de la historia en el campo de las costumbres[41]. Ello no lleva a Muguerza, repito, a tener que admitir ninguna naturaleza humana para fundamentar los derechos humanos, y él propone sustituir ese concepto por el de *condición* humana[42] y "fiar el fundamento de aquellos derechos al albedrío del individuo"[43]. Pero este individualismo ético ya vimos que Muguerza niega que sea solipsismo, y por todo lo dicho vemos que a lo que aspira su disidente es a que los demás acepten como justa su postura. Es lo que ha dicho Garzón Valdés: "Es interesante tener en cuenta que a lo que aspira el disidente es a que los demás lleguen a un consenso acorde con su disidencia"[44].

*Desde la perplejidad* (1990) es el libro en el que el pensamiento de Muguerza cuaja, digamos, definitivamente, en el sentido de que su obra posterior creo yo que no ha negado ni corregido los conceptos aquí defendidos, sino que los ha seguido desa-

[33] Cfr. BLOCH, Ernst, *Naturrecht und menshliche Würde*, Gesamtausgabe 6, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977. Trad. cast. de Felipe González Vicén: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Ed. Aguilar, 1980.
[34] MUGUERZA, Javier, "La alternativa del disenso", *op.cit.*, pág. 24.
[35] *Ibídem*, pág. 21.
[36] Cf. Ib., pp. 31-41.
[37] *Ibídem*, pág. 42.
[38] *Ibídem*, pág. 43.
[39] *Ibídem.*
[40] Cf. Ib., pág. 44.
[41] Cf. Ib., pág. 45.
[42] Cf. Ib., pág. 50.
[43] *Ibídem*, pág. 52.
[44] GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "Acerca del disenso (La propuesta de Javier Muguerza)", en MUGUERZA, Javier, *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Ed. Argés, Madrid, 1998, 85-112, pág. 100

rrollando. Esos conceptos fundamentales son, al fin, los cuatro que dije más arriba (ética, razón, utopía, disenso) y los que les van parejos en el modo de concretar esos cuatro. Este libro es resultado de todo el trabajo anterior y en él están presentes todos los autores con los que dialoga y discute de los que he hablado en las páginas que preceden.

Muguerza defiende la racionalidad de la ética, niega que la razón se reduzca a razón instrumental y que en cuestión de valores estemos condenados al irracionalismo[45]. Afirma, por otro lado, el carácter utópico de la ética[46], reivindicando el concepto de utopía, pero distinguiendo siempre entre la *utopía horizontal* y la *utopía vertical*. "En el primero de ambos casos, la utopía –esto es, el correlato de la intención utópica– constituiría ni más ni menos que la coronación del desarrollo lineal de la historia, en la que el ser acabaría al fin coincidiendo con el supremo bien tras la efectiva realización del ideal utópico. En el segundo caso, en cambio, la utopía incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contraste entre la realidad y el ideal –la tensión entre el ser y el deber ser– y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance nunca definitivo cumplimiento"[47]. Claro está que el primer modelo de utopía es el que Muguerza ve representado por Bloch, mientras que el segundo es el que él defiende, lo que conlleva la negación de un fin de la historia. Es posible que a estas alturas podamos estar muy de acuerdo con Muguerza y darnos cuenta de que el concepto de fin de la historia es un concepto teológico, pero nunca un concepto que pueda utilizarse en un discurso ético-político.

Del concepto de disenso he hablado ya más de una vez, pero Muguerza refirma que la decisión de la mayoría puede ser injusta[48], y que, por tanto, hay que reivindicar el derecho al disenso, e incluso el imperativo de la disidencia. Y no nos vale, cree, la solución consensual de estas cuestiones que ha dado Habermas, el cual "a veces llega incluso a convertir a ese consenso no sólo en garantía de la racionalidad de los acuerdos adoptados, sino asimismo del acierto y hasta de la verdad de estos últimos, olvidándose al parecer de que la voluntad común o colectiva puede ser tan falible como lo es la individual"[49].

Muguerza sigue rechazando el concepto de *naturaleza humana* para hablar de cuestiones de ética y de su fundamentación. En lugar de ello usa el concepto de *condición humana*, que, a su entender, es distinto y más claro y no conlleva cariz metafísico alguno. Según él, cuando Kant se preguntaba no ya el *qué* debemos hacer, a lo que respondía con la segunda formulación del imperativo categórico, sino el *por qué* debemos hacer o no eso que debemos, "no juzgaba de hecho necesario ir más allá de la afirmación de que todo hombre posee en cuanto tal un valor intrínseco o dignidad que le hace acreedor de infinito respeto"[50]. No sé, pero el caso es que el propio Muguerza,

[45] Cf., MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad*, *op.cit.*, pág. 232, ss.
[46] Cf. Ib., pág. 333.
[47] *Ibídem*, pág. 414.
[48] Cf. Ib., pág. 681.
[49] *Ibídem*, pág. 462.
[50] *Ibídem*, pág. 334.

hablando de estas cosas, cita en nota este párrafo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, cuando se trata de seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)"[51].

Como he dicho antes, después de *Desde la perplejidad* Muguerza sigue desarrollando los conceptos y las ideas presentes en esta obra, siempre desde su fidelidad a Kant, desde su lectura de Kant, habría que decir, en confrontación constante con lo que llama el neokantismo contemporáneo de Apel y Habermas, como en el trabajo "Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?"[52]. Muguerza vuelve a hablarnos de cómo la decisión mayoritaria puede ser "una decisión injusta". Por eso se "torna imperiosa la necesidad… de conjugar la apelación al *consenso* colectivo con la no menos apremiante apelación al *disenso individual*"[53]. Y por eso, en cuestiones de razón práctica habrá que respetar siempre, dice, "los fueros de la *conciencia individual*"[54]. Advirtamos, sin embargo, que hay que respetar esa conciencia individual, pero que Muguerza no dice que haya que hacerlo por ser subjetiva; no hay aquí ningún subjetivismo ni relativismo, sino la idea de que el disidente puede ser el que defienda lo que es lo justo.

En el escrito de 2006 "En torno a la vigencia del pensamiento utópico", ya citado más arriba, Muguerza vuelve a pensar ese concepto de utopía tan presente en toda su obra. Después de una pequeña ojeada a la historia del pensamiento utópico, se ocupa de nuevo de Bloch. A Muguerza no le gusta, como ya decía en escritos anteriores, lo que considera la subordinación de la componente ética del pensamiento de Bloch a su filosofía de la historia[55]. Por ello propone separar la ética de la filosofía escatológica de la historia[56] y recurre de nuevo a la distinción entre utopía *horizontal* y utopía *vertical*, haciendo suyo el segundo modelo[57] y negando un fin utópico inmanente de la historia (el trascendente, por supuesto, no entra en su consideración). Y acordándose de Hegel y de su idea de la *mala infinitud* dice: "En cuanto a la mala infinitud, tengo para mí que se trata de la única tolerable *desde el punto de vista ético*"[58]. Muguerza termina su trabajo recordándonos tres ideales utópicos (modelos de utopía vertical) por los que podemos y debemos luchar: el de la paz, el de la justicia y el de la democracia, tres entre otros muchos de los que podría hablarse, que hacen que el pensamiento utópico siga perfectamente vigente[59].

Olvidando ahora otros trabajos de Muguerza en estos años, me referiré al

[51] Cf. Ib., pág. 373, nota 230.
[52] Cf. MUGUERZA. Javier, "Del yo (¿trascendental? al nosotros (¿intrascendente?: la lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo", en *Lectores de Kant (1804-2004), Daimon. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, 135-155.
[53] *Ibídem*, pág. 151.
[54] *Ibídem*.
[55] Cf. MUGUERZA, Javier, "En torno a la vigencia del pensamiento utópico", *op.cit.*, pág. 342.
[56] Cf. Ib., pág. 343, ss.
[57] Cf. Ib., pág. 346.
[58] *Ibídem*, pág. 348.
[59] Cf, Ib., pág. 349, ss.

publicado en el 2009 con el título "Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión). XVI Conferencias Aranguren". Se trata, efectivamente de las Conferencias Aranguren del año 2007, que fueron publicadas en *Isegoría* dos años después. Creo que no sería demasiado exagerado decir que este trabajo constituye un resumen de muchas de las cosas más importantes del pensamiento de Muguerza. Comienza Muguerza reivindicando de nuevo la razón y su capacidad, y recordando a Rorty, que quiere hacer desaparecer del vocabulario filosófico palabras como "razón", "racionalismo", "verdad", "objetividad", "bien" y "justicia", sustituyéndolas por otras[60], y a pesar de que la Verdad, con mayúscula, pueda escapársenos como a Lessing, nos hace ver cómo en la historia hemos hallado realmente verdades, como las verdades científicas y los derechos humanos[61]. Tiene capacidad, pues, la razón humana, y puede plantearse las preguntas metafísicas. La Modernidad no despreció la metafísica y en Kant estas cosas son objeto de mucho matiz[62]. Aranguren, otro de los referentes de Muguerza, nunca, dice, dejó de interesarse por la metafísica, a la que concibió "más como un sistema de preguntas" relativas al último sentido de la realidad que como un conjunto de respuestas[63].

Vuelve después Muguerza a diferenciar entre *naturaleza* y *condición* humana, negando el concepto de naturaleza como válido para hablar de cuestiones morales y para fundamentar la ética[64]. Sin embargo, hay "un corazón metafísico de la ética". Dice así: "El meollo de la metafísica (de la moral)… no es otro que la presuposición de la *libertad de los sujetos morales'*[65]. Tenemos que dar la libertad por absolutamente presupuesta si queremos que haya ética[66]. Sigue luego Muguerza hablando otra vez de Bloch y reafirmando las tesis sobre él que hemos visto más arriba. Vuelve a decir que la historia es un proceso inconcluso y presuntamente inconcluible, pero que cabe luchar por los tres ideales utópicos no escatológicos que también hemos visto en páginas anteriores: la paz, la justicia, la democracia[67].

Mas las preguntas últimas de la metafísica, al fin, son preguntas sin respuesta. Las preguntas '¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos' (que son, recordaré yo, aquellas con las que comienza *El Principio Esperanza* de Bloch[68]) son, según Muguerza, preguntas sin respuesta que, sin embargo, nos acucian como le acuciaban a Aranguren y que no podemos dejar de plantearnos[69]. Lo importante de la filosofía, dice finalmente nuestro autor, no es tanto responder a los interrogantes cuanto dejarlos abiertos, y así darnos que pensar[70].

De nuevo no sé, se me permitirá decir, pero el hecho es que toda la historia hemos estado dando respuestas, y también a las preguntas últimas. Respuestas no sólo filosóficas, ciertamente, sino

[60] Cf. MUGUERZA, Javier, "Ética y metafísica", *op.cit.*, pág.29.
[61] Cf. Ib., pág.31.
[62] Cf. Ib., pág. 36.
[63] Cf. Ib., pág. 37.
[64] Cf. Ib., pág.41, ss.
[65] *Ibídem*, pág. 50.
[66] Cf. Ib., pág. 52.
[67] Cf. Ib., pág. 55, ss.
[68] Cf. BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe 5, Surkhamp Verlag, Frankfurt, 1977, pág. 1. Trad. cast. de Felipe González Vicén: *El Principio Esperanza*, Ed. Aguilar, Madrid, 1977, 3 vols., vol. 1, pág. XI.
[69] Cf. MUGUERZA, J., "Ética y metafísica", *op.cit.*, pág. 59, ss.
[70] Cf. Ib., pág. 63.

también teológicas, por ejemplo. Y con esas respuestas hemos construido nuestra civilización. Yo solía decir a mis alumnos que la historia de la filosofía era la historia de la fabricación de los ladrillos con los que hemos construido el edificio en que vivimos. Y respecto al rechazo por parte de Muguerza de todo concepto de naturaleza humana, sustituyéndolo por el de condición humana, y defendiendo al mismo tiempo el derecho al disenso e incluso el imperativo de la disidencia, permítaseme citar esta cosilla mía: "Si la decisión de la mayoría puede ser injusta y el consenso no puede ser el que justifique la racionalidad y verdad, y la obligatoriedad de una norma moral, entonces es que hay una *instancia superi*or, ésa que puede juzgar como injusta la decisión de la mayoría, y también, habría que añadir, el *disenso* individual del disidente"[71]. ¿No tendrá esto nada que ver con el *ser* del hombre, con lo que el hombre *es*, llamémosle como le llamemos?

Para terminar, creo que podemos suscribir lo que dicen F. J. Álvarez y R. R. Aramayo en *Disenso e incertidumbre,* cuando declaran respecto a Javier Muguerza: "Estamos plenamente convencidos de que la filosofía española tiene una notable deuda con su pensamiento"[72]. Pero no sólo la filosofía española, la filosofía occidental sin más, de la que la española, como dijimos, forma hoy parte esencial. Y hoy la filosofía sigue teniendo tareas importantísimas de defensa de la razón. Vivimos días terribles. La historia, que parecía haberse puesto de nuevo en marcha en 1989, naufraga ahora en un cenagal de irracionalidad y violencia. Hay que construir un nuevo pensamiento, defensor de la razón, y que yo estoy convencido de que ya no debe partir de la suposición de la muerte de Dios. Tenemos que aprender de lo que nos enseñaron los maestros para despertar a Europa, que quizá duerme sin enterarse de lo que pasa, o sólo se preocupa de cuestiones económicas, y en la que quizá sigue siendo verdad lo que decía Unamuno: "El delito hoy, el verdadero delito, es ser pobre"[73].

[71] RAMOS CENTENO, Vicente, "Las urgencias de la razón: primado de la razón práctica y fundamentación de la ética", en MURILLO, Ildefonso (Ed.), *La filosofía práctica*, Madrid, Ed. Diálogo Filosófico, 2014, 51-63, pág. 59.

[72] ÁLVAREZ, José Francisco y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, *op.cit*., pág. 12.

[73] UNAMUNO, Miguel, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pág. 202.

ISSN: 2386-2491

# LA ÉTICA DEL HÉROE DE FERNANDO SAVATER

Marta Nogueroles Jové
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN:

El presente artículo tiene como objeto exponer el pensamiento ético de Fernando Savater en su etapa inicial, a partir de dos obras: La tarea del héroe e Invitación a la ética, ambas escritas prácticamente al unísono. Con estas obras nuestro autor contribuyó a cimentar la conciencia moral ciudadana de la España democrática que, a principios de los ochenta, todavía seguía arrastrando algunos de los presupuestos del Estado nacional católico franquista.

ABSTRACT:

This article seeks to expose the ethical thought of Fernando Savater in its initial period, based in two works: The Hero's Task and Invitation to ethics, both written almost at the same time. These works of our author helped to establish the civic conscience of democratic Spain that, in the early eighties, was still dragging some of the ballets of Catholic Franquist national State.

PALABRAS CLAVE: *ética, trágica, héroe, mito, imaginación.*
KEYWORDS: *Ethics, Tragedy, Hero, Myth, Imagination.*

En 1981 Fernando Savater publica *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica* (Premio Nacional de Ensayo) y un año más tarde *Invitación a la Ética* (X Premio Anagrama de Ensayo). Ambas obras las escribe casi al unísono —aunque se publican con un año de diferencia— cuando ejerce de profesor de ética en la Facultad de Filosofía de Zorroaga, por lo que se pueden considerar complementarias. En ellas emprende la labor de fundamentar y revitalizar la ética pues, en esos años, en España, esta disciplina se encontraba en una situación deplorable, tal como el propio Savater manifiesta en el siguiente texto:

> "La mayoría de los libros de ética son empeñosos crucigramas, palabras revueltas o tratados de urbanidad. Algunos se instalan de golpe y porrazo en la teología y nos informan más o menos veladamente de las disposiciones legales que Dios ha establecido para nosotros, sea según las tablas de la Ley o según la Ley misma escrita en nuestro corazón (…)"[1].

En estas obras se nos invita a superar la concepción de la moral basada en la pregunta kantiana *"¿qué debo hacer?"* —que constituye la pregunta moral de los moralistas y puritanos— y se nos ofrece, en su lugar, una ética autónoma, basada en el querer, ajena a lo transcendente y cuya pregunta fundamental se resume en *¿qué*

[1] SAVATER, Fernando, *Sobre vivir*, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 13.

*quiero hacer?* En este sentido la propuesta savateriana es la de una ética trágica que persigue adecuarse a las necesidades una sociedad democrática. Por ello no se ocupará de dogmas sino "de lo que alienta al hombre" y sus principales fundamentos serán la acción, el querer humano y el reconocimiento en el otro. He aquí la definición savateriana de ética:

> "Llamo ética a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre y situado más allá del ámbito que la pura razón cubre; llamo bien a lo que el hombre realmente quiere, no a lo que simplemente debe o puede hacer, y pienso que lo quiere porque es el camino de la mayor fuerza y del triunfo de la libertad"[2].

## 1.- ¿POR QUÉ UNA ÉTICA TRÁGICA?

Para Savater la ética tradicional, es decir, la que no toma en cuenta el carácter trágico de la realidad, además de permanecer anclada en una serie de presupuestos estériles, es irrelevante y dogmática. De ahí que, siguiendo el dictamen de Nietzsche, insista en que lo trágico es una categoría insustituible, no sólo para orientar el pensamiento ético contemporáneo sino para superar las grandes limitaciones de la moral tradicional. De este modo, frente a la ética tradicional propone una ética trágica arguyendo las siguientes razones:

1.- En primer lugar, porque la concepción tradicional de la moral toma como punto de partida la distinción entre bien y mal, entre bueno y malo y esta distinción no es un punto de partida sino un resultado.

2.- En segundo lugar, porque la ética tradicional pretende enmendar el mundo mientras que la ética trágica se propone superar la "ilusión ética fundamental", es decir, se propone superar la creencia en que finalmente el Bien triunfará sobre el mal y que llegará un momento en que la ética ya no será necesaria.

3.- En tercer lugar, porque la ética tradicional al postular el triunfo del Bien, necesita un garante "aunque se presente bajo la advocación de padre lacaniano o Necesidad Histórica"[3] y este garante anula la posibilidad de la ética. La ética trágica, por el contrario, parte de "la muerte de Dios", es decir, es autónoma y ateológica pues no admite ninguna legitimación trascendente de los valores supremos. Es más, la ética trágica considera que cualquier garante, llámese Dios o cualquiera otra cosa, anula la misma posibilidad de la ética.

4.- En cuarto lugar, porque la ética tradicional está empeñada en la cuestión del deber, en el paso del es al debe, mientras que la tarea de la ética no es la de fundar el deber sino la de "ilustrar el querer".

5.- En quinto lugar, porque la ética tradicional se preocupa en exceso de establecer normas, dogmas y códigos morales y la ética consiste fundamentalmente en la recomendación del bien, de ahí que

[2] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, pág. 10.

[3] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 25.

no deba ocuparse de formular códigos o normas.

6.- Y por último, porque la ética tradicional pretende arreglar al hombre o al mundo mientras que la ética trágica tiene como finalidad valorar los comportamientos, es decir, "interpretar valorativamente la acción".

Resumiendo, así es como Savater define la ética trágica:

> "Llamo trágica (…) a la postura ética que no pretende resolver la antinomia destino/libertad (…) ni sustentar el inevitable triunfo trascendente del Bien como sentido de la ética (…) Se pretende ir más allá de la antinomia, pero conservándola; más allá del bien y del mal, pero sin superar esta dicotomía, buscando el origen indistinto en que la distinción nace, origen en el que descubrimos que jamás podrá darse el triunfo definitivo de una de las polaridades contrapuestas y que esto no sólo no invalida el sentido de la ética, sino que lo funda"[4].

Hay tres elementos que están ligados necesariamente a la concepción trágica de la ética. El primero de ellos es el mito. Según nuestro autor la historia de la actividad del hombre, es decir, la historia del querer humano es, ante todo "algo que él cuenta y se cuenta", es decir, un mito[5]. Bajo la influencia de autores como Jung, Joseph Campbell, Otto Rank, Mircea Eliade, entre otros, Savater reivindica el uso de los mitos ya que estos son "las historias que simbolizan el significado de la vida"[6] y, además, nos proponen un ejemplo de comprensión del mundo.

El segundo elemento es el método narrativo. La filosofía narrativa es un método filosófico muy poco ortodoxo que tiene como fundamento el egoísmo, por consiguiente, es una filosofía de la subjetividad y de la acción. Por filosofía narrativa Savater entiende un tipo de discurso filosófico "que cuenta la verdad del texto (…) pero también que cuenta *de verdad* su texto, es decir, que lo inventa"[7]. En definitiva, es un tipo de discurso que concibe la filosofía como un saber creativo[8], en el que cuenta el sujeto por encima del objeto. De ahí que nuestro autor piense que es un procedimiento mucho más sincero que el utilizado por los filósofos científicos, pues confiesa de antemano todas sus limitaciones.

El tercer elemento de la ética trágica es la imaginación[9]. Para Savater esta facultad es indispensable para la vida: "Para *lograr vivir* hay que razonar, pero para *querer vivir*

[4] *Ibídem,* pág. 25.

[5] A mediados del siglo XX se produjo un gran interés por la mitología impulsado por la obra de autores como Jung, Otto Rank, Mircea Eliade y Joseph Capbmbell, entre otros.

[6] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 91.

[7] *Ibídem*, pág. 213.

[8] Savater afirma que la invención es la tarea especulativa por excelencia (*El contenido de la felicidad*, pág. 52).

[9] Recordemos la influencia que tuvo en nuestro autor el Mayo del 68. "La imaginación al poder" fue el lema fundamental de este movimiento. En este sentido fue muy importante el influjo de autores como William Blake, para quien la imaginación era un concepto básico. Como señala Luis Racionero en *Filosofías del under*ground: "La cosmología de Blake es una visión revolucionaria del universo transformado a semejanza humana por la imaginación creativa. No una visión de cómo están ordenadas las cosas, sino de las cosas tal como podrían estar ordenadas. No una libertad dentro del orden, sino el mínimo orden de la libertad".

es preciso imaginar"[10]. Por eso considera imprescindible que la ética potencie su dimensión imaginativa y su ímpetu emocional. En su opinión, la imaginación está estrechamente unida a la acción[11], a la elaboración cultural del querer del hombre, o lo que es lo mismo, a la creación de los valores[12] que no son otra cosa que figuraciones nuestras. Para Savater el hecho de que la imaginación no haya tenido muy buena prensa en Occidente se debe sobre todo al influjo de Platón, para quien solo tenían validez las tareas de *pneuma*. Y también, al hecho de que la religión y el poder no hayan visto con buenos ojos a la imaginación. La religión, por creerse la dueña exclusiva de lo improbable y el poder por la vinculación de la imaginación con la libertad, pues es precisamente a través de la vía imaginativa, de la vía ideal, como tomamos conciencia de nuestra libertad[13]:

> "Es la imaginación lo que nos recuerda aquello de que somos capaces y todo lo que, desesperada y delirantemente, queremos, es decir, creemos merecer"[14].

## 2.- EL HÉROE COMO MODELO ÉTICO

Estos tres elementos que acabamos de ver, los mitos, el método narrativo y la imaginación, Savater los introduce de forma magistral en *La tarea del héroe*, una obra bellísima y profundamente simbólica que pretende ser, ante todo, un estímulo ético para el ciudadano de una sociedad democrática.

El héroe, arquetipo por excelencia de la mitología moderna, es el protagonista de la ética trágica savateriana. El hecho de que nuestro autor recurra a la figura del héroe[15] para desarrollar su pensamiento ético se debe a que considera que la sabiduría ha ido perdiendo progresivamente su lado épico, es decir, su relación con lo ético y lo sagrado, lo cual ha sido un grave error.

La tarea del héroe, al pertenecer al ámbito épico, no puede ser conceptualizada con rigor científico, de modo que sólo puede ser descrita de modo narrativo, de ahí que frente a la ética académica Savater nos proponga una ética narrativa[16]. Por ética narrativa entiende la que

[10] SAVATER, Fernando, *Instrucciones para olvidar el "Quijote" y otros ensayos generales*, Madrid, Taurus, 1985, pág. 11.

[11] No es extraño que la segunda parte de *La tarea del héroe* se titule precisamente "Del imaginar" y que sea en esta segunda parte donde nuestro autor recurra a la figura mítica del héroe para explicarnos su concepción del ideal ético.

[12] Para Savater "no admitir el carácter simulado, fingido, inventado, ideal de los conceptos más fundamentales y los valores más sagrados descalifica cualquier proceso teórico" (*El contenido de la felicidad* , pág. 55).

[13] Esta vinculación explica, por otra parte, la ausencia de literatura fantástica durante la dictadura franquista, como nos recuerdan Haro Ibars E. y Arenas M-A, "La ciencia-ficción, a la conquista de lo imaginario", en *Triunfo*, nº 765, 1977: "No nos parece casual que este resurgir de la ciencia-ficción como género popular haya llegado coincidiendo con la liberalización formal del régimen político español. En una dictadura, la fantasía –o, al menos, la fantasía especulativa– está casi prohibida, y se persigue a la imaginación".

[14] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 127.

[15] En esta elección del mito del héroe como referente moral no solo se hace patente la influencia de autores como Jung, Otto Rank o Joseph Campbell, entre otros, sino también encontramos de nuevo la huella de Nietzsche. Recordemos que el filósofo alemán dejó dicho que partir de "la muerte de Dios" la existencia humana cobra un carácter heroico y de aventura. Así Savater, en consonancia con Nietzsche, asegura que "el individuo contemporáneo se aposenta en la reflexión ética de modo heroico" (SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit*, pág. 76).

[16] Como sostiene Miguel Morey en *Psiquemáquinas*, una ética narrativa es la que está más del lado de la

confía "en que la acción humana está abierta a lo posible tanto como condicionada por lo necesario"[17], la que sostiene "la creencia mítica en que la sensibilidad (o sensualidad) y la racionalidad humanas bastan para fundar, mantener y transformar los valores y normas que regulan la vida de los hombres"[18] y la que se obstina "en defender lo que exalta jubilosamente al hombre y le hace sentirse más firme y más libre"[19]. El protagonista de la ética narrativa, es decir, el héroe, no es el típico héroe de la modernidad que tiene asumida su derrota, sino el héroe de la narración mítica, el que, como apunta Félix de Azúa:

> "no tiene la menor duda sobre el éxito de su empresa, no ve la más mínima sombra de negatividad, y no la ve porque no está aplicando sus conocimientos técnicos y científicos, sino un valor que se sitúa en "el origen genealógico de la moral"[20].

Hay que hacer notar que el héroe le interesa a Savater desde el punto de vista de su importancia ética y utiliza esta figura como un símbolo moral, como la encarnación del ideal ético. De ahí que no considere al héroe simplemente como un hombre digno de aprecio, sino como "un ideal de conducta libre, la mejor perspectiva desde la que considerar la acción justificada"[21].

Savater reivindica la figura del héroe[22] como símbolo ético por los motivos siguientes:

1.- En primer lugar porque, en su opinión, la ética pertenece al orden *épico* —ya que trata de la acción— y el que reúne todas las características de la acción es el héroe, pues "cuando actuamos de veras como sujetos, no como simples objetos circunstanciales"[23]estamos adoptando la perspectiva del héroe.

2.- En segundo lugar, porque la ética se ocupa del *querer* humano, y "el ideal del héroe es el de una voluntad a la vez esclarecida y triunfante, una voluntad que sabe, quiere y puede, una elección a la vez legítima y eficaz"[24].

3.- En tercer lugar, porque "la ética busca ante todo la fuerza"[25] y el héroe, en todas las tradiciones, siempre ha sido el más fuerte. Por fuerza no debemos entender la fuerza física sino "no retroceder ante lo que debe y puede ser hecho, no someterse a lo que le es extraño e injustamente hostil, no querer ensalzarse con la humillación del otro, renunciar a todo el botín de la victoria con triunfal alegría, conceder la paridad de la nobleza a quien ya no la espera, a quien aún no la merece"[26].

jurisprudencia y menos del código, más cerca del ejemplo y menos del principio.

[17] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 112.

[18] *Ibídem*.

[19] *Ibídem*.

[20] De AZÚA, Félix, "El héroe que todo lo aprendió en los libros" en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filoso-fía, Política y Humanidades*, Nº 17, Mayo de 2007.

[21] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad, op.cit*, pág. 72.

[22] Es conveniente señalar que para Savater la ética es, ante todo, una cuestión privada y no un comportamiento público que tenga que "ser sometido a refrendo o careo ante usos, pudores y prejuicios establecidos". Y es a partir de esta constatación donde, a su parecer, cobra relevancia ética la figura del héroe.

[23] SAVATER Fernando, *A decir verdad*, *op.cit*, pág. 22.

[24] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad, op.cit*, pág.73.

[25] *Ibidem.*

[26] *Ibídem*, pág. 74.

4.- En cuarto lugar porque, como dice Savater, toda ética que no quiera caer en el dogmatismo es trágica y el héroe es el ser *trágico* por excelencia, pues nunca renuncia a actuar, a pesar de que su intento de arreglar el mundo resulte vano e ingenuo.

5.- Y, en definitiva, porque "los ejemplos heroicos inspiran nuestra acción y la posibilitan"[27] y gracias al modelo heroico "comprobamos vivamente que es preciso ser *más que hombre* para lograr ser al menos hombre cumplido"[28].

Savater señala cuatro características del héroe que tienen que ver con la condición trágica de la ética. Estas características son:

a) El carácter *autofundante* de la decisión heroica. Es decir, el héroe se caracteriza por fundarse y sostenerse a sí mismo y no necesita ningún apoyo trascendente. Lo que sí se da en el héroe es una fidelidad a la memoria y al propio origen de modo que "cuando llega el momento conflictivo se dice a sí mismo: «!Acuérdate de quien eres!»"[29] y en este sentido se puede decir que "el héroe se sostiene, se funda, se define y se pierde por su carácter"[30] y como apunta Savater "el carácter no es lo que queremos, sino la vía que va a seguir el querer a través de cada uno de nosotros"[31]. Por otro lado, el héroe se funda a sí mismo porque no se obsesiona por la correcta aplicación de la norma moral, sino que se descubre y se elige a sí mismo, se atreve a ser plenamente lo que ya es[32], se guía pues, como apunta nuestro autor, por el oráculo délfico «Llega a ser lo que eres».

b) El rechazo del héroe al *papel fiscal de la conciencia*. Esto significa que el héroe no participa en "el *control ideológico* de la conducta ajena" porque sabe perfectamente que la reflexión ética pertenece al ámbito privado :

> "Como es activo no juzga al vecino, sino que decide su conducta propia; por decirlo en terminología nietzscheana, es activo y no reactivo, es decir, no conoce el resentimiento, que es la forma enfermiza en que los débiles traban contrahecha percepción de la libertad"[33].

c) El carácter *modélico* y *ejemplar*[34] del héroe. Como dice Savater "el héroe no reprende ni censura ni castiga, no practica las habituales formas de pedagogía puritana, pero, a su modo –por su propia virtud triunfante–, enseña más que nadie"[35]. Es decir, "*el héroe es la tentación de la excelencia*" y con su conducta modélica seduce a la práctica de la virtud a cuantos le rodean.

[27] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 113.
[28] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 60.
[29] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad, op.cit*, pág. 77.
[30] *Ibídem,* pág. 74.
[31] *Ibídem.*
[32] Observemos la gran similitud entre la definición orteguiana del héroe y la de Savater: "Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer ser él mismo es la heroicidad" (*Meditaciones del Quijote*).
[33] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit*, pág. 82.
[34] Savater, cuando señala esta característica del héroe está pensando en el *spoudaios* aristotélico, es decir, un individuo ejemplar.
[35] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit*, pág. 83.

d) Y, por último, el talante *jubiloso* del empeño heroico. Es decir, los héroes se ríen siempre, "se ríen de lo necesario, se ríen hasta en su desventura y en su desconsuelo. Juegan sin cesar, porque están verdaderamente, *humanamente*, sanos"[36]. Por eso "la verdad del héroe es su risa, la alegría que brota de la gran seriedad de lo irremediable momentáneamente vencida"[37].

A estas características del héroe Savater añade, además, su vinculación con lo sagrado y su carácter frágil:

Sobre la vinculación del héroe con lo sagrado[38] nos dice que le viene del hecho de que el hombre no nace siervo pues no ha venido al mundo para servir ni a nada ni a nadie. El héroe es, pues, el paradigma de quien logra emanciparse del espíritu servil y representa la "lucha contra la instrumentalidad del hombre, contra su reducción a lo utilitario e intercambiable"[39].

Pero el héroe tiene además un carácter frágil, que tiene que ver con el recelo que se produce hacia el heroísmo a partir de la modernidad:

> "nuestra modernidad nace bajo el signo de un héroe delirante y ridiculizado —Don Quijote— y va acumulando sarcasmos y recelos sobre el heroísmo hasta que poco a poco sólo queda la convicción de su fracaso inevitable"[40].

Efectivamente, vivimos en un mundo que además de no reconocer el heroísmo se complace de su derrota y esto es muy negativo, pues tiene como resultado un desprecio hacia la ética y hacia lo individual en favor de los mecanismos colectivos de orientación. Aunque los héroes siguen existiendo —en la novela, el cine, deporte, etc.— en círculos más exigentes únicamente se tolera al héroe vencido. Esta situación es producto del "maternalismo=materialismo" que domina hoy día y que pone más interés en el éxito de los resultados. Ahora bien, como señala Savater, esto también tiene su lado positivo, porque el héroe desacreditado completa la imagen de la invulnerabilidad heroica. Es decir, mientras que el héroe "matador de dragones" corre el peligro de caer en la inflexibilidad y en la dureza de corazón, este héroe frustado de hoy día se hace portavoz de la *humanitas* y "desde su fragilidad clama por el diálogo fraterno y la piedad que nada desdeña"[41]. Para nuestro autor la decadencia del héroe puede muy bien ser la última faceta de la empresa heroica de modo que "abrirnos de par en par a ella constituirá el último regalo de la virtud"[42].

Además de todas estas características que acabamos de ver, el héroe se define por dos rasgos esenciales: en primer lugar por la *virtud* —"Héroe es quien logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia"[43]— y en segundo lugar por ser quien *quiere* y *puede*. Veámoslos con más de detalle:

Savater nos recuerda algo que dice Agnes Heller y es que en los relatos

[36] *Ibídem*, pág. 86.
[37] *Ibídem*, pág. 87.
[38] Savater se refiere a lo sagrado, como ya hemos indicado en otra ocasión, en un sentido nada eclesial y en la línea de Bataille.
[39] *Ibídem*, pág. 129.
[40] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 132.
[41] *Ibídem.*
[42] *Ibídem,* pág. 135.
[43] *Ibídem,* pág. 111.

siempre preferimos identificarnos con el personaje virtuoso, es decir, con el héroe. Pese a todo, nuestro autor se lamenta de que en la época contemporánea se acepte sin escándalo "que la virtud pueda ser el comportamiento impotente y derrotado"[44], algo que no ocurría entre los clásicos[45]. Esta actitud provoca una glorificación de la derrota, "una sabiduría práctica antivirtuosa, que aconseja con cínica discreción la renuncia a la virtud"[46]. Por eso nuestro autor piensa que es necesario reivindicar la forma de ver las cosas que adopta el héroe, para quien la virtud es "la exaltación gloriosa y el dominio de la adversidad"[47]. Además, frente a la "inercia viciosa del mundo", el héroe no solo practica la virtud sino que "prueba que la virtud es la acción triunfalmente más eficaz"[48]. Y así como para la mayoría de los hombres las virtudes son algo impuesto, para el héroe, que representa la reinvención personalizada de la norma, "la virtud surge de su propia naturaleza, como una exigencia de su plenitud y no como una imposición exterior"[49].

Pero, como asegura Savater, no toda forma de triunfar es válida, pues hay que tener presente, por un lado, lo que uno realmente quiere y, por el otro, que la victoria se debe conseguir con medios compatibles con uno mismo pues "no es verdadero triunfo aquel conseguido merced a lo que nos desmiente"[50]. Porque la virtud no es otra cosa que "la manera de vencer compatible conmigo mismo, la acción más eficaz y juntamente la que mejor responde a lo que yo intrínsecamente quiero y soy"[51]. De ahí que, siguiendo a Nietzsche[52], nuestro autor señale que cada uno deba encontrar y asumir las virtudes que le vayan mejor. El virtuoso, así, destaca no sólo por el ardor con que afronta los problemas sino también por su capacidad de inventar, por lo que la virtud debe ser definida "de acuerdo con la práctica del virtuoso y no a éste por su adecuación a un código predeterminado"[53].

Bajo el dictamen de Roger Callois, Savater reconoce que existen virtudes que son admitidas en la mayoría de los códigos morales pues, es raro encontrar alguna cultura que "repruebe el coraje, la lealtad, la inteligencia, el desinterés"[54]. Esto le lleva a pensar que existen dos virtudes básicas sin las cuales no es posible la ética, como son el *valor* o coraje y la *generosidad*. Tanto el valor como la generosidad son dos virtudes relacionadas a su vez con la nobleza y todas las demás provienen de éstas.

Nuestro autor hace especial hincapié en la importancia del valor como virtud a la que denomina *voluntad de valor*. Frente a

[44] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 70.
[45] Como señala Savater virtud "proviene etimológicamente de *vir*, fuerza, arrojo viril, y todavía en el Renacimiento (por ejemplo en Maquiavelo) *virtú* tiene que ver más con el denuedo y la intrepidez que saben hacerse con el triunfo que con la pía disposición de respetar determinados preceptos de moderación" (*Invitación a la ética*, pág 70).
[46] *Ibídem,* pág. 112.
[47] *Ibídem,* pág. 71.
[48] *Ibídem,* pág. 112.
[49] *Ibídem,* pág. 113.
[50] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 71.
[51] *Ibídem.*
[52] "Una virtud debe ser una invención nuestra, una defensa y una necesidad personal nuestra; en todo otro caso será simplemente un peligro. Lo que no es una condición de nuestra vida la perjudica". (Texto de *El Anticristo* citado por Savater en *Invitación a la ética*, pág. 72).
[53] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit*, pág. 79.
[54] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 74.

la disparidad de contenidos morales, la *voluntad de valor* constituye el punto de origen de cualquier reflexión ética, por lo que "todo comportamiento éticamente orientado parte de ella"[55]. Veamos por qué:

a) Porque nuestras acciones no son el resultado de condicionamientos irremediables, sino que provienen de una decisión eficaz por parte de "una intimidad que se autodetermina". Es decir, la voluntad de valor rechaza la necesidad, la imagen de un mundo que es irremediablemente lo que es.

b) Porque para la voluntad de valor *no todo vale* pues no es indiferente optar por una acción u otra: "lo que vale para el hombre no es sino lo que él quiere"[56].

c) Porque la conducta preferible puede ser justificada racionalmente, es decir, querer la virtud es querer "un algo mejor que los otros «algos» posibles"[57]. De este modo "la voluntad de valor es un propósito activo de excelencia"[58].

Al valor y a la generosidad le siguen, en la escala moral, dos virtudes complejas e interrelacionadas ─pues una le sirve de límite a la otra─ como son la *dignidad* y la *humanidad*. En la primera se afirma "la autodeterminación del querer humano, no sometido a ninguna restricción ni servidumbre"[59]. Desde el punto de vista simbólico es la virtud que caracteriza al Padre[60]. La segunda, la humanidad, acepta "la carnalidad humana, el cuerpo y sus limitaciones, la realidad inabrogable del sufrimiento, la trama de azar y ternura que nos forma, la calidez de los sentimientos, la presencia recurrente del fracaso junto a todo éxito"[61] y es la virtud que caracteriza a la Madre[62]. Ambas virtudes, como añade Savater, se funden en una no menos importante: la solidaridad, que es "la más alta realización del ideal ético a que puede aspirarse comunitariamente"[63].

Otro aspecto de la virtud que nuestro autor quiere destacar es su dinamismo. Para Savater, que en este caso sigue a Aristoteles[64], la virtud siempre se aprende de ejemplos vivos[65], de aquellos que nos rodean, de ahí la importancia que tienen los ejemplos heroicos pues "cuando actuamos, siempre adoptamos en cierto modo el punto de vista del héroe y nada lograríamos hacer si no fuera así"[66].

Además de la virtud, otro rasgo que caracteriza al héroe es el ser quien *quiere y puede*. Como nos dice el filósofo vasco lo fácil es ser derrotado, es querer y no poder, mientras que "lo difícil es triunfar,

[55] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética, op.cit*, pág. 55.
[56] *Ibídem*, pág. 63.
[57] *Ibídem,* pág. 55.
[58] *Ibídem.*
[59] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 76.
[60] Savater se refiere aquí al Padre como arquetipo.
[61] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 77.
[62] SAVATER se refiere aquí a la Madre como arquetipo.
[63] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 78.
[64] Savater nos recuerda que Aristóteles insiste en que las virtudes no pueden ser definidas ni aprendidas abstractamente sino que han de ser imitadas de la conducta del hombre excelente, el *spoudaios.*
[65] No es de extrañar la insistencia de Savater en las bondades de la literatura «ingénua» -tema en el que no vamos a entrar pues ya ha sido tratado en un capítulo anterior- ya que este tipo de literatura nos muestra "estampas de excelencia".
[66] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 113.

querer y poder"[67] porque cuando vencemos, estamos reconociendo nuestra independencia de lo necesario y nuestro parentesco con los dioses. Pese a todo, la actividad victoriosa, no es incompatible con "la lúcida visión de nuestra condición menesterosa"[68].

## 3.- LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA TRÁGICA

La ética trágica savateriana tiene tres fundamentos principales: la acción, la voluntad y el reconocimiento en el otro.

La reflexión ética debe partir siempre de la acción humana[69] por lo cual el primer fundamento de la ética trágica no puede ser otro que la acción. Nuestro autor —al igual que el antropólogo Arnold Gehlen— define al hombre como el ser que actúa, de ahí que la ética sea "un intento racional de dar un sentido totalizador a las acciones humanas"[70]. Hasta tal punto es importante la acción en el pensamiento savateriano que sin acción no puede haber ética.

Para Savater "la acción debe ser considerada libre sin remedio, *porque en caso contrario no sería acción sino pasividad*"[71], decir, pues, que el hombre es activo es decir que el hombre es libre y que, en consecuencia, no está absolutamente sometido a la fatalidad o al azar. Ahora bien, la acción humana y su voluntad transformadora se encuentran con la resistencia que ofrece la realidad, porque las cosas que pueblan el mundo "insisten en permanecer idénticas a sí mismas"[72] y el hombre, para probar que él no es una cosa, se ve forzado a hacerle fuerza al mundo, a *deshacer* las cosas: "somos lo que no deja en paz a las cosas"[73]. De ahí que la esencia de la acción sea trágica. Pero veamos esta cuestión con un poco más de detalle:

Lo que hacemos "se instala frente a nosotros como un producto"[74] mientras que lo que somos "se subleva contra todo producto"[75]. Este producto es identidad consigo mismo, es cosa. El hombre va trazando su camino a través de estas identidades, que son su obstáculo. Pero ocurre que estas identidades nunca le satisfacen, le son siempre imperfectas e insuficientes: "*ninguna identidad le basta al yo, porque ama más su posibilidad que sus productos*"[76]. Es decir, en las obras lo posible adopta el rostro de lo necesario y esto choca con nuestra subjetividad que es libertad y posibilidad. En este sentido nuestro *egoísmo*[77] se propone una identidad ideal y perfecta, pero se siente desgarrado entre el ansia de alcanzarla y su pasión por conservar abierta la posibilidad, es decir, la libertad. Efectivamente, el egoísmo no puede renunciar al cumplimiento de la perfección pero tampoco

[67] *Ibídem*.
[68] *Ibídem*, pág. 114.
[69] Al hablar de la tragedia hemos visto como para Aristóteles tragedia y acción van íntimamente unidas. No es de extrañar, pues, que una ética como la savateriana, que parte de la visión trágica de la realidad, tenga a la acción humana como su principio fundamental.
[70] SAVATER, Fernando, *Shopenhauer, la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986, pág. 11.
[71] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 58.
[72] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 16.
[73] *Ibídem*, pág. 16.
[74] *Ibídem*, pág. 17.
[75] *Ibídem*.
[76] *Ibídem*, pág. 19.
[77] Por egoísmo Savater entiende el quererse del querer, el amor del yo por lo posible. Es decir, el egoísmo es la fe de la subjetividad en su propia infinitud.

puede dejar de sentir la identidad perfecta como una amenaza de cosificación. Y en esto consiste, según Savater, la raíz trágica de lo humano.

Acabamos de ver cómo el hombre es un ser activo, un ser que actúa. Teniendo en cuenta que "el sujeto que afirma la acción como principio es fundamentalmente deseante"[78] el segundo fundamento de la ética trágica no puede ser otro que la voluntad.

Es decir, el hombre activo es el hombre que quiere y la acción se funda en el querer humano porque, como asegura Savater,

> "fuera de ese querer no podemos hallar más que fundamentos heterónomos para la opción moral, trascendencia o revelación, lo que Spinoza llamaría supersticiones"[79].

Al afirmar que la acción se funda en el querer o, lo que es igual, al afirmar que el sujeto consiste en su querer, Savater está afirmando que el querer es anterior al ser. En la misma línea que algunos autores como Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Stirner, Kierkegaard, Otto Rank, etc., asegura que el núcleo de la subjetividad no es el «*cogito ergo sum*» cartesiano sino el «*volo ergo sum*»:

> "Quiero luego soy porque no quiero primordialmente más que ser y soy mi querer y soy lo que quiero; consisto en mi querer"[80].

De este modo, mientras la ética tradicional se apoya en la pregunta ¿qué debo hacer? Savater considera indispensable "retrotraer la cuestión a «qué *quiero* ser?»"[81]. De ahí que solo existan dos preguntas que interesen de verdad a la reflexión ética: la primera, *¿qué quieren los hombres?*; y, la segunda, *¿cómo pueden actuar de acuerdo con su querer?* Para responder a la primera Savater se apoya en el *conatus* de Spinoza:

> "Lo que todo ente quiere, lo sabemos desde el propio Spinoza, es perseverar en su ser y aumentar al máximo su perfección y eficacia"[82].

Esta cuestión, aplicada a la ética, significa que lo primero que el hombre quiere es perseverar en el ser de lo humano, o lo que es lo mismo, el hombre quiere *no ser cosa,* no ser un objeto. Lo que de verdad quiere el hombre es ser sujeto y "lo propio de los sujetos es abrirse y buscar en la asimilación de lo no idéntico la propia y móvil identidad"[83].

La segunda gran pregunta de la ética la responde Savater con la idea del reconocimiento[84], que como ya hemos dicho, es el tercer fundamento de la ética trágica. Si recordamos, lo que el hombre quiere es reconocerse como *no-cosa,* quiere un reconocimiento de su abierta totalidad creadora, pero para alcanzar este reconocimiento necesita:

> "proponerse como objeto otra apetencia infinita, es decir, otro querer, otra no-

[78] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 23.
[79] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit*, pág. 28.
[80] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 24.
[81] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit*, pág. 30.
[82] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 28.
[83] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad, op.cit*, pág. 31.
[84] Esta idea es de clara inspiración hegeliana.

identidad que no sea lo que es y sea lo que no es, como yo mismo"[85].

Efectivamente, el hombre necesita ser reconocido por otro sujeto, al que, a su vez, reconozca como tal. El reconocimiento es así la posibilidad de una relación recíproca y reversible. Pero para que pueda darse hace falta instituir una comunidad social en la cual "la voluntad de reconocimiento y la autodeterminación humanas hayan encontrado una adecuada institucionalización"[86]. Savater define el reconocimiento siguiendo, en este caso, a Kant:

> "consiste en tratar a los otros seres racionales como fines en sí mismos, con el resultado de poder considerarme yo mismo también fin, no instrumento, no cosa"[87].

Existen, según nuestro autor, varios planos de reconocimiento, o lo que es lo mismo, existen tres tipos de relación con *el otro* o con *lo otro*, que están graduados según "una creciente reciprocidad y una mayor igualación de los sujetos relacionados"[88]:

1.- *La relación con lo absolutamente otro*, es decir, con dios, la tempestad o la fiera. Esta es una relación de desigualdad, pues se da con aquello que está en otro plano del ser. La forma de relación que se genera es la piedad y su ámbito es la religión. Sobre la piedad apunta nuestro autor:

> "Por la piedad nos inclinamos temblorosos ante algo que no tiene nuestra escala ni se mide por nuestros propósitos, algo que juntamente nos acoge y requiere nuestra protección, algo de lo que nos viene un vigor incorruptible y también la certeza de nuestra fragilidad esencial, azarosa y aniquilable"[89].

2.- *La relación con el otro en el enfrentamiento*, es decir, el reconocimiento *del* otro y no *en el* otro. Se trata de una relación violenta y su ámbito es la política. Este reconocimiento del otro se puede dar, o bien de arriba abajo, es decir "reconocimiento de la sumisión del otro, de su derrota y de las posibilidades instrumentales de su bajeza como herramienta animada"[90]; o bien de abajo arriba: "reconocimiento del valor del otro, de su fuerza y su dominio, de su derecho incontestable a ser obedecido y a imponer las normas"[91]. En ambos casos, se trata de un reconocimiento jerárquico en el que la desigualdad es de rigor y la reciprocidad de prestaciones asimétrica. Así pues este tipo de reconocimiento no responde a la confirmación del yo como totalidad abierta.

3. *El reconocimiento en el otro y no solo del otro.* Este es el plano auténticamente ético, pues es el único que responde a lo que el hombre realmente quiere ya que consiste en un tipo de relación que confirma al otro como no-cosa. Este tipo de reconocimiento es igualitario[92] de ahí que no consideremos al otro

> "como algo acotado, clasificado, dado de una vez por todas y apto solamente para determinado uso, sino como una disponi-

[85] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 80.
[86] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 31.
[87] SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, *op.cit.*, pág. 32.
[88] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág.32.
[89] *Ibídem*, pág. 32
[90] *Ibídem*, pág. 33
[91] *Ibídem.*
[92] Pero, como dice Savater, "en el sentido negativo de no admitir ninguna limitación originaria "natural"(*La tarea del héroe*, pág. 86)

> bilidad sin medida, como una capacidad creadora que transgrede y metamorfosea toda forma, con sublime espontaneidad y más allá de todo cálculo: la aceptación de su libertad respecto a mí proporciona una base inatacable de mi propia libertad"[93].

Este tipo de relación con el otro nace, como apunta Savater, de un egoísmo lúcido y consecuente. Lo que reconozco en el otro es su humanidad y la forma de relación ya no es el enfrentamiento sino la comunicación racional, que es el tipo de comunicación que adopta la relación ética:

> "Mantener una relación ética con los otros es estar siempre dispuesto a concederles la palabra y a poner en palabras lo que exigimos de ellos, lo que les ofrecemos o lo que les reprochamos"[94].

En resumen, el reconocimiento *en el otro* constituye la base de la comunidad pues, como señala Savater, para que este reconocimiento sea de verdad ético tiene que pertenecer al orden de la acción y funcionar como cooperación y solidaridad. De este modo la máxima pretensión del proyecto ético savateriano sería la sustitución del reconocimiento *del otro* por el reconocimiento *en el otro*.

## 4.- LA VOLUNTAD DE VALOR COMO ORIGEN DEL DEBER MORAL

Para Savater el punto de origen de la razón moral es la *voluntad de valor*. Con esta afirmación resuelve uno de los problemas éticos más debatidos, es decir, la cuestión de si los imperativos morales son hipotéticos o categóricos.

Si recordamos, el contenido específico del querer humano es *el reconocimiento en el otro*, pues gracias a este reconocimiento el hombre confirma su alma, confirma su no instrumentalidad. Este querer no es un querer entre otros sino que constituye la entraña misma del querer del hombre y de él proviene toda la cultura humana. La *voluntad de valor* no es otra cosa que "la posibilidad subjetiva de realizar cada cual ese querer en el ámbito de las relaciones con los otros hombres"[95].

Como apunta Savater, la voluntad de valor es universal, aunque es cierto que se desarrolla de forma distinta dependiendo de las culturas y según los individuos, dado que existen muchos factores que influyen en ella tales como la educación, la coerción social, los mitos aceptados por cada comunidad, el carácter de cada cual, etc. La voluntad de valor viene a significar, pues, el descubrimiento de la Ley y ésta, a su vez, es el descubrimiento de la libertad puesto que es la posibilidad del descubrimiento del Bien y del Mal. Efectivamente, cuando el hombre se niega a doblegarse a la necesidad para asumir su propia Ley[96] está ejerciendo la «voluntad moral» o «voluntad de valor». Y quien asume su propia ley no es otro que el héroe. Así pues, frente a la formalidad del imperativo categórico nuestro autor prefiere la conducta heroica porque "es en el héroe donde la vocación ética se regenera, en el héroe que es la virtud en marcha"[97].

En resumen, se podría decir que la voluntad de valor consiste en "rechazar la

[93] *La tarea del héroe*, pág. 85.
[94] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 36.
[95] *Ibídem*, pág. 56.
[96] Savater señala que la voluntad de valor es lo que Kant denominó buena voluntad.
[97] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 60.

imagen de un mundo que es irremediablemente lo que es"[98], o lo que es lo mismo, en no dejarse llevar por las leyes tanto físicas como psíquicas, económicas, etc. De ahí que para Savater la indiferencia[99] sea la postura más opuesta que existe al punto de vista ético, pues la voluntad de valor reclama, precisamente, lo contrario, es decir, la diferencia. En definitiva, cabe decir que para la voluntad de valor *no todo vale*. Como precisa Savater, lo que vale para el hombre es aquello que quiere. Y aquello que el hombre quiere es, en primer lugar, ser; en, segundo lugar, reafirmarse en el ser y, finalmente, ser una totalidad abierta a lo posible. En este sentido lo valioso para el hombre sería aquello "que preserva su vida, aumenta su capacidad de acción y le confirma en su condición racional y libre"[100]. Mientras que lo que no vale para el hombre es aquello que no *nos* vale, es decir, lo que nos hace perder. Pero ocurre que, a veces, esos tres niveles del querer entran en conflicto y se vuelven unos contra otros. Dicho de otra manera:

> "por afán de conservar el ser se olvidará la exigencia de autodeterminación y reconocimiento interpersonal de lo posible, por pasión de ser más llegará renunciarse a ser…"[101].

Para Savater el *ideal ético* consiste, precisamente, en intentar articular y reconciliar esos tres niveles del querer porque, como nos dice, no existen los valores propiamente éticos sino que "lo propiamente ético es la pretensión de *armonizar* todo lo que para el hombre vale"[102]. La ética es así un esfuerzo creador que consiste en "poetizar la vida, y transformarla en obra de arte, en artificio"[103].

Sin embargo, como afirma Savater, la armonización ética nunca se verá del todo realizada, de ahí la condición trágica del hombre. En este sentido el proyecto ético savateriano pretende "llegar a saber lo que el hombre quiere para en tal querer enraizar su posibilidad"[104]. Es decir, el hombre, podrá llegar a saber aproximadamente lo que quiere, pero lo que nunca podrá saber del todo es lo que puede. Esto que el hombre quiere es "ser lo que no es y no ser lo que es"[105], de ahí que nunca se pueda saber del todo lo que puede. La ética savateriana es así una ética pasional o *apasionada*.

Para dar una solución al conflicto entre la homogeneidad del valor y la disparidad de normas morales Savater distingue, en primer lugar, entre valores e intereses y, en segundo lugar, entre principios y normas. Los intereses son la exacerbación de uno de los rasgos los valores y en este sentido son excluyentes y siempre nos privan de algo: "Lo malo de los intereses no consiste tanto en lo que quieren como en lo que renuncian a querer"[106].

En cuanto a la segunda distinción, Savater afirma que una educación moral que pretenda ser autónoma y no autoritaria deberá asentar bien los principios, es decir, deberá estar "más atenta al espíritu de

[98] *Ibídem*, pág. 62.
[99] En este sentido la melancolía sería lo más opuesto a la moral pues consiste en desertar del querer y del hacer.
[100] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*, *op.cit*, pág. 65.
[101] *Ibídem*, pág. 64.
[102] *Ibídem.*
[103] *Ibídem.*
[104] *Ibídem,* pág. 65.
[105] *Ibídem*, pág. 66.
[106] *Ibídem*, pág. 67.

la Ley que a su letra"[107]. Los principios morales son "la formulación del contenido más general de la voluntad de valor"[108], es decir, expresan lo que el hombre quiere de la forma más amplia posible y Savater los resume así:

> "Respeto a la vida humana, considerar siempre al ser racional como fin y nunca como medio, no identificar al hombre con una sola de sus obras o actitudes, entender la relación social como colaboración creadora y protección mutua, no negarse nunca a la reciprocidad de la comunicación con el otro, etc…"[109].

En definitiva, los valores del hombre provienen de sus anhelos y se fundan en sus apetitos, así, la gran pretensión del ideal ético será la de "conciliar y estructurar lo que vale para los diversos apetitos"[110].

## 5.- EL MAL DESDE LA ÉTICA TRÁGICA

La ética trágica no concibe el mal como algo subsistente por sí mismo y opuesto al bien, tampoco concibe la existencia del malo, sino de lo malo. Lo malo es "aquello que va contra el ideal ético"[111]. El malo es el que degrada el ideal ético. Sin embargo, como afirma nuestro autor, no se puede identificar a nadie por uno o varios de sus actos.

En cuanto a la existencia del mal, Savater sigue el dictamen spinozista y declara que el mal en sí mismo no existe. El mal, dice, tiene que ver con la «incompatibilidad de ciertas alternativas», es decir, no todos los valores pueden darse juntos y siempre debemos elegir entre valores que apreciamos por separado, de modo que "nuestra opción llevará así siempre el estigma de la alternativa omitida"[112]. Savater añade, —siguiendo en este caso la ley de la *compensación* de Jung— si no será el mal el que alimenta y fortifica al bien. El mal sería así "lo que da espesor y sombra al ideal ético, que sin él se desvanecería de pura platitud"[113] y la transgresión de la norma lo que "levanta acta de la existencia de la ley y la defiende contra un cumplimiento demasiado mecánico, «natural», que la disolviese en necesidad y coacción irresistible"[114]. De ahí que afirme nuestro autor que del mal es de donde surge "la misión de confirmar lo humano"[115].

## 6.- EL MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA TRÁGICA

La ética tiene un límite, "la ética no lo puede todo, no lo penetra todo, quizá ni siquiera aspire de veras a todo"[116], de modo que existe un más allá de la ética, que abarca el humor, el amor, lo sagrado y la muerte.

En su obra de juventud, *La filosofía tachada*, Savater ya se había planteado la necesidad del humor en la tarea filosófica, como forma de enfrentarse al dogmatismo reinante. En *Invitación a la ética* retoma de nuevo este concepto destacando esta vez la necesidad del humor en la ética, pues considera que uno de los peligros de esta disciplina es el de que se toma a sí misma demasiado en serio. Ahora bien, la risa que defiende Savater no es ni una risa

[107] *Ibídem,* pág. 68.
[108] *Ibídem*.
[109] *Ibídem*.
[110] *Ibídem*, pág. 69.
[111] *Ibídem,* pág. 88.
[112] *Ibídem*, pág. 89.
[113] *Ibídem*, pág. 92.
[114] *Ibídem*.
[115] *Ibídem*, pág. 93.
[116] *Invitación a la ética*, pág. 107.

censora, ni burlona ni paternalista sino, por el contrario, es la risa recomendada por Zaratrusta a los hombres superiores,

> "la que explota jubilosa ante la aniquilación efectiva de los límites, la risa penetrada por la divinidad del azar en que se anegan todas las «verdades necesarias», la que celebra constatar que todo se desfonda y a la vez todo se sostiene, que nada sirve de cimiento a lo que no necesita apoyarse en nada…"[117].

Esta especie de risa catártica, como observa Savater siguiendo el dictamen de Nietzsche[118], surge del sufrimiento humano, del desgarramiento trágico "que separa a nuestro querer de las obras que realiza"[119]. Pero la risa surge también de la paradoja. Veamos qué significa esto: cualquier elaboración del pensamiento es paradójica. En la paradoja aparece la "chispa jocosa" de que dos ideas deben ir juntas a pesar de su incompatibilidad. Una vez que la facultad paradójica –el espíritu– ha descubierto que existe una evidencia misteriosa que junta dos ideas incompatibles, aparece el entendimiento especulativo que, a su vez, "trata de anular la incompatibilidad tendiendo un puente entre ambas"[120]. Al salto en el vacío, sin puentes, es a lo que Savater llama «humor», mientras que los puentes especulativos entre ideas acaban con la facultad humorística. Con estas palabras lo defiende:

> "Es preciso, pues elegir entre saltar y hacer puentes, entre inventar y especular: habrá espíritus paradójicos, inventivos y saltarines, y espíritus pontificales, especulativos y edificantes. O quizá sea el mismo espíritu quién tiene los dos usos, el humorístico, por el que avecina ideas pero dejando bien claro que son incompatibles, y el pontifical, por el que teje redes más o menos ilusorias para transitar por encima del vacío"[121].

En conclusión, la ética, en su misma raíz, es paradójica y humorística y el humor es el que constata que "el ideal ético permanece perpetuamente *abierto*"[122]. Sólo reconociendo esta condición paradójica, la ética puede ser tomada en serio.

El amor también pertenece al más allá de la ética. Como nos dice Savater, en los ámbitos hostiles, próximos a la violencia, el ideal ético es imprescindible pero allí donde el amor se impone la ética resulta completamente inútil. En otras palabras, todo aquello que se propone la virtud como el valor, la generosidad, la justicia, etc, el amor lo consigue sin ningún esfuerzo, por eso el amor "escapa al ámbito de la moral, lo trasciende y lo aniquila"[123]. A pesar de todo "la ética es insustituible, no puede ser suplantada del todo por el amor"[124]. Esto es así porque, en primer lugar, el amor no tiene Ley, pues llega y se va cuando quiere. En segundo lugar, porque el amor no es obligatoriamente recíproco, de ahí que la desdicha forme parte de la entraña secreta del amor. Por el contrario, la ética siempre exige reciprocidad y trata de vencer la desdicha por medio de la voluntad de valor. Y por último porque como añade nuestro autor:

[117] *Ibídem*, pág. 111.
[118] «El animal de la tierra que sufre más fue el que inventó la risa» (*La voluntad de poder*), frase citada por Savater en *Invitación a la ética*, pág. 111.
[119] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética,* pág. 111.
[120] *Ibídem*, pág. 113.
[121] *Ibídem*, pág. 113.
[122] *Ibídem,* pág. 114.
[123] *Ibídem*, pág. 118.
[124] *Ibídem,* pág. 121.

> "El reconocimiento que el amor aporta no es estrictamente *del* otro ni *en* el otro, pues ni se preocupa por situarlo en la escala jerárquica de lo social ni tampoco es recíproco ni igualitario; es anulación de la otredad misma, consideración del otro como si ya no lo fuese, como si nada –ni yo mismo siquiera– existiese en el mundo salvo él…como si nada existiese o pudiera existir *así*. Más que un saber *del* otro, el amor nos da su *sabor*"[125].

En sus primeras obras Savater le daba a lo sagrado una dimensión política pues concebía este concepto como aquella energía impecable que se enfrenta al reino de la muerte y de la necesidad, "como el mayor proyecto político de los hombres"[126]. En *Invitación a la ética* hace hincapié en la importancia de este concepto para el proyecto moral, al que define como "aquello de lo que brota la imaginación creadora y en lo que la libertad se funda"[127] .

Para nuestro autor el ideal ético es una clara propuesta contra la muerte. Mientras el mundo de la política está fundado en la administración de la muerte "la ética parte de la inmortalidad como premisa y no recurre a la muerte para apuntalar la vida"[128]. De ahí que su mayor propósito sea el de lograr que la implantación de la muerte en la vida se sustituya por el "asentimiento de la vida por encima y contra la necesidad de la muerte"[129].

[125] *Ibídem*, pág. 122.
[126] SAVATER, Fernando, *La piedad apasionada*, *op.cit*, pág. 21.
[127] SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética, op.cit*, pág. 130.
[128] *Ibídem*, pág. 147.
[129] *Ibídem*, pág. 148.

## 7.- LAS DERIVACIONES POLÍTICAS DE LA ÉTICA TRÁGICA

Nuestro autor asegura que el ideal ético es intrínsecamente social, es decir, no es que haya una ética social sino que toda ética es social. Por eso la ética nunca puede permanecer neutral ante la política a no ser "que se haya convertido en el más estéril ejercicio académico o en empalagosa vaguedad clerical"[130]. Esto no significa que la ética sea una prolongación de la política ─tal como sostenía Aristóteles─ o que tenga que desembocar en ella, sino que es más correcto decir que la ética[131] "parte de algo anterior al juego político, lo traspasa acompañándole y va más allá, hacia lo no cumplido"[132].

Como apunta el profesor Abellán[133], *La tarea del héroe* es, en cierto modo, una fundamentación filosófica de la democracia[134]. Efectivamente, para Savater la democracia[135] constituye la principal tarea heroica: "la realización ético-política más inequívocamente heroica que se han propuesto los hombres"[136] y, como tal, proclama su confianza en lo sobresaliente, admira y reconoce la excelencia.

[130] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe,* pág. 146.
[131] Si recordamos, la máxima pretensión de la ética, para Savater, es el reconocimiento en el otro, mientras que la política lo que instituye es el reconocimiento del otro.
[132] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, *op.cit*, pág. 146.
[133] Abellán, José Luis, "Una ética trágico-heroica" en *ABC* (25/9/1982)
[134] Aunque añade, ─tan crítico como siempre con el pensamiento de Savater─ que la democracia planteada por nuestro autor se parece, por fortuna, muy poco a la que en aquellos momentos (1982) había en España.
[135] Democracia y heroísmo, como apunta Savater, coinciden en la búsqueda de autonomía.
[136] SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe, op.cit*, pág. 125.

Esta tarea heroica se caracteriza, sobre todo, por reivindicar la plenitud individual pues, como señala nuestro autor: "nunca han sido «las masas» (…) las que han provocado los grandes vuelcos liberadores, sino personalidades distinguidas"[137].

El anhelo heroico por la independencia conlleva no sólo la oposición a cualquier autoridad externa sino también la oposición a imponer la propia autoridad ─la tiranía nunca es un objetivo heroico─. Este es el motivo por el cual el héroe busque siempre compañeros y no súbditos y que necesite:

> "hombres libres para ser reconocido, acompañado y desafiado por ello, de aquí que su más sincera intervención política, paternalista a veces e impaciente casi siempre, consista en propulsar a sus conciudadanos a la libertad"[138].

Ciertamente, lo más hermoso para el héroe es la libertad y el afán ingenuo por liberar a los demás. Por eso, como observa el filósofo vasco, no conviene que el héroe tenga una longevidad excesiva pues podría provocar que la imagen liberadora del héroe quedase esclerotizada y que el Liberador Nacional llegase a convertirse "en intransigente autócrata en nombre de la propia liberación que en su día distribuyó generosamente"[139].

Esta que acabamos de describir es la democracia ideal, pero existe otra variedad de democracia, contra la que nuestro autor arremete, que es deudora de la mentalidad servil y que, en vez de proclamar la confianza en lo sobresaliente, proclama la visión del resentido, es decir, rechaza la admiración y el reconocimiento de la excelencia.

Sin abandonar del todo la vena antiestatal y revolucionaria de su etapa de juventud sostiene en *La tarea del héroe* que la aspiración máxima de la ética no es otra que la revolución, entendida como "la promesa triunfal del fin de lo político"[140]. Si la política ─como ya hemos dicho repetidas veces─ se mueve en el ámbito del reconocimiento *del* otro, es decir, de la administración de la violencia, y la ética se mueve en el plano del reconocimiento *en* el otro, o lo que es lo mismo, de la comunicación racional, la obligación de la ética es oponerse a la violencia y a la desigualdad de poder. Así pues, la principal tarea de la ética será la de acometer una Revolución con mayúscula, una revolución antitotalitaria que sea capaz de trascender el orden de la política, aboliendo el poder separado, para terminar con la distinción entre gobernantes y gobernados. Pues hasta ahora ─tal como apuntaba también Savater en el *Panfleto*─ las revoluciones sólo han servido para reforzar más la autoridad y la separación del poder.

Esta revolución antitotalitaria se basa en las ideas del comunismo libertario y se funda, por tanto, en la creencia según la cual las instituciones sociales dependen únicamente de la voluntad de los hombres. Savater la define así

> "La abolición de la separación instituida entre gobernantes y gobernados; a la autogestión radical y paritaria de la sociedad por todos sus miembros; a la desaparición de toda delegación permanente de las

[137] *Ibídem.*
[138] *Ibídem,* pág. 127.
[139] *Ibídem*, pág. 128.
[140] *Ibídem,* pág. 157.

fuerzas propias individuales; a la organización desde debajo de la comunidad (prefiriendo la horizontalización del poder a su verticalización) en federaciones de asambleas de creadores, con cargos permanentemente revocables y supresión de las disparidades en las retribuciones"[141].

Esta propuesta revolucionaria pretende ir más allá del marxismo[142] y de su cumplimiento va a depender la libertad de los hombres. Por otra parte esta revolución no pretende hacerse con el poder sino llegar a instituir la decisión autónoma de cada cual, de forma que desaparezcan los controles coercitivos sobre las conductas individuales. Todo ello sin olvidar que hay que luchar también contra la desigualdad económica pues esta es la expresión más dolorosa de la división del Poder. Para llevar a cabo esta revolución será imprescindible el arma de la huelga pero siempre, puntualiza Savater, que ésta no esté en manos de partidos o sindicatos.

En resumen, la democracia es el primer proyecto revolucionario de una sociedad realmente autónoma y, por tanto, es un planteamiento de gran importancia ética "no por sus resultados políticos, que pueden ser incluso peores que los de una autocracia o teocracia, sino por su concepción del hombre como ser esencialmente *autónomo*"[143]. Efectivamente, no hay ética sin autonomía, de ahí que la democracia, como proyecto que aspira a la autonomía humana, se pueda considerar "la cristalización política de la posibilidad ética del hombre"[144].

Sin embargo, como advierte el filósofo vasco, está claro que las democracias de nuestros días no se acercan ni lo más mínimo a este propósito revolucionario. El problema radica en que el Estado, en cuanto representa la institucionalización de la separación entre gobernantes y gobernados, es incompatible con el ideal ético de plena transparencia social, o lo que es lo mismo, hay una clara incompatibilidad entre Estado y democracia. En este sentido, la propuesta savateriana no es otra que la de "propugnar la obligación de profundizar inacabablemente la democracia"[145].

[141] *Ibídem*, pág. 160.
[142] Savater discrepa del marxismo en primer lugar, en la visión del Estado como instrumento de perpetuación del dominio económico y en segundo lugar en la cuestión de ls inevitabilidad de la explotación en la sociedad industrial.
[143] *Ibídem*, pág. 181.
[144] *Ibídem.*
[145] *Ibídem*, pág. 183.

ISSN: 2386-2491

# LA ESCUELA DE VALENCIA: ÉTICA Y HERMENÉUTICA

Javier Sánchez Pachón
Profesor de Filosofía del I.E.S Ciudad del Haro

RESUMEN:

Teniendo como núcleo la Universidad de Valencia surge en la última década del siglo pasado un movimiento intelectual formado por un equipo de investigadores vinculados a la filosofía moral que, utilizando la raíz ética kantiana y la hermenéutica crítica como herramienta, traslada la ética a los ámbitos de aplicación que la sociedad reclama. Adela Cortina lidera este equipo que toma a la sociedad civil y a los ciudadanos como artífices de la convivencia, convirtiéndose la ética en ética pública y la filosofía práctica en ética aplicada.

ABSTRACT:

Having the University of Valencia as the epicentre, an intellectual movement comprised of a researchers's team closely connected to moral phylosophy arises. Said movement uses both the ethical's kantian root and the critical hermeneutics as a tool and transfers ethics to the fields society claims. Adela Cortina leads this team that uses the citizens and civil society as the coexistence's autor, making Ethics into public ethics and practical phylosophy into applied ethics.

PALABRAS CLAVE: *Valencia, Adela Cortina, hermenéutica, ética aplicada, ética pública.*
KEYWORDS: *Valencia, Adela Cortina, hermeneutics, applied ethics, public ethics.*

## 1.- LA ESCUELA DE VALENCIA: LA RAZÓN PRÁCTICA.

«*Existo, esta vida existe, vivo: cogito*». *(Edmund Husserl)*

Podemos llamar La Escuela de Valencia, a un grupo de investigadores, sobre todo profesores de Filosofía Moral y Política, que ejercen su magisterio en la Universidad de Valencia y en la Universidad de Castellón y que asumiendo el método hermenéutico-crítico llevan unos años realizando un gran trabajo dando a la luz publicaciones, organizando congresos y conferencias, e incluso creando una fundación. En estos casos, además del problema de la fundamentación ética y el de la legitimidad de la política, aparece la ética aplicada a distintos ámbitos que la sociedad civil reclama: política, religión, economía, educación, empresa, investigación, medicina, ecología, etc. Adela Cortina es la principal representante de la que comienza a llamarse Escuela de Valencia. Jesús Conill, Agustín Domingo Moratalla, Juan Carlos Siurana, y José Félix Lozano también en la universidad de Valencia; así como Domingo García-Marzá y Elsa González en la Universidad Jaume I de Castellón, son algunos de los nombres más representativos de este movimiento.

El presente artículo trata de dar a conocer los presupuestos filosóficos y las líneas de actuación de La Escuela de Valencia, así como de explicar el marco metodológico en el que, para sus autores, trabaja la ética aplicada entendiendo ésta como hermenéutica crítica, es decir, como comprensión y aclaración de la orientación de la acción, porque se concibe la ética no como algo únicamente correctivo desde fuera, sino como orientación normativa para la actividad humana. La ética no está aquí para restringir la vida, sino para comprenderla, entenderla y en este sentido, podríamos decir, ensancharla.

Pues bien, en los años 80 del pasado siglo surge con fuerza un movimiento intelectual que, aun teniendo un principio netamente filosófico como es la influencia de la ética del discurso de Habermas y Apel, extiende su actuación fuera de los límites académicos a partir ya de los años 90 hacia otros ámbitos de la sociedad, y en esa actuación cuenta con otros profesionales vinculados por ejemplo al mundo empresarial, administrativo, investigador, científico, biomédico, ecológico, etc. Podríamos considerar asimismo como ejemplo de estos proyectos a la fundación ÉTNOR, Fundación para la ética de los negocios y las organizaciones, en la que de una forma pionera se traslada el contenido académico al mundo económico y más concretamente al empresarial.

La fundamentación moral, la justificación de nuestras acciones, es imprescindible en la tarea ética y los autores de La Escuela de Valencia se nutren de la ética discursiva que lleva a cabo una justificación que, apoyándose en el contenido normativo de nuestra capacidad de comunicación, de establecer diálogos y lograr acuerdos, consigue defender por una parte el universalismo ético propuesto por Kant y, por otra, no romper el pluralismo de nuestras sociedades democráticas.

Toman también como prioritaria, además de la tarea de la fundamentación, la aplicación de una ética de la sociedad civil, que por su misma definición excede los planteamientos encorsetados de los ámbitos estrictamente académicos y se abre al mundo y a los ciudadanos, porque la ética es más que nunca cosa de todos. La sociedad civil es así ahora el nuevo campo de trabajo porque ninguna acción humana es amoral y la reflexión ética alcanza todas las actividades que además nos definen y nos catalogan como humanos. La ética es necesaria en el individuo que actúa y en la sociedad en la que éste vive, luego debe hacerse también posible en la vida pública.

Toman también como prioritaria, además de la tarea de la fundamentación ética, el empeño por la aplicación de la ética a la sociedad civil, una aplicación que excede los planteamientos encorsetados de los ámbitos estrictamente académicos y se abre

Decía Hegel que la filosofía no es otra cosa que poner el tiempo en conceptos. Pues bien, necesitamos nuevos conceptos que nos permitan reflexionar sobre las nuevas realidades. En este sentido, existe hoy día una demanda social de las éticas aplicadas porque aunque tenemos varias soluciones ninguna resulta ser permanente y completamente válida. Por otra parte, *sensu estricto* ¿cómo podemos hablar de ética sin incluir en ella la práctica o la aplicación?, parece incluso una redundan-

cia hablar de ética aplicada ¿y dónde aplicar esa reflexión sobre el comportamiento humano si no es en el ámbito en el que éste se desenvuelve y en el que nos pasamos la vida?

La ética, junto a la filosofía política, es quizá la disciplina filosófica con mayor vocación práctica puesto que la ética no puede renunciar a su función prescriptiva y no sólo descriptiva sobre el comportamiento humano. Si además consideramos las características de la ética comunicativa como una ética en la que es necesario tener en cuenta todos los intereses en juego para la búsqueda de soluciones, debemos concluir que la ética no puede ser sólo una mera especulación de lo que se debe hacer, sino que debe descender a los ámbitos no académicos y pronunciarse sobre los problemas que se puedan plantear en ellos. Con ello la ética aplicada consigue su propio estatuto que es servir de guía, podríamos decir de interventora, para que la política, la economía, la educación, la medicina, etc., estén gobernadas por los principios de los mínimos éticos exigibles y de obligado cumplimiento.

El rastreo por los caminos que la razón práctica ha tenido o debe tener en una sociedad pluralista le lleva, por ejemplo, a Adela Cortina a observar cómo la realidad social se ha acabado imponiendo en la reflexión ética. Ello ha dado lugar a las llamadas éticas aplicadas en las que las empresas, la ecología, los derechos de los animales, la biotecnología, los medios de comunicación, la paz mundial, la pluralidad de las religiones, la justicia global, la economía o el progreso cobran un nuevo protagonismo en el mundo de la ética, que ha de volver su reflexión hacia los datos que nos proporcionan las diferentes materias sobre los que se le exige que proponga respuestas. Es cierto que tales respuestas no son soluciones y menos soluciones definitivas porque estamos en un terreno donde las verdades absolutas no existen, pero han de ser respuestas y funcionar como tales.

Por otra parte, aunque la ética aplicada debe orientar la conducta, no puede convertirse en un vademécum moralista para dirigir las acciones de una manera inmediata como lo pueden hacer la religión o las morales concretas. No se trata en la ética aplicada de tomar el ideal deductivo como si de un silogismo se tratara, puesto que ya desde Aristóteles sabemos que nos movemos en el terreno de lo probable, no de la certeza, y que no contamos con principios universales como el de la felicidad tal como Aristóteles pretendía, sino tan sólo con principios procedimentales. Tampoco la pura inducción parece el método exclusivo puesto que corremos el riesgo de caer en la estadística y la casuística. Resulta más bien que:

> A la hora de enfocar las cuestiones morales no pueden dar por supuesto que existen acuerdos básicos, sino que es preciso descubrirlos –si es que existen– o construirlos, si hay voluntad de hacerlo. ¿Qué instancia está legitimada para abordar las cuestiones morales y desde qué ética puede hacerlo, teniendo en cuenta que tales cuestiones son ineludibles?[1].

No existen los Parlamentos Éticos que aporten respuestas a las cuestiones que la vida actual plantea. La democracia en ética tampoco es posible porque cada persona ha de formarse su juicio y ser

[1] CORTINA, Adela: *Razón pública y ética aplicada*, Madrid, Tecnos, 2003, p.14

artífice de su vida. Las religiones sólo prescriben a sus seguidores. Estamos, pues, ante un reto nuevo de la filosofía, lo que seguramente le beneficia porque le hace seguir viva y no ya en la academia, sino en la vida real, junto *al hombre de carne y hueso* en cuanto que éste será sujeto activo de una convivencia social, será ciudadano más que súbdito. Unido a ello, por otra parte, hay otros datos:

> Son ahora los hospitales, las empresas, los colegios profesionales y no los gobiernos los que reclaman a la ética para que colabore con ellos y la opinión pública es otra de las instancias que reclama y que a la vez elabora respuestas éticas para cuestiones abiertas. Los ciudadanos van percatándose de que no basta con reclamar derechos, sino que es preciso asumir responsabilidades y participar directamente,…Colaborar con los demás saberes en forma republicana, junto con expertos, juristas, teólogos, ciudadanos y gobiernos, es una obligación moral[2].

Al hecho, por tanto, de que haya diferentes éticas, según los principios y procedimientos filosóficos en los que se fundamenten, hay que añadir que hay también diferentes campos de aplicación y así podemos hablar de ética política, económica, genética, biológica. Pero en este punto hemos de señalar que La Escuela de Valencia, según veremos, se alinea claramente con Apel y no con Habermas al afirmar que ha de haber una parte B de la ética que recoja cómo se pueden aplicar los principios fundamentadores de la vida cotidiana: la aplicación de la moral pensada a la moral vivida por decirlo con Aranguren.

Un ejemplo de cómo se vehiculan y cómo se materializan estos principios de la ética aplicada que estamos señalando lo tenemos en la Fundación ÉTNOR. En ella se ve la importancia que tiene la dimensión económica y la relación tan estrecha con la ética aplicada[3]. Adela Cortina preside ésta fundación en la que se pretende vincular los planteamientos éticos a la actividad empresarial y a la de otras instituciones. La ética aplicada se materializa en la actuación sobre tres ramas de la actividad humana: la de los grandes sistemas de la política y la economía; la de organizaciones como la administración pública, la empresa y el voluntariado, y la de las profesiones como la bioética, el periodismo o la educación.

Esta Fundación es, por consiguiente, un intento de exponer, entre otras cosas, la nueva concepción de la actividad económica y la empresa como un grupo humano cuyo objetivo es satisfacer necesidades humanas, pero con calidad, es decir, la ética no puede ser ajena a la actividad empresarial como actividad humana que es.

Podríamos decir según lo expuesto que el nuevo enfoque que se pretende dar de la ética aplicada reúne estas características:

1.- Recurre a la reflexión y al lenguaje filosófico y en esto no es posible prescindir de las grandes teorías morales: Aristóteles, Kant o el utilitarismo.

2.- Limita sus prescripciones a la ética cívica quedando en principio excluidos los proyectos personales y ciñendo sus aplicaciones más a la vida social que a la individual.

[2] *Ibídem*, p. 17

[3] Ver su página web *www.etnor.org*

3.- Elabora la normativa junto a otros expertos en otros campos para que todos los afectados estén representados y se tengan en cuenta sus intereses.

4.- Construye desde diferentes éticas porque problemas diferentes requieren soluciones diferentes. Se sirve del pluralismo ético y de un método como el hermenéutico-crítico.

## 2.- ADELA CORTINA: LA RAZÓN CORDIAL

Adela Cortina es quizá el nombre más representativo de La Escuela de Valencia sobre todo por la publicación de obras propias y también por las obras dirigidas y coordinadas, porque preside ÉTNOR y porque es la divulgadora en los diversos medios de comunicación de esta nueva visión de la ética aplicada.

El principio general sobre el que Adela Cortina construye la teoría ética es la autonomía del ser humano o la capacidad de darse a sí mismo las normas morales desde la racionalidad, el diálogo y la cordialidad, tres capacidades humanas. Pero, aun siendo el punto de partida claramente kantiano, sus aportaciones ensanchan este planteamiento. Podríamos agrupar estas contribuciones en tres grandes apartados: El primer apartado es el interés por fundamentar y asentar una ética mínima de valores universales compartidos, el segundo es la introducción de una categoría nueva para completar la fundamentación ética y asimilar la justicia como el gran valor humano a perseguir: la cordialidad. Y el tercero es el dar el protagonismo a los ciudadanos y a la sociedad civil a la hora de establecer las normas de convivencia. Por ello creemos que la distinción que hace Cortina entre la ética de máximos y la de mínimos es quizá, junto a la ética cordial, la contribución más importante que define toda su teoría ética, porque separa el mundo de los máximos cuyo objetivo es la vida felicitante, del mundo de los mínimos, cuyo valor más importante es la convivencia justa.

### *a.- Ética mínima*

Desde 1986 Cortina aboga por hablar de ética mínima y de ética máxima para referirse a la justicia y a la felicidad respectivamente. La ética mínima es la apuesta de Cortina ante el desacuerdo sobre los fundamentos y sobre los valores en las sociedades contemporáneas. El pluralismo y la diversidad cultural sólo pueden librarse del relativismo si planteamos unos mínimos éticos, racionales, comunes, acordados por todos y exigibles, sobre los que se puedan promover unos máximos de felicidad. De forma que ningún poder puede prohibir propuestas de máximos si éstos están dentro de los mínimos de justicia, de la ética mínima. Pero ninguna ética de máximos puede anular u obviar la ética mínima, porque los mínimos se alimentan de los máximos.

La articulación entre ambas éticas —éticas de mínimos y éticas de máximos— exige en primer lugar que unas no absorban a las otras. Los mínimos y los máximos éticos en Cortina son dos maneras de enfocar la realidad de los valores, es como si aplicáramos un zoom sobre el mundo de los valores. Una micro-visión nos ofrecería la versión microscópica de la ética, la estructura que es necesario apuntalar para que el edificio de la ética no se derrumbe. Y una macro-visión nos ofrecería la versión macroscópica de la

ética en la que, a vista de pájaro, dibujamos el horizonte ético global sobre el que querríamos vivir.

La articulación de mínimos y máximos exige en segundo lugar tener en cuenta que los mínimos se alimentan y nacen de los máximos; las exigencias de justicia se hacen desde el horizonte de la felicidad. No es por tanto que haya que atender primero a los mínimos y luego a los máximos, sino que hay que dirigir la mirada a los máximos para construir los mínimos.

En tercer lugar, en aras de dicha articulación, hemos de purificar los máximos desde los mínimos, no sea que abandonemos el mínimo de la justicia, por ejemplo, por el máximo de la caridad. Es decir, debemos evitar arreglar nuestro horizonte macroscópico si antes no hemos solucionado nuestra estructura microscópica, no vaya a ser que, siguiendo con el ejemplo anterior, se desvíe la mirada de los mínimos necesarios para una vida justa por atender a una actividad paternalista y caritativa. La ética de mínimos tiene en este sentido una prioridad clara sobre la que la ética de máximos se sustenta.

En cuarto lugar, no podemos separar la ética cívica de las éticas de máximos, pues la primera, si se distingue por algo, es precisamente por respetar todas las ofertas de vida feliz que se hagan dentro del espacio protegido de la ética mínima. Las éticas de máximos llegan así a articularse en una ética cívica en la que los ciudadanos o el hombre como ser social si se quiere, es el protagonista, con otros humanos, de su construcción. Con todo, tanta importancia tiene en Cortina la ética de mínimos como las éticas de máximos. Sin la primera es imposible ser justo, sin la otra es imposible ser feliz. Dos objetivos ineludibles en una buena vida humana.

La ética mínima no sólo no se disuelve sino que se proyecta así hacia una ética cívica o una ética de los ciudadanos que extiende sus implicaciones a la política, a la economía, a la religión y en general a cualquier actividad social. Nace por tanto la ética cívica como la ética aplicada a las personas como ciudadanos implicados en la vida social en sus diferentes esferas. La ética sale del propio sujeto para convertirse en intersubjetiva, ya que en la construcción de una ética mínima descubrimos la necesidad de la intersubjetividad.

*b.- Ética cordial*

Veinte años después de publicar *Ética mínima* Adela Cortina completa en 2007 su visión de la moral con un libro titulado *Ética de la razón cordial* en el que muestra, en nuestra opinión, una evolución de su pensamiento. En un primer momento, la búsqueda del fundamento de la ética le lleva a Cortina al encuentro de unos mínimos éticos compartidos y descubiertos en el diálogo, la convivencia y el reconocimiento mutuo; pero en un segundo momento, Cortina pasa a fundamentar la ética también en las razones que el corazón ha de encontrar ante los imperativos morales. Es entonces cuando podemos hablar de razones cordiales como integrantes de la moralidad humana. Hasta ahora, Adela Cortina había intentado en su *Ética mínima* y su *Ética sin moral* mostrar la necesidad de admitir un conjunto de valores y principios morales que formen la base de una sociedad pluralista

en la que quepan las éticas de máximos. Cortina ha probado ya sobradamente en sus primeras obras que una ética mínima es posible, necesaria y real y, ciertamente, confiesa que: «Fue una buena noticia descubrir que existen realmente exigencias compartidas por los distintos códigos morales que permiten construir la vida juntos, un capital ético compartido sin en el que una sociedad se sabe inhumana»[4].

Lo que Cortina descubre es que finalmente la razón no tiene la capacidad suficiente para convencernos de que obremos moralmente. Por eso la educación sentimental y la educación del corazón son imprescindibles para generar valores como la compasión o la indignación ante la injusticia. Cortina rompe con ello el abismo que tradicionalmente existe entre razón y emoción porque la razón formal, universal y dialogante necesita calar en los individuos si quiere ser eficaz y esto sólo se consigue actuando sobre la motivación, sobre las emociones, sobre lo que nos mueve a actuar.

Tenemos así que con esta publicación de *La Ética de razón cordial* Cortina cerraría el círculo de los fundamentos de la obligación moral, descubriendo en el reconocimiento cordial la base de la obligación ética. La ética de la razón cordial supera y completa así, según Cortina, la ética del diálogo porque, aunque ésta era

> En la versión de sus creadores, Apel y Habermas, extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos[5].

Para Cortina, la ética dialógica corría el peligro, y así lo advierte al final de su *Ética sin moral*, de que la moral quedara absorbida por la religión, el derecho, la política, el arte, la psicología… puesto que la autorrealización, la legitimación de las normas, la formación de la voluntad, la configuración de las virtudes habían sido confiadas a ellas. Ella reconoce que, en efecto, la ética del diálogo debe ir más allá

Es la capacidad de estimar la que queda fuera de la ética del diálogo y esto, para Cortina, junto a la capacidad comunicativa y la autonomía, es lo que sostiene y fundamenta la obligación moral. Así es que la razón cordial no es otra cosa que la capacidad de estimar, la valoración de las cosas, la atracción de unas y la repulsa de otras. La ética cordial trata de superar las limitaciones de la ética mínima y salir, con ello, de una especie de provincianismo ético que toma la razón casi en exclusiva como herramienta y procedimiento. Con la razón cordial se atiende a la constitución integral del ser humano, se atiende, podríamos decir, al corazón de las razones de la obligación moral

Como Gracián dejara sentenciado, de poco sirve entender las cosas y aceptarlas si el corazón se queda atrás: «¿Qué importa que el entendimiento se adelante si el corazón se queda? Concibe dulcemente el capricho lo que le cuesta mucho de sacar a lucimiento al corazón»[6]. De nada vale un buen entendimiento, si no se tiene corazón. Se trata entonces de conven-

[4] CORTINA, Adela: Ética de la razón cordial, Oviedo, Nobel, 2007, p.10.

[5] *Ibídem*, , p.25

[6] GRACIÁN, Baltasar: El Héroe. Primor IV. Corazón de Rey.

cer porque, si no se convence, no se puede vencer:

> Al fin y al cabo, es cada individuo quien tiene que estar convencido de que esas leyes son las que él se daría a sí mismo, aunque las haya aprendido en su contexto social. Que como muy bien sabemos, al menos desde Kant, una cosa es el origen de una ley, otra, su razón suficiente, las razones que un ser humano tenga para tenerla por suya…dar por buenas las leyes aprendidas es tarea de cada persona, que no las tendrá por tales si no convencen a su razón y a sus sentimientos[7].

Vemos aquí aparecer la razón cordial como uno de los pilares que sustentan la obligación moral, y que como llevamos diciendo representa en Cortina el último estadio de su evolución en los planteamientos éticos.

Reconocimiento cordial, esto es en dos palabras la *éthica cordis*, el fundamento de la ética que Cortina reclama para que los humanos lleguen a ser personas, a ser fines en sí mismos. La ética de la razón cordial es así una versión cálida de la ética del discurso e incluso, podríamos decir, de su *Ética mínima* del año 1986, porque amplía la vista a los aspectos cordiales superando los procedimientos epistemológicos para lograr la universalización.

El fundamento de la moral descansa, pues, no solo en el hombre como fin en sí mismo, en la autonomía humana, en la capacidad para darse las normas, sino en dárselas sirviéndose de la razón comunicante, dialogante e intersubjetiva en orientación hacia una comunidad ideal del habla en la que todos los interlocutores son válidos y todos sus intereses son tenidos en cuenta. Ahora bien, la fuerza del mejor argumento no es todavía la mejor fuerza moral para Cortina, por ello la razón comunicativa debe ser ampliada con la razón cordial. Para Cortina es imposible dejarse convencer, si no estás atraído por otros valores como la verdad o la bondad, la esperanza o el compromiso.

Hay que señalar asimismo que el reconocimiento recíproco lo encuentra Cortina muy relacionado en su origen con el sentimiento religioso, en concreto con la alianza que se establece por ejemplo en el Génesis entre Dios y su pueblo, como Cortina muestra en su obra *Alianza y Contrato*. Y si hemos de precisar también su fundamento filosófico, lo haremos recurriendo al reconocimiento recíproco obligado que encontramos en la razón comunicativa que nos presenta a los hombres como interlocutores válidos en busca de la verdad, la belleza o en este caso de la justicia, como seres que viven en la intersubjetividad. La *ethica cordis* habría que situarla, por consiguiente, en la tradición del reconocimiento recíproco cuyo origen lo encontramos en Hegel y sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, y sobre todo, en los términos que Cortina utiliza, tenemos antecedentes de esta *ethica cordis* en Apel y Habermas. También Paul Ricoeur y Axel Honnet se insertan en esta tradición del reconocimiento. Nosotros añadiríamos por nuestra cuenta y riesgo que hay mucho también del pensamiento ético de Lévinas.

¿Qué hay de nuevo, pues, en la ética de la razón cordial de Cortina?: la coordinación, integración y asimilación de la razón comunicativa en razón cordial. Es

[7] CORTINA, Adela: Ciudadanos del mundo, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p.17

decir, la necesidad de fundamentar la ética en la capacidad para apreciar los valores, o si se quiere, lo bueno y lo justo. La ética de la razón cordial se plantea en definitiva dos objetivos, por un lado fundamentar filosóficamente la ética cívica, y por otro, aplicar esa razón cordial al ámbito de la empresa, la economía, el desarrollo o la biotecnología. La ética aplicada es el colofón imprescindible para una ética que intenta cubrir todas las esferas de la vida humana; de ahí que se haya visto ampliada con la ética de las profesiones, la genética, la política, el consumo, el deporte, la ética de los medios, la infoética, la ecoética, entre otros. He aquí quizá el sueño hegeliano de encarnar en las instituciones y en la sociedad la moralidad o de hacer que el *Concepto* se realice en *Idea*. Y también el proyecto de K.O. Apel de completar la parte A de la ética dialógica, que atiende a los fundamentos, con la parte B de discurso como aplicación de la ética a la búsqueda de soluciones en los terrenos en los que la vida humana se desenvuelve.

*c.- Ética pública*

La configuración de una ética cívica y pública tiene lugar en España al hilo de la transición política en los años 70 del siglo XX cuando en el panorama político y social hay una irrupción de diferentes planteamientos éticos uno de los cuales es el de J.L. López Aranguren del que Adela Cortina es heredera.

La ética pública cívica tiene como objetivo la construcción de la vida en común. Esa construcción es constante, porque los problemas y las situaciones son muchas veces nuevos y los hombres que tienen que vivirlos también. Por otra parte, la ética pública universal ha de buscar soluciones compartidas, los valores y principios básicos de la humanidad, con lo que ha de ser global e intercultural y desde luego separada del derecho porque éste se refiere a la libertad externa y a la capacidad sancionadora y la ética se refiere a la libertad interna en ausencia de sanción exterior. La situación política y social de la España desde los 80 invita como nunca a esta construcción ética de un mundo imparablemente globalizado.

La ética cívica es la que tiene a los ciudadanos como protagonistas en la construcción de la convivencia. El ciudadano se distingue del súbdito en que es autónomo en darse sus normas de convivencia y por tanto responsable también de ellas. Uno piensa con los otros, en relación con los otros y para vivir con los otros. Nuestra inteligencia es estructuralmente lingüística, la convivencia es lingüística, nuestro modo de regular la conducta también, las grandes creaciones como la ética, el derecho, la política, la economía son lingüísticas. Nuestras dos grandes metas, la felicidad personal y la dignidad de la convivencia, han de fraguarse también en términos lingüísticos.

Cortina en el intento de descubrir ese capital ético común reflejado en *Ética mínima*, reconoce que ha tenido olvidos importantes, por ejemplo el de la economía, cuando «la economía también depende de la libertad y se justifica por crear una buena sociedad… la buena economía es economía ética, y a mostrarlo ha dedicado más tarde su esfuerzo nuestro grupo de investigación»[8]. De ahí nace precisamente el giro que da a sus

[8] CORTINA, Adela: *Ética de la razón cordial*, *op.cit.*, p.13

investigaciones y a su dedicación, pues a partir de entonces dirige su atención mayoritariamente a la relación que hay entre economía y ética o a la ética aplicada a la economía y más en concreto a la producción y el empleo de los recursos.

Cortina se encuentra entre los autores que consideran la economía una de las más importantes dimensiones del ser humano. Es por ello por lo que el ciudadano, además de ser un *zoon politicon*, un animal social, es un *homo oeconomicus*. Podemos decir, sobre todo a partir de la fundación ÉTNOR que los mayores esfuerzos en cuanto a aplicaciones de la ética los dirige Cortina a integrar la economía en la sociedad, moralizándola y humanizándola. En este campo es precisamente la empresa la que más puede aportar a la creación de una sociedad más sabia, más humana y más solidaria. Y es que:

> Los cambios producidos en los años 70 del siglo XX exigen nuevas concepciones de la empresa como ámbito de racionalidad social y no como un puro mecanismo. Aspectos como la actividad directiva, la atención a los recursos humanos, la cultura corporativa, la gestión del talento, la gestión de la diversidad, etc., cobran fuerza en la empresa como factores claves para la competitividad[9].

La empresa no está para sacar un beneficio económico sino un beneficio social, tiene un interés universalizable que se traduce en lo que todos podrían querer, una conciencia moral crítica. La empresa se convierte así en un bien público manejado por iniciativas privadas. Las dificultades de llevar a cabo empresas de este tipo sin embargo son muchas, pero todas radican en el tópico de que la empresa debe perseguir sólo el beneficio económico ignorando, por tanto, el interés social o ciudadano, la solidaridad en definitiva. Es como si la moralidad estuviera exenta en la actividad económica, sea empresarial o no. En realidad es todo lo contrario lo que Adela Cortina propone es que la realización de una auténtica ciudadanía económica demanda a las empresas asumir su responsabilidad social en las relaciones internas y externas.

La ética de la empresa y de la economía en general es, para Cortina, una cuestión no sólo de urgencia sino de gran importancia porque surge de la necesidad de vivir moralmente, vale decir justa y felizmente, y aunque resulte extraña para algunos la asociación ética y empresa porque consideran que la única función de ésta es sacar dinero, la relación es más que estrecha, simplemente porque es una actividad humana con repercusiones sociales inmediatas. Es más, la economía tiene también fundamentos éticos que van por tanto más allá de la rentabilidad económica. Si la amoralidad no cabe en las personas, tampoco puede hacerlo en la economía, en la política o en las organizaciones.

En este sentido podemos ver cómo se funde la economía en ética aplicada y de cómo la propuesta de la hermenéutica crítica de Cortina es un ejemplo de aplicación a los factores económicos, las organizaciones empresariales y las instituciones políticas; de cómo la ética aplicada no se elabora sólo por filósofos, sino por todo tipo de expertos y, finalmente, de cómo no se construye sólo desde una teoría. Y ello porque la fundamentación

[9] http:www.etnor.org/recursos.php#2

hermenéutico-crítica descubre los derechos pragmáticos que son presupuestos del discurso, exigencias de la acción comunicativa, ya que son criterios racionales bajo los que se desarrolla el discurso o el diálogo.

Aquí es donde entra la hermenéutica crítica como forma de aplicar la ética porque la hermenéutica intenta comprender el mundo vivido por el sujeto concreto, que es lo que somos, incardinado cada uno en nuestro propio entorno social. Por eso algunos autores la llaman *narratividad* en el sentido en que es donde la actividad del sujeto puede ser narrada, contada, descrita en toda su amplitud igual que, recordando su etimología, Hermes el mensajero de los dioses, era el encargado de transmitir mediante el lenguaje las voluntades divinas, por tanto también de interpretarlas y de contarlas.

> El dilema de la ética filosófica consistiría en que la filosofía pretende alcanzar universalidad mediante la reflexión, pero entonces se aleja de la situaciones concretas, ¿cómo hacer, pues, justicia a la imperiosa necesidad de concreción que exige la vida humana? Para Gadamer, Aristóteles y Kant constituyen dos caminos de alguna manera irreconciliables, con la hermenéutica esos caminos parecen completarse porque la experiencia hermenéutica parte del mundo de la vida[10].

Así plantea Gómez Heras la necesidad de la hermenéutica en el análisis filosófico porque es ese mundo de la vida el que se escapa habitualmente en la reflexión ética y el que el enfoque de la hermenéutica crítica quiere recuperar en la filosofía práctica, en la ética aplicada. La Escuela de Valencia toma además de la hermenéutica como forma de acercarse a la realidad, la crítica a ella como el complemento imprescindible del acercamiento. Ninguna actividad humana es entonces ya aséptica moralmente hablando.

Existen en la Historia de la Filosofía dos grandes modelos de análisis e interpretación de la realidad desde el punto de vista filosófico, el aristotélico y el kantiano. Cortina, tras analizar el modelo kantiano y el aristotélico, apuesta por un modelo de aplicación que sea la síntesis superadora de ambos, que es el modelo hermenéutico-crítico: por un lado, hemos de acercarnos a la realidad y a los problemas que ella plantea con una teoría bien razonada y, por el otro, a partir de los debates que se están produciendo en la realidad, conocer las conclusiones y los planteamientos que los afectados tienen.

De ahí que podamos hablar de una *razón impura*, como plantea, según veremos, Jesús Conill, porque antes que un conjunto de normas, la moral es exigencia y vida y está históricamente generada. La razón no es una razón pura y abstracta, ajena a la realidad social o histórica en que se forma, sino que está «contaminada», «adulterada» por la *circunstancia* en la que surge y se desarrolla.

## 3.- JESÚS CONILL: LA RAZÓN IMPURA

La fundamentación de una ética hermenéutica crítica la encuentra Jesús Conill a partir de Kant y de su *Crítica del Juicio*, y de la *genealogía* de Nietzsche[11]. En la obra citada, Kant muestra una razón

[10] GARCÍA GÓMEZ HERAS, José María: *Ética y hermenéutica,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 144.

[11] CONILL, Jesús: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

interpretadora más que legisladora, aunque Gadamer no lo reconozca así, dice Conill. La perspectiva hermenéutica no consiste en ofrecer presupuestos normativos sino que presta atención a las situaciones vitales, a los contextos históricos, atiende más *al mundo de la vida* en el que la razón experiencial cuenta más que la formal[12]. Por eso podemos hablar, según Jesús Conill, de una razón impura como complemento de aquella razón pura kantiana o de una hermenéutica crítica desde la facticidad «que permitiría diseñar una auténtica ética de la responsabilidad en contextos plurales y complejos como los nuestros y que tendría relevancia en los diversos órdenes de la vida: la política, la economía, la acción social»[13]. El objetivo de la hermenéutica es así ampliar el sentido de lo moral, sobre todo en Kant, de forma que al final pueda incorporarse lo fáctico y lo experiencial en el ámbito de la ética contemporánea, porque la razón práctica puede ser crítica sin ser completamente pura.

Sin embargo, el concepto de facticidad como integrador de la reflexión moral lo encuentra Conill en Heidegger concibiéndola como el *existir en cada ocasión* que podría equipararse a la *vivencia* de Ortega. Por eso en Heidegger la hermenéutica es la interpretación que la facticidad hace de sí misma, de forma que la tarea ética consiste en morar y habitar y hacerlo poéticamente, creadoramente, como Hölderlin dijera. La facticidad evitaría así el *olvido del ser*:

> La remisión al mundo de la vida, a los contenidos históricos y culturales, a las situaciones y supuestos pragmáticos, a las tradiciones, exige superar el nivel lógico argumentativo para situarnos en la realidad histórica y vital de las comunidades y personas humanas en sus respectivos horizontes y contextos. Precisamente ésta ha sido una de las aportaciones ya clásicas del enfoque hermenéutico a través de sus diversas modalidades[14].

Y es que la hermenéutica tiene siempre esa vocación de interpretar y comprender las acciones humanas y éstas aparecen siempre en una conciencia, en un sujeto y en una sociedad determinada, en eso consiste la *idiosincrasia* de las acciones humanas, porque gracias a que hay alguien que lo vive y lo interpreta existe el mundo, pero a su vez ese alguien, el sujeto intérprete no existe aislado, en una burbuja. Cobra fuerza con la hermenéutica la *circunstancia* orteguiana porque además como él decía "*si no salvo mi circunstancia no me salvo yo*".

Necesitamos otro modo de entender la razón, dice Conill, un modo de entender que cabría llamar experiencial porque la razón está vivificada por la experiencia y con ella por los valores o sentimientos que son aspectos descuidados en las formulaciones habituales de la ética. La razón necesita experiencia.

La razón impura interpreta, da razón de lo que se debe hacer más allá de los casos de la casuística, precisamente para superar la antinomia eterna entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, trascendental y trascendente, logos y experiencia…y lo

12 CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
13 CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos 2006, p. 15

14 CONILL, Jesús: «*El carácter herme-néutico y deliberativo de las éticas aplicadas*». En CORTINA, Adela y GARCÍA MARZÁ (Edit.), *Razón pública y ética aplicada*, *op.cit.*, p.125.

hace contemplando varios momentos o varias fases: el primero es el momento eudaimonista en el que ha de considerar los bienes internos de la acción, como por ejemplo la autorrealización o la excelencia, el segundo es el momento deontológico que atiende a lo incondicionado y lo universalizable como el valor o la dignidad, el tercero es el momento de establecer un mínimo de bienes como por ejemplo la salud, el cuarto se refiere al momento del diálogo y la deliberación como dimensión ética en el que todos los intereses sean tenidos en cuenta. Vemos con ello aparecer cuatro referencias filosóficas que subyacen en este enfoque hermenéutico crítico: Aristóteles, Kant, Rawls y Habermas[15].

Por ejemplo si empleamos la hermenéutica crítica en bioética, una de las pioneras en ética aplicada, no partiremos de compromiso teóricos sino que los principios serán descubiertos en la medida en que son aplicados, aunque los casos son debatidos a la luz de ciertos principios que son usados como una lengua común y no de forma deductiva. Y es que la teoría ética es de poca ayuda, sobre todo, porque las grandes teorías han fracasado cuando han querido resolver problemas concretos. La casuística por el contrario consiste en un razonamiento basado en casos más que en teorías. Por eso Conill propone un nuevo enfoque de la casuística en la que se tengan en cuenta la circunstancia de la situación y los intereses de todos los implicados, una hermenéutica crítica que atiende sobre todo a los procesos de deliberación, y que es más procedimental que normativa.

[15] *Ibídem*, p. 121-142.

Por eso precisamente aparte de ser una exigencia filosófica, la hermenéutica crítica está siendo reclamada por el carácter interdisciplinario de las éticas aplicadas en sus más diversos ámbitos vitales y supone un verdadero potencial para revisar el estatuto actual de las ciencias sociales e históricas entre los que se encuentra, por ejemplo, el proyecto de una nueva economía más consciente de su carácter social, vital e histórico. Hay que destruir el prejuicio de que la economía y la ética son incompatibles y que a lo sumo la ética cumpliría una función cosmética con la economía, para crear una buena imagen.

La actividad económica es una de las principales actividades humanas y por eso debemos estudiarla desde esta perspectiva de la hermenéutica crítica y de la razón impura. La economía es una ciencia social cuyo objetivo no es solo el dinero, sino que:

> Está más atenta a la experiencia de las realidades concretas y capaz de sacar a las gentes del círculo vicioso de la pobreza…ligada a una ética de la responsabilidad en el ámbito económico y empresarial…no basta la economía pura, es necesaria la razón hermenéutica e interpretadora…crítica e impura[16].

Bajo esta perspectiva, la racionalidad hermenéutica de la economía se libera de la formalización matemática que puede hacer olvidar la experiencia real, y se construye una nueva racionalidad económica que completa el hombre ético, religioso, político…

[16] CONILL Jesús: «*Por una economía hermenéutica de la pobreza*»; en CORTINA, Adela, *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 160-162

En este sentido Conill en su obra *Horizontes de economía ética*[17] trata de demostrar que desde Aristóteles se considera que la economía surge de la matriz ética. Considera que la relación de ética pública y economía es algo que históricamente también lo podemos encontrar en los griegos con Aristóteles, en la modernidad con Adam Smith, en la actualidad con Amartya Sen, o en la ética cívica de la responsabilidad.

La economía de Aristóteles era la administración de la casa y formaba parte de la filosofía práctica es decir de la ética porque debía estar al servicio de la satisfacción de las necesidades naturales y del interés común. También A. Smith la concibe como una actividad que no está nunca separada de la sociedad ni es abstracta sino que hay que entenderla desde un trasfondo de ética pública y de elementos morales interesada en el bienestar y la libertad de los ciudadanos. Pero la economía ha sido incapaz de resolver los problemas de la humanidad, porque sobre todo en los tiempos modernos y contemporáneos se ha desvinculado de su origen y vinculación ética. Necesitamos un nuevo horizonte de sentido de la economía, una economia ética del desarrollo humano.

Hay que superar, dice Conill, el autismo de la economía que solo mira a la riqueza y no a la responsabilidad que tiene en el desarrollo de los pueblos o de los individuos. Por eso se ve necesario desde la atalaya de la moralidad un nuevo enfoque para la economía. Un buen ejemplo lo encuentra en el estudio de Jeffrey Sachs que apuesta por erradicar la pobreza, proponiendo los medios y además el seguimiento de un principio: «cuando algo es necesario puede y debe hacerse posible». La economía no puede regirse por los planteamientos darwinistas, en los que no caben ni la cooperación ni la garantía ni los derechos de los bienes públicos. Es una ciencia social que está al servicio de la sociedad civil: «No basta la economía pura. Es necesaria la razón hermenéutica, interpretadora, impura y crítica que tiene relevancia metodológica para comprender el sentido de los fenómenos económicos y articular las diversas formas de la razón»[18].

## 4.- GARCÍA MARZÁ: LA RAZÓN EMPRESARIAL

Para Domingo García Marzá el gran reto de las éticas aplicadas es facilitar una orientación normativa que nos permita buscar soluciones a los problemas desde una voluntad común. Soluciones que si bien se dan dentro de un marco jurídico, no pueden reducirse ni identificarse con los procedimientos legales[19]. Las éticas aplicadas se dirigen hacia las capacidades morales que poseemos como individuos y que nos permiten asumir compromisos responsables para la solución de los conflictos[20] .

En este sentido, la ética discursiva encierra una gran potencialidad como plataforma para las diferentes éticas aplicadas,

[17] CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004.

[18] CONILL, Jesús: «*Por una Economía hermenéutica de la pobreza», op.cit.*, p.162

[19] GARCÍA MARZÁ, Domingo: *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992.

[20] GARCÍA- MARZÁ, Domingo: «*La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada»,* En CORTINA, Adela y GARCÍA MARZÁ, Domingo (Edit.), *Razón pública y ética aplicada*, *op.cit..*, p 159-190.

aunque para los autores de la Escuela de Valencia, según hemos dicho, la concepción habermasiana resulta insuficiente sobre todo porque no acaba de integrar en la fundamentación dialógica la praxis y la coordinación de la acción que en definitiva es lo que forma la sociedad civil. Es como si al método discursivo de Habermas le faltara ponerlo a prueba en el marco de la sociedad civil. «La búsqueda de un horizonte de acción para aquello que pueda ser bueno para todos no puede ni debe detenerse nunca en la justificación teórica»[21]. Por eso la contribución de Apel a la teoría de Habermas con su planteamiento de una parte B de la aplicación práctica de la ética discursiva parece fundamental.

Para G. Marzá, Habermas utiliza el concepto de sociedad civil de una forma muy restringida pues de él quedan excluidos del ámbito económico, los mercados y las empresas y del ámbito político la actividad de los partidos, el sistema judicial y todo el complejo parlamentario, que son los ámbitos de acción en los que, de hecho, se establece la gran mayoría de relaciones sociales y se reproduce el poder social. Por eso hemos de reclamar un cauce para la formación discursiva que vaya más allá del derecho, debemos incluir todos los mecanismos de coordinación de la acción, también los estratégicos y los funcionales un ejemplo sería el factor del capital social y dentro de él la confianza la personal y la institucional como un mecanismo y un recurso moral que no se puede juridicalizar pero sí moralizar.

Por otra parte, como ya denuncia la ética discursiva las soluciones en la actividad económica no son construidas desde la voluntad común de los afectados, sino desde la fuerza de los hechos económicos o desde la lógica jurídico-administrativa. Además, pocas veces la regla principal de la ética habermasiana es aplicable totalmente porque nunca tenemos condiciones de simetría y de igualdad de posibilidades de participación, única forma de lograr un acuerdo apoyado estrictamente en razones. Habermas soluciona esta paradoja pasando de la moral al derecho. Para G. Marzá la exigibilidad moral no nos dirige sólo al derecho, sino sobre todo a las distintas organizaciones de la sociedad civil, un concepto que adquiere en estos autores que estudiamos un papel protagonista y de una relevancia extraordinaria, por eso es necesaria no solo una ética política al estilo habermasiano, sino también una ética económica, empresarial, ecológica, sanitaria o profesional. Como A. Cortina defiende, necesitamos una ética pública que trascienda los ámbitos académicos en su bajada al mundo de la vida, porque una escuela, un hospital, una empresa, un periódico, una comunidad de vecinos… necesita gestionarse con criterios no sólo económicos o incluso jurídicos y legales, sino también morales.

Dentro de la sociedad civil hay una institución económica que sustenta todo el edificio económico y su actividad laboral, es la empresa. La empresa no es tampoco ajena a la moralidad y podemos hablar de una responsabilidad social corporativa (RSC) como de la responsabilidad que tiene la empresa en la vida social como la tiene cualquier otra institución. También lo podemos hacer de la RSC como el compromiso de los integrantes de la empresa, tanto directivos o inverso-

[21] *Ibídem,* p. 161

res como trabajadores, con un comportamiento ético y con una contribución al desarrollo humano y a la mejora de la calidad de vida. Porque el beneficio económico es inseparable del beneficio social de todos los afectados por su actividad[22]. En este sentido podemos hablar de una ética empresarial y también de las empresas como agentes de justicia y no de injusticia, porque las empresas tampoco son amorales y han de dar cuenta de su actividad.

La empresa, los conceptos de lucha de clases, capitalismo, fuerzas de producción…ya no se pueden entender en claves marxistas. La RSC introduce un cambio en la concepción del trabajo y en la propia economía. Igual que ésta, la empresa debe abandonar su autismo y su idea de que nada debe a la sociedad y de que su único objetivo es ganar dinero y cumplir con el orden jurídico. La RSC va además más allá del marco jurídico y procura un compromiso voluntario con la sociedad. No son una ONG, pero muchos de los compromisos de estas organizaciones son asumidos, no por obligación jurídica sino por convencimiento.

Sin embargo, según G. Marzá, la RSC pronto ha sido objeto de un uso fraudulento que ha servido más para lavar la cara de algunas actividades económicas que para tomar conciencia de que son agentes de justicia. Diríamos que en muchas ocasiones la RSC ha sido más cosmética empresarial que ética empresarial y a ese carro se han apuntado algunas empresas para seguir haciendo de las suyas, es decir ganando más dinero, sobre todo las empresas transnacionales cuyo control por parte de la sociedad es más difícil.

El compromiso moral es por su propia definición libre y voluntario y por tanto necesita la concurrencia de todos los implicados en un diálogo libre y abierto realizado en condiciones iguales de participación como se reconoce en la ética del discurso. ¿Cómo lograr ese espacio?, se pregunta G. Marzá. Necesitamos un nuevo modelo de empresa que potencie las acciones socialmente responsables. Esta justificación, podríamos decir moral, de una empresa responsable debe contar con tres elemento básicos: Un Código Ético en el que se manifiesten los compromisos adquiridos. Una Memoria de la responsabilidad corporativa es decir una especie de Auditoria Ética en la que se evalué la actividad empresarial y un Comité Ético como implicación en la gestión de todos los grupos de afectados. Sólo así la empresa dejará de ser exclusivamente un negocio privado para ser una institución socioeconómica cuya legitimación depende de la aceptación libre y voluntaria de todos los afectados.

La confianza puede ser la base racional en la que apoyemos nuestras creencias o predicciones en el comportamiento de los otros, es decir en las normas que no sólo se mantienen por las sanciones que conllevan. La confianza tiene una estructura cognitiva y desde ella puede hablarse de la fuerza motivadora del discurso racional. Si extendemos la confianza a las instituciones, también hemos de extender la responsabilidad moral de ellas y de las organizaciones como en el caso de la empresa o las instituciones económicas,

[22] GARCÍA-MARZÁ, Domingo: «*¿Agentes de justicia? La responsabilidad social de las empresas como factor de desarrollo*», en CORTINA, Adela, *Pobreza y libertad, op.cit.* p. 193-209.

siempre que operen desde la perspectiva de la acción comunicativa[23].

No es posible separar validez y vigencia, valores éticos y sociedad civil, valores y hechos, no existe la empresa y la empresa justa. Toda empresa es más o menos justa o más o menos moral. La relación entre teoría y praxis no puede realizarse desde una perspectiva dual, porque el mundo social, la sociedad civil, está construido lingüísticamente a partir de las ideas de lo que consideramos justo y bueno donde se va transformando la validez en vigencia y:

> Debemos evitar tanto el enfoque correctivo (la ética como libro de recetas) que nos dice de forma deductiva cuáles son los limites externos de toda actividad, praxis o institución; como un enfoque funcional (la ética lava más blanco) que solo considera la ética como un instrumento o estrategia para el logro del objetivo propuesto[24].

Marzá aboga por una ética integradora que ya Habermas propusiera que consistiría en los pasos siguientes:

1.- Nivel de justificación: Adoptar una perspectiva crítica es decir aceptar la participación y el diálogo, el consenso y el acuerdo como el criterio básico para la valoración moral en la sociedad civil. Esto incluye, igualdad, simetría y excluye violencia, fuerza o estrategia. No cualquier diálogo es aceptable, debe reunir sinceridad, inclusión de afectados, reciprocidad y de publicidad o trasparencia. Estas son lo que desde la ética discursiva se llaman las condiciones contrafácticas.

2.- Nivel de adecuación de la realidad. Se trataría de lograr compromisos y negociaciones puntuales.

3.- Nivel de resolución. Las respuestas concretas deben estar en manos de los afectados y la ética aplicada debe ofrecer orientaciones y posibilidades de acción y de participación, hacer propuestas y avanzar en la discusión libre y publica. Así, por ejemplo, un Comité de Ética funciona de forma contraria a como lo hace el derecho especializado en el poder administrativo en el que ni las buenas razones ni la orientación de la acción son su objetivo.

## 5.- JUAN CARLOS SIURANA: LA RAZÓN ORIENTADORA

Habermas y Apel, valedores de la ética del discurso piensan que cada persona tiene competencia comunicativa, es decir, es miembro de una comunidad real de comunicación pero también de una comunidad ideal de comunicación en la que se buscan ideales de validez universales. Hay por ello una «disposición para el reconocimiento y la consideración de la igualdad de derechos de todos los interlocutores»[25]. Pero ¿cómo avanzamos hacia las condiciones de diálogo que la ética del discurso sitúa en el fundamento moral?, ¿existen parámetros para medirlo? Un ejercicio hermenéutico de ética aplicada lo realiza Juan C. Siurana, por ejemplo, para reducir la pobreza tomando

[23] GARCÍA MARZÁ, Domingo: *Ética de la empresa. Del diálogo a la confianza*, Madrid, Trotta, 2004.

[24] GARCÍA- MARZÁ, Domingo: «*La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada*». En CORTINA, Adela y GARCÍA MARZÁ, Domingo (Edit.), *Razón pública y ética aplicada*, *op.cit.*., p. 182-183

[25] SIURANA, Juan Carlos, *«Reducción de la pobreza y promoción de la libertad desde la ética del discurso»*, en CORTINA, Adela, *Pobreza y libertad*, op,cit, p. 139.

como referencia las teorías de las capacidades de Amartya Sen y Marta Nussbaum.

Partiendo de la ética del discurso de Karl-Otto Apel, Siurana plantea la utilización de una brújula moral que indicaría la altura ética de los individuos y también de las sociedades a las que pertenecen y en las que desarrollan su actividad. Indicaría asimismo la dirección que deben tomar los proyectos y las acciones humanas en base sobre todo a disponer de una Ética Mínima por decirlo en palabras de Adela Cortina.

Esta brújula para la vida moral supone un referente ético universal que busca independizarse de ataduras culturales y consiste en determinar las capacidades que hemos de desarrollar para tener una moral alta en la vida ya sea familiar, profesional o social[26]. Desde la ética del discurso han de ser valores que capaciten al individuo para la participación en la elaboración de las normas de vida. La brújula moral consistiría en las siguientes aptitudes:

1.- Capacidad para autocomprenderse, que se divide en dos capacidades: Capacidad para dotar a la propia actividad de un sentido consistente en comprender las metas que se persiguen y valorarlas junto a otros. Muy cercana a esta capacidad es lo que en otro lugar hemos llamado *narratividad*. Y capacidad para tomar la perspectiva de los demás. Es decir, capacidad de empatía y de ponerse en el lugar de otros que tienen diferentes intereses.

2.- Capacidad para fundamentar los juicios en un diálogo. A su vez podríamos dividir esta capacidad en: capacidad para la reflexión distinguiendo las metas individuales que siguen a la felicidad y las metas universales que forman la justicia. Ser reflexivo en este sentido significa ser autónomo, dueño de su propia vida, con posibilidad de argumentar, de ayudar y de pedir ayuda a expertos. Y capacidad para tener un criterio de justicia intersubjetivo con todos los afectados. Esta capacidad es la que consigue el consenso.

3.- Capacidad para llevar a cabo los proyectos de justicia. Esto supone: la capacidad de asumir una moral postconvencional porque asume un respeto activo común que defiende valores universales que permiten y fomentan la convivencia y los proyectos de justicia acordados en común. Y capacidad de ser corresponsable en las acciones colectivas que reconocen por ejemplo los derechos de las generaciones futuras, la promoción de acuerdos para acabar con la pobreza y el hambre, la contaminación, el control de armamento… Es decir todos tenemos un grado de responsabilidad en lo que sucede en el mundo mayor o menor según sea el poder que en él desarrollemos.

## 6.- RECAPITULACIÓN

Dentro del panorama de la filosofía española que arranca en las postrimerías del siglo XX y llega a la actualidad nos encontramos con una *Escuela* que, partiendo de los planteamientos de la ética discursiva, ofrece una perspectiva de la filosofía práctica que cuenta con una fundamentación ampliada desde la razón cordial, un método como el de la hermenéutica crítica y una ética aplicada a los

26 SIURANA, Juan Carlos, *Una brújula para la vida moral*, Granada, Comares, 2003. También del mismo autor *La sociedad ética*, Barcelona, Proteus, 2009.

diversos ámbitos de la vida incluso al de las neurociencias[27].

Una de las principales actividades humanas que estudia con su método hermenéutico-crítico la escuela de Valencia es la económica. La economía es una ciencia social y como tal no tiene otro objetivo que mejorar a las personas y la ética ha de servir de controladora de esa actividad.

La hermenéutica crítica es la herramienta de análisis filosófico que ofrece al sujeto la capacidad de interpretar, de transmitir, de dialogar, de reformar y de reconstruir el camino de la convivencia. El hecho de que la ética salga de la burbuja académica y se someta al banco de pruebas de una realidad interpretable desde diversos puntos de vista y desde diferentes intereses es quizá la mayor contribución que este movimiento filosófico puede ofrecer a una sociedad que, por otra parte, reclama y exige planteamientos nuevos y soluciones nuevas.

Hemos visto como botón de muestra algunas reflexiones de Adela Cortina, Jesús Conill, Domingo García Marzá y J. Carlos Siurana. Nos hemos referido en todos ellos a lo que la Escuela de Valencia trata especialmente: la ética económica y empresarial. Aunque sus contribuciones tocan también otros temas como son la ética política o la ética biomédica. Son muestras de la forma de hacer filosofía práctica en equipo. Un equipo que lo forman muchas otras personas con objetivos comunes como son la aplicación de la reflexión ética *al mundo de la vida*, a la *moral vivida* de Aranguren, porque hemos de dirigir la mirada no sólo a lo que debemos hacer sino sobre todo a con qué y con quién contamos para hacer lo que debemos hacer, y comprobar en qué mundo de valores nos movemos porque no es lo mismo la vida humana en la sociedad del bienestar que en el mundo de la pobreza y el hambre, por ejemplo. Y hemos de hacer todo esto con un método filosófico que es la hermenéutica crítica basado en el análisis, la interpretación y la visión que pueden tener todos los interesados o afectados.

Si la ética consiste en dar razón de lo que debemos hacer, la hermenéutica crítica refuerza esta misión porque intenta dar razón de lo que está mal hecho y señala el camino adecuado de las prácticas humanas. Por esta razón es tan hermenéutica como crítica con las situaciones que muchas veces damos por definitivas y que actúan como prejuicios morales que es necesario revisar. La hermenéutica crítica es la perspectiva que interpreta la cuestión moral pero además toma partido por la realidad. Incluso diríamos que *carga con ella* porque valora pero además critica, censura y denuncia situaciones indecentes como la del hambre en el mundo, la del desprecio por los derechos humanos o la concepción amoral de la actividad económica. Al fin y al cabo la ética tiene el oficio de dar razón, por tanto de exponer lo que como humanos deberíamos hacer sobre el horizonte de la felicidad y el suelo de la justicia.

[27] CORTINA, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, Madrid, Tecnos, 2011. También CORTINA, Adela (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2012.

ISSN: 2386-2491

# ÉTICA Y FEMINISMO EN ESPAÑA: 1960-2010

Marta Postigo Asenjo
Profesora de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Málaga

RESUMEN:

Este trabajo describe la evolución de la filosofía moral y política feminista en España, desde el despertar del feminismo filosófico a finales de los años setenta y principios de los ochenta, hasta el comienzo del nuevo milenio. El artículo destaca tres líneas de discusión y de análisis ético-político feminista en las tres últimas décadas: la crítica de la razón patriarcal y la Ilustración, las cuestiones de ética aplicada, como la bioética y el ecofeminismo, y por último, la controversia entre feminismo y multiculturalismo, junto a las cuestiones de justicia global.

ABSTRACT:

The paper addresses the evolution of the Spanish moral and political feminist philosophy, since the beginning of the democratic period in 1978, when women and feminist issues were almost absent at the Philosophy Departments, until the beginning of the 21st century. The topic is divided into three main ethical and political themes: Firstly, the critique of patriarchal reason and the Enlightenment; secondly, issues of applied ethics, such as bioethics and ecofeminism; and, finally, the tension between feminism and multiculturalism, along with issues of global justice.

PALABRAS CLAVE: *Feminismo, España, filosofía, ética, política.*
KEYWORDS: *Feminism, Spain, philosophy, ethics, politics.*

## 1. INTRODUCCIÓN

El título que encabeza este artículo plantea un reto exigente y comprometido para quien lo escribe. Pues las cuestiones feministas y de género se han situado, en las tres últimas décadas, en la primera línea de la Ética y la Filosofía Política. El texto que tienen ante sí se divide en tres apartados que resumen, a mi modo de ver, los principales temas que han ocupado a las filósofas del feminismo estos años de democracia constitucional en España.

En primer lugar, he abordado la crítica de la Ilustración y la razón patriarcal que parte, en la década de los ochenta, de la obra de Celia Amorós y de su magisterio académico, y que abarca reflexiones fundamentales sobre la definición del feminismo y la tensión entre el pensamiento de la igualdad y la diferencia, que han abordado, junto a Amorós, filósofas como Amelia Valcárcel, Alicia H. Puleo y Victoria Camps, entre otras autoras que se citan en el texto. Tras ello, en el segundo apartado, me he centrado en los debates de ética aplicada, bioética y eco-

feminismo, en los que han tenido un considerable impacto la teoría feminista y la denominada *ética del cuidado*, y que en las últimas décadas han desarrollado en profundidad y amplitud Alicia H. Puleo en el caso del eco-feminismo, María Teresa López de la Vieja en el ámbito de la bioética y de la crítica feminista, y María José Guerra Palmero en relación con la justicia global, el género y la bioética. Por último, el tercer y último apartado lo he dedicado a los debates sobre multiculturalismo, género y justicia global que han acaparado, a principios del siglo XXI, buena parte de la atención de las teóricas feministas ya mencionadas, junto a otras que aparecen citadas y son discutidas en el artículo.

Dichos bloques temáticos siguen un orden cronológico, aunque no riguroso, ya que se producen mutuas intromisiones temporales y temáticas, y no abarcan el conjunto de cuestiones que ha abordado la filosofía feminista desde los años sesenta. No es posible incluirlo todo y aprovecho para excusarme de antemano por las omisiones que hayan podido producirse. El presente artículo tiene una aspiración sintetizadora y trata de ilustrar a grandes rasgos los principales debates feministas que han tenido lugar en las tres últimas décadas en el ámbito de la Ética y la Filosofía Política en lengua española.

## 2. ILUSTRACIÓN, RAZÓN PATRIARCAL Y FEMINISMO FILOSÓFICO EN ESPAÑA

Durante la transición y las primeras décadas de la democracia constitucional de 1978, se produjo en España una necesaria labor de regeneración de la filosofía moral y política, cuya responsabilidad ha recaído, por razones obvias, en la generación de filósofos y de filósofas nacida entre finales de los años treinta y principios de los cincuenta, y tras ella, en las generaciones posteriores de profesores y profesoras de Ética y de Filosofía Política que han continuado trabajando en la tarea siempre inacabada de renovación y actualización de la filosofía moral y política[1]. Junto a esta tarea de actualización de la filosofía moral y política, la incorporación paulatina de las mujeres a los departamentos universitarios ha sido un hecho significativo en la democratización de España, así como en el desarrollo de nuevas las líneas y metodologías de investigación.

La trayectoria académica de la Catedrática de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Celia Amorós, ilustra, a este respecto, el mérito de una generación de filósofas comprometidas tanto con la filosofía como con el feminismo, cuando la presencia de las mujeres en los Departamentos de Filosofía era reducida y menos relevancia tenía aún el pensamiento feminista en el ámbito académico[2]. Eran

[1] El legado de autores como José Luis López Aranguren y José Ferrater Mora ha sido ampliamente reconocido por la generación de profesores y profesoras de Ética y Filosofía Política nacida entre finales de los años treinta y principios de los cincuenta, aunque no ha estado libre de la polémica. Véase, por ejemplo, la acalorada discusión en torno a la figura y trayectoria académica de José Luis López Aranguren a raíz de un artículo publicado por Javier Marías el 21 de julio de 1999: http://filosofia.org/bol/not/bn006.htm [acceso el 14 de septiembre de 2014].

[2] Sobre la trayectoria académica y obra de Amorós remito a los trabajos de POSADA KUBISSA, Luisa: *Celia Amorós,* Madrid, Biblioteca de Mujeres, Ediciones del Orto, 2000, pp. 8-13; POSADA KUBISSA, Luisa: "Celia Amorós", en María José GUERRA y Ana HARDISSON (eds.): *20 pensadoras del siglo XX,* Oviedo, Ediciones Nobel, 2006, Tomo II, pp. 193-215; STELLA LEÓN, Luz y AMORÓS, Celia: "El feminismo filosófico en España: Entrevista a Celia Amorós", *Isegoría.*

años (los setenta y ochenta) en los que se partía de cero y había que construir el pensamiento feminista sobre un terreno prácticamente virgen[3] y algunas veces hostil. En 1985, año en que accedía a la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, publicaba Amorós *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, obra que puede considerarse pionera y clave en el feminismo filosófico en español[4]. Dos años después, en el curso 1987-1988, ésta creaba el Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración» en la Universidad Complutense de Madrid, que ha sido, junto a su obra, una aportación académica fundamental para el desarrollo de la teoría feminista en España[5]. Junto a ello, desde 1989 hasta 1993, Amorós dirigió el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, y en las últimas décadas, ha sido directora de varios proyectos de investigación sobre temas clave como *Feminismo, proyecto ilustrado y crisis de la razón moderna* (1991-1994), *Feminismo, Ilustración y Posmodernidad* (1996-1999), *Mujer y poder* (proyecto auspiciado por el Instituto de Filosofía del CSIC) y *Feminismo, Ilustración y multiculturalismo. Procesos de Ilustración en el Islam y su impacto sobre las mujeres* (2004-2006).

En el prólogo a la segunda edición (1991) de su obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Amorós señalaba con lucidez y perspicacia que la «crítica filosófica feminista» consiste en «hacer filosofía desde el feminismo»[6]. Con ello, insistía en que la reflexión feminista, en tanto que «única filosofía que toma en serio los presupuestos de la universalidad, acabará por implantarse como filosofía *tout court*»[7]. Y ello merece la pena ser señalado, pues con demasiada frecuencia se desprestigia a los estudios feministas y a la teoría de género por considerarlos mera especulación banal y tendenciosa, alejada de los problemas relevantes y profundos de los que se ha ocupado y debe ocuparse la filosofía moral y política. En este sentido, la propia Amorós, junto a una generación coetánea y subsiguiente de filósofas, ha trabajado para demostrar que los temas y las metodologías desarrolladas por el pensamiento feminista constituyen un ejercicio de filosofía en el sentido estricto del término.

Pero además, modificando sutilmente el orden de sus palabras, la autora ha apuntado a la relevancia del «feminismo

*Revista de Filosofía Moral y Política,* 38 (2008), pp. 107-203; PULEO, Alicia H.: "Un pensamiento intempestivo: La razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Celia Amorós", *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política,* 21 (1999), pp. 201-2. Para una información actualizada sobre la bibliografía y la trayectoria académica de Amorós véase la página web del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED: http://www.uned.es/dpto_fim/profesores/Celia/celia_00.html [acceso 10 de septiembre de 2014].

[3] Vale la pena destacar la influencia de la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, escrita en un momento de decaimiento del pensamiento feminista en Europa, en la filosofía feminista que se desarrolla a partir de los años sesenta y setenta. La obra está traducida al español en la colección de estudios feministas de la editorial Cátedra y la Universidad de Valencia que tanto ha contribuido a la visibilidad del pensamiento feminista en lengua española: BEAUVOIR, Simone: *El segundo sexo. Vol. I. Los hechos y los mitos*. Vol. II. *La experiencia vivida*, MARTORELL, A (tr.), Madrid, Cátedra, 2000-2001.

[4] Barcelona, Anthropos, 1985.

[5] Véase AMORÓS, Celia, (coord.): *Actas del Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración", 1988-1992,* Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, 1992.

[6] AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica la razón patriarcal,* (2ª ed.), Barcelona: Anthropos, 1991, p. 8.

[7] *Ibid.*

filosófico», es decir, de un feminismo que, lejos de impugnar el legado moral y político de la Modernidad, representa una «Ilustración de la Ilustración», es decir, una actividad crítica filosófica cuyo fin es ampliar y universalizar las conquistas igualitaristas y emancipadoras de la ciudadanía moderna[8]. De este modo, el feminismo filosófico que parte en España del legado de Amorós ha tenido por función central la de «articular un punto de vista y una perspectiva desde los cuales se pueda proceder a una relectura de la historia de la filosofía, –y, más en general, del pensamiento y de la cultura– en la que no se haga abstracción de las distorsiones patriarcales que inevitablemente han configurado cierto tipo de discursos»[9]. *Hacia una crítica de la razón patriarcal, Sören Kierkegard o la subjetividad del caballero*[10], *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*[11], junto a sus ensayos dedicados al pensador existencialista Jean Paul Sartre[12], y sus numerosos artículos, introducciones, capítulos y ediciones sobre la razón patriarcal y las luchas de las mujeres, reflejan el inseparable vínculo entre el feminismo y la filosofía de Amorós. Cabe destacar que el ensayo *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias…para las mujeres,* ha sido galardonado con el Premio Nacional de Ensayo 2006[13].

Con dicho magisterio de trasfondo, en la década de los noventa, se ha desarrollado en España una filosofía feminista cuyo punto de partida ha sido la paradoja de la Ilustración, es decir, la *razón patriarcal* que, en la Época Contemporánea, ha revestido los viejos prejuicios de nuevos adornos y matices éticos y estéticos propios de la Modernidad y más tarde del Romanticismo. Especialmente ilustrativos resultan, a este respecto, los textos recopilados por la profesora Alicia H. Puleo, una de las pensadoras que ha contribuido decisivamente al desarrollo del pensamiento feminista en lengua española, durante más de diez años directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid, y autora de un número inabarcable de trabajos y de artículos sobre teoría feminista y de género, en el ensayo sobre *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*[14]. La recopilación de textos de Puleo puede considerarse ya una obra canónica en la bibliografía filosófico-feminista que tiene como tema central la controversia que, sobre el papel de las mujeres en la incipiente ciudadanía moderna burguesa, tuvo lugar en el Siglo de las Luces y de la Revolución Francesa. No sólo en Francia, como refleja la obra de Puleo, sino en países del entorno, autoras y pensadores comprometidos con los valores igualitarios y el desarrollo cívico-político, como Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, Harriet Taylor y, en España, Emilia Pardo Bazán, entre otros, se enfrentaron en

[8] AMORÓS, Celia: "Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)", en Celia AMORÓS (ed.), *Feminismo y filosofía,* Madrid, Síntesis, 2000, pp. 9-12.
[9] AMORÓS, Celia: *Hacia una crítica, op.cit..*, p. 10.
[10] Barcelona, Anthropos, 1987.
[11] Madrid, Cátedra, 1997.
[12] *Sartre. Introducción y Antología de Textos*, Barcelona, Anthropos; *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de J. P. Sartre* Valencia, Alfons el Magnánim, 2001. Véase la bibliografía actualizada de Amorós en su página web de la UNED: http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,25438206&_dad=portal&_schema=PORTAL [acceso 10 de septiembre de 2014].
[13] Madrid, Cátedra, 2005.
[14] PULEO, Alicia H.: *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros: La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993.

los siglos XVIII y XIX, en lugares distantes, a las opiniones comunes sobre las virtudes femeninas que suponían un freno al progreso intelectual y cívico-político de las ciudadanas en la mayoría de los estados europeos. En esta línea, las obras de Critina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*[15], y de autoras como Ángeles Jiménez Perona, Ana de Miguel, Rosa Cobo, Teresa López Pardina, Neus Campillo, Cristina Molina, Oliva Blanco, María Luisa Cavana y Luisa Posada, entre otras y otros, han permitido rescatar y poner de relieve el legado cívico-político feminista, desentrañando las características de la razón patriarcal, cuando aún dichos temas estaban ausentes de los debates ético-políticos académicos y de los Departamentos de Filosofía[16].

Junto a Amorós y las autoras citadas, el pensamiento de la igualdad en español quedaría huérfano e incompleto sin la contribución académica, en las tres últimas décadas, de la Catedrática de Filosofía Moral y Política de la UNED, Amelia Valcárcel Bernaldo de Quirós. Describir con el detalle y la amplitud que se merece la trayectoria académica y cívico-política de Valcárcel me daría para un ensayo que abarcara los ámbitos de la filosofía analítica, el idealismo alemán, la teoría estética, la ética y la política, el feminismo, e incluyera un apéndice sobre su colaboración en el Seminario de Antropología de la Conducta dirigido por Carlos Castilla del Pino y el número nada desdeñable de honorables reconocimientos públicos y responsabilidades institucionales que ésta ha ido acumulando estos años[17]. Me limitaré, por ello, a recordar lo que indica el Acuerdo del Gobierno de Asturias por el que se le concede la Medalla de Asturias en su categoría de plata: Valcárcel es una de las «pioneras del pensamiento feminista en España, reconocida por su lucha por la igualdad […], considerada máxima defensora y exponente del 'feminismo de la igualdad' y asimismo comprometida con el mundo de la docencia y la investigación»[18].

Los antecedentes feministas de la filosofía barroca de Poullain de la Barre han sido señalados recurrentemente por Amorós y Valcárcel[19], quienes han explicado, a su vez, que el feminismo propiamente dicho es un acontecimiento inesperado del racionalismo ilustrado y de las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX, un «hijo no querido de la Ilustración»[20]. Pues, aunque, sin duda, a lo largo de la historia han acontecido sublimes y significativas manifestaciones artísticas, literarias y científicas, y han tenido lugar actos heroicos y quejas protagoni-

[15] Barcelona, Anthropos, 1994.
[16] AMORÓS, Celia, (coord.): *Actas*, *op.cit.*.
[17] Puede verse su bibliografía y currículum en la página web oficial del Departamento de Filosofía de la UNED, http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,25459643&_dad=portal&_schema=PORTAL [consultada el 14 de agosto de 2014].
[18] Acuerdo de 6 de septiembre, del Consejo de Gobierno, por el que se concede la Medalla de Asturias, en su categoría de plata, a doña Amelia Valcárcel Bernaldo de Quirós, *Boletín Oficial del Principado de Asturias*, 7-IX-2006.
[19] VALCÁRCEL, Amelia: "El feminismo", en José RUBIO CARRACEDO, José María ROSALES y Manuel TOSCANO (eds.), *Retos pendientes en ética y filosofía política,* Suplemento 5 (2000) de *Contrastes. Revista Internacional de* Filosofía, p. 131; VALCÁRCEL, Amelia: *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder",* Barcelona, Anthropos, 1991, p. 9; VALCÁRCEL, Amelia: *La política de las mujeres,* Madrid, Cátedra, 1997, p. 91; AMORÓS, Celia: "Presentación", *op.cit.*., p. 23.
[20] VALCÁRCEL, Amelia: "Las filósofas políticas en presencia del feminismo", *Feminismo y filosofía, op.cit.*., p. 116; VALCÁRCEL, Amelia: "El feminismo", *op.cit..,* p. 124.

zados por mujeres, lo cierto es que el movimiento feminista nace con la Ilustración y en conexión con los derechos de ciudadanía. Y ello es así por la sencilla razón de que no puede haber vindicaciones de igualdad de las mujeres cuando aún no se han concebido los derechos civiles y políticos de la ciudadanía democrática. En definitiva, hablar de mujeres no conduce directamente a un pensamiento feminista, como sostiene Valcárcel[21]. El feminismo no es cualquier discurso que tenga a las mujeres como sujeto u objeto, sino un movimiento cívico-político que «reposa sobre el universalismo y se nutre del arsenal conceptual de la modernidad»[22]. Se trata, en otras palabras, de una «tradición política de la modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo, sea este sexo masculino, femenino, epiceno, poco demostrable o medio-pensionista»[23]. El feminismo es «una tradición de pensamiento político, con tres siglos a la espalda, que surge en el mismo momento en que la idea de igualdad y su relación con la ciudadanía se plantean por primera vez en el pensamiento europeo»[24].

No debe extrañarnos, por tanto, que Amorós y Valcárcel hayan dedicado buena parte de su actividad filosófica y cívico-política a la reflexión sobre el significado y el sentido de la igualdad para la ciudadanía y las luchas de las mujeres. Ahora bien, las «vetas de ilustración» no son solo posibles en el contexto de la Modernidad occidental. A pesar de que la Ilustración europea representa el paradigma de la emancipación ciudadana y del ejercicio de la razón frente al dogmatismo y el prejuicio, la actitud crítica hacia las convenciones y tradiciones que oprimen a las mujeres y limitan las libertades básicas es posible también en otras culturas y sociedades. Presuponer que el fundamentalismo patriarcal es inherente e inevitable fuera del marco de la cultura occidental, donde, por cierto, lo hemos padecido durante siglos y aún se manifiesta en su forma más brutal en los casos de violencia de género, conlleva incurrir en un lamentable racismo, como señala Amorós[25].

En las últimas décadas, Amorós y Valcárcel han respondido a los enemigos de la Modernidad ilustrada, tanto en sus versiones postmodernas como comunitaristas, con más Ilustración; con la Ilustración de la Ilustración. «No nos podemos permitir el dejarle a la igualdad que se tome vacaciones para ensimismarnos en nuestra diferencia. Podríamos pagarlo demasiado caro», ha afirmado Amorós[26]. En este sentido, para la línea de pensamiento que, de forma algo simplificadora, se ha denominado «feminismo de la igualdad», la tarea crítica que emana de las vindicaciones de las ciudadanas no es otra que la radicalización y extensión de los valores universales, de emancipación y de

[21] VALCÁRCEL, Amelia: *La política, op.cit.*, p. 89.
[22] VALCÁRCEL, Amelia: "El feminismo", *op.cit.*, p. 131; VALCÁRCEL, Amelia: *La política, op.cit.*, p. 89.
[23] VALCÁRCEL, Amelia: "El feminismo", *op.cit.*, p. 123.
[24] VALCÁRCEL, Amelia, *La política, op.cit.*, p. 89.
[25] AMORÓS, Celia: *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam,* Madrid, Cátedra, 2009, pp. 153-56. Véase también, AMORÓS, Celia, "Feminismo y multiculturalismo", en Celia AMORÓS y Ana DE MIGUEL (eds.), *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización. Vol. 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo,* Madrid, Ediciones Minerva, 2005, pp. 215-165.
[26] AMORÓS, Celia: "Presentación", *op.cit.*, p. 29.

libertad al sexo femenino; es decir, el reconocimiento de las mujeres como individuas, ciudadanas y sujetos, y no sólo como «esposa idónea», «mujer doméstica» y «madre cívica»[27].

En las últimas décadas del siglo XX, con el despertar del feminismo de la llamada «tercera ola» a finales de los sesenta, las vindicaciones feministas se han centrado en transformaciones socio-políticas concretas como la denominada *democracia paritaria*. A pesar de que las demandas de igualdad tuvieron su origen en el contexto de la Ilustración y de las revoluciones democráticas del siglo XVIII, lo cierto es que la ciudadanía femenina quedó postergada en las democracias occidentales hasta la última mitad del siglo veinte. Un claro ejemplo de ello es el derecho al voto que, a pesar de las lucha sufragistas del siglo XIX, no fue reconocido en igualdad de condiciones a las mujeres hasta el período de entreguerras y tras la Segunda Guerra Mundial, precisamente a consecuencia de las dos guerras mundiales[28]. En España, como es sabido, la Constitución de la Segunda República reconoció, en 1931, el sufragio femenino, gracias al tesón de Clara Campoamor, siendo la primera democracia iberoamericana en hacerlo[29]. Llamativamente, en Francia, cuna de la Revolución Francesa y de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, así como de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de De Gouges, no pudieron ejercer el sufragio las ciudadanas francesas, en igualdad de condiciones, hasta 1945.

A pesar de la relevancia que, sin duda, tiene dicha titularidad política, debemos admitir que, hasta la década de los setenta del siglo XX, no se incorporaron formalmente las demandas feministas a las agendas políticas y a la esfera pública. El libro de Betty Friedan sobre la *Mística de la feminidad* puso de relieve, a finales de los sesenta, los efectos de los discursos de los estereotipos sexuales y la feminidad dócil que, tras la guerra, devolvieron a las ciudadanas, ya titulares del derecho al voto, al bien equipado hogar suburbano característico de la clase media norteamericana[30]. El *baby boom* debía apoyarse en argumentos legitimadores del nuevo rol doméstico de las ciudadanas, y los nuevos electrodomésticos y tecnologías de la comunicación (como la televisión, la radio y el cine), junto a la industria publicitaria, lograron una eficaz alianza entre el mercado y la mística de la feminidad.

Sin embargo, Friedan y sus colegas de la National Organization for Women (NOW) tuvieron que reivindicar en Estados Unidos, sin el apoyo del resto de los movimientos cívico-políticos, los derechos de las ciudadanas en el marco de las luchas civiles de los años sesenta y de la Ley de Derechos Civiles (Civil Rights

[27] AMORÓS, Celia: *Vetas, op.cit.*, p. 178.

[28] Puede verse la cronología del voto femenino en la página web de Interparliamentary Union, Women in Parliaments, http://www.ipu.org/wmn-e/suffrage.htm [acceso 8 de agosto de 2014].

[29] Véase a este respecto el estudio preliminar de VÁLCARCEL, Amelia: "El voto femenino en España. La Constitución del 31 y Clara Campoamor", en *El debate sobre el voto femenino en la Constitución de 1931,* Madrid, Congreso de los Diputados, 2002, pp. 11-49. Asimismo, CAMPOAMOR, Clara: *Mi pecado mortal, el voto femenino y yo*, (1ª ed., 1936), Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, 2001.

[30] FRIEDAN, Betty: *The Femenine Mystique,* Nueva York, W.W. Norton and Co., 1963. [Traducción española *La mística de la feminidad,* Madrid, Júcar, 1974].

Act) de 1964[31]. Con ellas, emergió una nueva corriente de vindicaciones feministas centradas en la igualdad real, no sólo formal. Si bien es cierto que los derechos civiles y políticos ya se habían reconocido *de iure*, de poco habían servido para evitar los estereotipos sexuales y la discriminación laboral. Era el momento de reclamar igualdad real en el empleo, acciones afirmativas en beneficio de las trabajadoras estancadas bajo el *techo de cristal*, la igualdad salarial, la democracia paritaria, los derechos reproductivos, y de luchar contra la violencia sexual, los malos tratos y los estereotipos sexuales. De hecho, la lista de vindicaciones de los años setenta sigue hoy plenamente actual y vigente en las democracias avanzas, sin que sus metas se hayan logrado plenamente[32].

Dichas vindicaciones han centrado buena parte de los debates filosófico-políticos que han tenido lugar sobre feminismo y democracia en España en las décadas de los ochenta y los noventa. A partir de 1975, declarado Año Internacional de la Mujer por las Naciones Unidas, tales vindicaciones fueron asumidas por la comunidad internacional. Gracias a los lobbies feministas se organizaron, bajo el amparo de las Naciones Unidas, cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer (1975-1995, tras éstas, la Plataforma de Acción de Beijing supervisa sus resultados cada cinco años), y en el año 1979, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW, en inglés), acontecimientos decisivos para las agendas feministas mundiales[33]. Éstos han resultado instrumentos jurídicos y normativos esenciales para luchar por la igualdad y por los derechos humanos de las niñas y las mujeres en el ámbito internacional, incluidos aquellos países y culturas que están aún pendientes de experimentar sus «vetas de ilustración».

La incorporación de las peticiones feministas en el espacio público ha obligado a reflexionar sobre el significado de la «democracia feminista», como la ha definido Alicia Miyares, y a concebir una teoría política «capaz de conciliar la necesidad de la libertad individual con la exigencia de una igualdad distributiva y de reconocimiento»[34]. La democracia parita-

[31] Véase SKRENTNY, John, D.: *The Minority Rights Revolution,* Cambridge, MA., Harvard University Press, 2002.

[32] Resulta ilustrativo, a este respecto, ver las lista de peticiones de la National Organization for Women (NOW), que sigue prácticamente intacta desde su creación en 1966, en Estados Unidos, por Betty Friedan y otras activistas feministas. A pesar de los logros evidentes, lo cierto es que, al comienzo del nuevo milenio, las mujeres siguen luchando por los mismos derechos reproductivos y económicos en Europa y en Estados Unidos: http://now.org [consultada el 11 de agosto de 2014].

[33] Véanse ambos textos en UN Women, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/ [acceso el 12 de septiembre de 2014].

[34] MIYARES, Alicia: *Democracia feminista*, Madrid, Cátedra, 2003. De la misma autora véanse: "1948: El manifiesto de Séneca Falls", *Leviatán: Revista de Hechos e Ideas,* Num. 41 (1999), pp. 135-157; "El discurso del poder: La igualdad", *Leviatán: Revista de Hechos e Ideas,* 41 (1990), pp. 99-108; "Modelos de democracia", R. JOHNSON y M. T. de ZUBIAURRE (coords.), *Antología del pensamiento feminista español: (1726-2011),* Madrid, Cátedra, 2012, pp. 651-660; "Multiculturalismo, coeducación y ciudadanía", R. COBO BEDÍA, (coord.), *Interculturalidad, feminismo y educación,* Los libros de la catarata, 2006, pp. 34-54; "El avance de España en políticas de igualdad", *Le Monde diplomatique en español,* 152 (2008), p. 18; "Democracia participativa, ciudadanía de las mujeres y paridad", R. COBO, M. PERIS CERVERA, A. VALCÁRCEL y M. ALCOVER IBÁÑEZ (coords.), *Hacia una agenda iberoamericana por la igualdad,* Fundación Carolina: Siglo XXI, 2008, pp. 1-34; "El sufragis-

ria ha repercutido en la teoría y en las prácticas democráticas de las sociedades avanzadas[35]. Conceptos y principios como paridad política, igualdad real, techo de cristal, discriminación inversa, acciones afirmativas, transversalidad, género, cuidado, entre otros, reflejan el impacto del discurso feminista en las democracias avanzas. A este respecto, como veremos más adelante, la Catedrática de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca, María Teresa López de la Vieja, ha puesto de manifiesto cuáles han sido las implicaciones de la crítica feminista en la redefinición de los principios de igualdad, universalismo y tolerancia real[36].

El camino no ha sido fácil. Algunos de los conceptos y principios normativos del feminismo se han recibido con renuencia. Y no me refiero sólo al discutido uso de las *cuotas*. Junto a éstas, la categoría socio-política de *género,* que ha estudiado Puleo en conexión con las relaciones de poder[37], ha resultado especialmente controvertida. En el ámbito de la lengua española, dicho anglicismo ha suscitado rechazo, cuando no un claro desprecio, por parte de ilustres académicos de la lengua[38]. Sin embargo, la utilización del género como categoría socio-política está ya cómodamente asentada en las diferentes disciplinas científicas y en el ámbito público, en español y otras lenguas. En los últimos años, las tesis de Judith Butler sobre el sexo y el género han permitido enriquecer el debate filosófico y normativo sobre la construcción de las identidades sexuales y las relaciones de poder, tal y como reflejan los trabajos de Elvira Burgos[39].

Aun reconociendo, en 1998, que su acercamiento al feminismo ha sido, según sus palabras, «tímido y un poco lateral», lo cierto es que la Catedrática Emérita de Filosofía Moral y Política de la Universi-

mo", A. De MIGUEL y C. AMORÓS (coord.), *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización. Vol. 1* Editorial Minerva, 2005, pp. 245-294; "Educación y sexualidad", R. COBO (coord.), *Educar en la ciudadanía: Perspectivas feministas,* Los libros de la catarata, 2008, pp. 107-122.

35 AMORÓS, Celia. "Interpretaciones de la democracia paritaria", en *Democracia paritaria,* Gijón, Tertulia Feminista Les Comadres, 1999, pp. 79 y ss.

36 LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: "Feminismo como crítica", en *Retos, op.cit.*, pp. 149-158; LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, "Universalidad y diferencia", *La mitad del mundo. Ética y crítica feminista,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 105-116.

37 PULEO, Alicia H.: *Filosofía, género y pensamiento crítico,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 25-59; PULEO, Alicia H.: "El concepto de género como hermenéutica de la sospecha: De la Biología a la Filosofía Moral y Política", *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura,* N. 763, Vol. 189, (2013), pp. 1-10.

38 PÉREZ-REVERTE, Arturo: "Al final género", *El Semanal,* 25 de octubre de 2004, accesible en http://arturoperez-reverte.blogspot.com.es/2012/07/al-final-genero.html [acceso el 12 de septiembre de 2014].

39 Véase entre otros trabajos BURGOS, Elvira: "Judith Butler: Hacia un feminismo 'postfeminista'", en *Riff Raff,* 013 (2000), pp. 20-29; BURGOS, Elvira y ALIAGA, José Luis: "Movimientos de mujeres y teorías feministas" y "Modelos fluidos en el análisis de la interacción lengua-género: Las tesis de Judith Butler", en E. D. SUARDIAZ, *El sexismo en la lengua española*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2002, pp. 31-50 y pp. 80-85; BURGOS, Elvira: "Género y sexo en la teoría feminista contemporánea", en Joan B. LLINARES y Nicolás SÁNCHEZ (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 369-393; BURGOS, Elvira: "Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler", en Domingo GARCÍA MARZÁ y Elsa GONZÁLEZ (eds.), *Entre la ética y la política. Éticas de la sociedad civil*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Collecció e-Humanitats, 1, Libre Electrónic, 2003, pp. 750-768, también en *Las mujeres en la cultura y los medios de comunicación*, Sevilla, ArCiBel Editores, 2005, pp. 15-28; BURGOS, Elvira: "El pensamiento de Monique Wittig y su presencia en la teoría de Judith Butler", *Thémata. Revista de Filosofía*, 31 (2003), pp. 15-31; BURGOS, Elvira: "Sobre la transformación social. Butler frente a Braidotti", *Riff Raff*, 027 (2005), pp. 144-161.

dad Autónoma de Barcelona, y una de las pensadoras destacadas de la Ética y la Filosofía Política en España, Victoria Camps, ha abordado en sus ensayos y actividades académicas los aspectos centrales de los debates feministas. Camps representa a la generación de filósofas españolas pioneras, que ha contribuido decisivamente a la regeneración de la Ética y la Filosofía Política, como muestran su producción y trayectoria académica[40]. Entre sus reconocidas contribuciones a la filosofía analítica, a la historia de la ética, a las éticas aplicadas y a la filosofía política, Camps ha puesto de relieve en su ensayo *El siglo de las mujeres* las profundas transformaciones prácticas y conceptuales que conlleva la igualdad entre los sexos[41]. El acceso de las ciudadanas a los puestos de decisión y de poder, la lucha contra los estereotipos sexuales, la educación igualitaria y la conciliación de las esferas pública y privada requieren grandes esfuerzos y transformaciones en las democracias liberales. Más aún, la autora ha discutido ampliamente con Amorós y Valcárcel sobre las consecuencias que tienen las luchas por la igualdad de las ciudadanas en el pensamiento liberal[42].

En sintonía con los cambios socio-políticos que han tenido lugar en España desde la transición democrática y en las tres últimas décadas, la filosofía moral y política se ha visto renovada y enriquecida con la progresiva presencia de mujeres en los departamentos universitarios y también con los debates e investigaciones feministas. Ciertamente, el techo de cristal no se ha roto aún y, a comienzos del siglo XXI, sigue visible en los niveles más prestigiados de la ciencia y de la investigación universitaria. Aun así, el despertar de los movimientos feministas en los años setenta ha contribuido a la regeneración de la teoría y las prácticas democráticas. Puede decirse que la renovación de la filosofía moral y política ha avanzado pareja, en España, a la incorporación de las mujeres a los departamentos universitarios. Como resultado de estas transformaciones, nuevas metodologías, perspectivas epistemológicas y debates se han desarrollado en la ética normativa y aplicada, como he tratado de reflejar en el apartado siguiente.

## 3. ÉTICA APLICADA, MATERNIDAD Y CUIDADO: BIOÉTICA Y ECO-FEMINISMO

El resurgir del feminismo en Estados Unidos y Europa a finales de los años sesenta del siglo XX, ha tenido profundas implicaciones socio-políticas y ha contribuido a revitalizar los debates ético-políticos. En el ámbito de las éticas aplicadas se han planteado nuevas perspectivas teóricas y epistemológicas. La denominada *ética del cuidado* ha influido significativamente en los debates morales y políticos, y también en ámbitos tan dispares como la epistemología científica y las políticas sociales. En España, autoras como la Catedrática de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca, María Teresa López de la Vieja, y la Profesora Titular de Filosofía Moral de la Universidad de La Laguna, María José Guerra Palme-

[40] No es este el lugar pertinente para ofrecer una detallada exposición, como se merece, del currículum académico y la trayectoria civil y político de Victoria Camps. Pueden verse los detalles en su página web oficial, http://www.victoriacamps.es/ [consultada el 29 de agosto de 2014].

[41] CAMPS, Victoria: *El siglo de las mujeres,* Madrid, Cátedra, 1998, p. 12.

[42] Véase también CAMPS, Victoria: "Derechos de la mujer y derechos universales", *Retos, op.cit.*, pp. 137-148.

ro, han contribuido, en las dos últimas décadas, a revigorizar los enfoques normativos y epistemológicos de la bioética desde una perspectiva de género atenta a los problemas de justicia en el mundo globalizado. Junto a éstas, Alicia H. Puleo ha introducido en España los debates ecofeministas que surgieron a finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, en conexión con los nuevos movimientos civiles ecologistas y pacifistas. [43] Todo ello refleja la aportación de dichas autoras a la actualización de los debates éticos y políticos, en sintonía con las transformaciones globales y las innovaciones tecnológicas.

Los trabajos de la psicóloga y escritora norteamericana, Carol Gilligan, de finales de los años setenta y principios de los ochenta han revolucionado los planteamientos normativos y epistemológicos de la teoría del desarrollo moral, y han influido decisivamente en la denominada *ética del cuidado*[44]. Gilligan se basó en un estudio de campo a base de encuestas y entrevistas a estudiantes y mujeres adultas para demostrar que la psicología del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg[45], con quien había colaborado estrechamente, ofrecía una explicación parcial y limitada que era reflejo de los valores inculcados a los varones, y reflejaba la llamada *perspectiva de la justicia* frecuente en el tipo de moralidad individualista y desapegada fomentada en la educación masculina. Esta perspectiva devaluaba, a su vez, las actitudes frecuentes entre las mujeres y el entorno del cuidado en el ámbito doméstico, al que habían sido habituadas las ciudadanas. Kohlberg había trabajado sólo con dilemas morales hipotéticos y mayoritariamente con hombres, de forma que omitía cierto tipo de sensibilidades ante diferentes situaciones conflictivas reales. Tras preguntar y entrevistar a veintinueve mujeres que se encontraban ante la decisión de abortar, Gilligan concluyó que «las mujeres imponen una construcción distintiva de los problemas morales, viendo los dilemas morales en términos de responsabilidad en el conflicto»[46].

El objetivo de Gilligan era complementar el punto de vista dominante en

[43] Junto a Puelo, María José Guerra ha tratado también el tema: GUERRA PALMERO, María José y HERNÁNDEZ, Arantxa: "Mujeres, desarrollo y medioambiente: Hacia una teoría ecofeminista de la justicia", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* 32 (2005), pp. 185-200; GUERRA PALMERO, María José: "Ecofeminismos: La sostenibilidad de la vida humana como problema", *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación,* Icaria, 2004, pp. 110-126; GUERRA PALMERO, María José: "¿Un vínculo privilegiado mujer-naturaleza? Rachel Carson y el tránsito de la sensibilidad naturalista a la conciencia ecológica", *Mujeres y Ecología: Historia, pensamiento y sociedad,* Laya, 2004, pp. 119-128;

[44] El trabajo original de Carol Gilligan: "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality", *Harvard Educational Review,* 17 (1977), pp. 481-517, ha sido publicado en español: GILLIGAN, Carol: "Con otra voz: las concepciones femeninas del yo y de la moralidad", en M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA, et al., (eds.), *Bioética y feminismo. Estudios multidisciplinares de género,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 15-55. Véase asimismo su ensayo GILLIGAN, Carol: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982. Sobre una ética normativa del cuidado véase NODDINGS, Nel: *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984.

[45] KOHLBERG, Lawrence: *Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization,* en *Handbook of socialization: Theory in research,* D. A. Goslin, ed., Boston, MA, 1969, 347-480; KOHLBERG, Lawrence: *Essays on Moral Development,* Vol. I-II, Nueva York, Harper and Row, 1981-84. Véase también RUBIO CARRACEDO, José: "La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)", en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética.* Vol. 3*: La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 481-533.

[46] GILLIGA, Carol: "Con otra voz", *op.cit.*, p. 53.

la psicología del desarrollo con la denominada perspectiva del *cuidado* o de la responsabilidad hacia las personas con quienes se mantienen relaciones intersubjetivas. ¿Una ética feminista o femenina? Lo cierto es que Gilligan ha aclarado, en varias ocasiones, que sus conclusiones no tratan de ofrecer una explicación determinista de las identidades sexuales[47]. Sin embargo, es difícil eludir el hecho de que sus conclusiones descansan en controvertidas evidencias empíricas sobre la diferencia sexual en el juicio moral[48]. A pesar de que los resultados y la metodología de Gilligan han resultado controvertidos[49], su enfoque se ha convertido en el punto de partida básico de la ética feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas, en disciplinas y ámbitos tan dispares como la epistemología, la medicina, la bioética y el diseño de las políticas sociales dirigidas al fenómeno de la dependencia[50].

En España, los trabajos de López de la Vieja son un claro reflejo de los resultados teóricos y prácticos que se derivan de la aplicación de la perspectiva del cuidado a los ámbitos de la bioética y la ética normativa. Como ha destacado la autora, la crítica feminista pone de relieve la «otra voz» en el discurso moral y político, es decir, incide en los puntos de vista y necesidades de las mujeres, y de minorías raciales y étnicas, en las decisiones éticas y políticas[51]. Ahora bien, ello no quiere decir que el feminismo llegue a fines y propuestas similares al comunitarismo. El movimiento de mujeres «corre más riesgos estando en contra de la Modernidad que a favor de la Modernidad», opina ésta[52].

En sintonía con esta perspectiva, López de la Vieja ha situado en primera línea de la bioética española los problemas éticos relacionados con la reproducción, como la interrupción voluntaria del embarazo, la maternidad subrogada, los ensayos clínicos con mujeres gestantes y embriones, y la salud sexual. Como refleja su producción académica, la crítica feminista ha permitido ampliar los enfoques epistemológicos y normativos hegemónicos en filosofía moral y en epistemología

[47] *Ibid.* p. 47.

[48] POSTIGO ASENJO, Marta: "Ciudadanía, género y ética del cuidado", en M. D. RAMOS, (coord.), *Tejedoras de ciudadanía. Culturas políticas, feminismos y luchas democráticas en España,* Málaga, Universidad de Málaga/Colección Atenea, pp. 323-341.

[49] KUHSE, Helga; SINGER, Peter y RICHARD, Maurice: "Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethics of Care", *The Journal of Value Inquiry,* 32 (1998), pp. 458-459.

[50] En filosofía moral, la perspectiva del cuidado ha sido desarrollada críticamente por autoras como Annette Baier, Virginia Held, Eva Feder Kyttai, Sara Ruddick y Joan Tronto. Véanse TONG, Rosemarie y WILLIAMS, Nancy: "Feminist Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 12 de Mayo de 1998, revisado el 4 de mayo de 2009, http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/ [26 de marzo de 2012]; SANDER-STAUDT, Maureen: "Care Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy,* 19 de marzo de 2011, http://www.iep.utm.edu/care-eth/ [2 de abril de 2012]; DRIVER, Julia, *Ethics: The fundamentals,* Oxford, Blackwell, 2007, pp. 154-170. La literatura sobre la ética del cuidado es extensa. Véase el informe bibliográfico de DUDLEY, Virginia: "Feminist Perspectives on the Ethics of Care", Women's Studies Librarian's Office, Universidad de Wisconsin, 1994, http://womenst.library.wisc.edu/bibliogs/ethicbib.html (19 de agosto de 2014). Asimismo, véanse la red Feminist Approaches to Bioethics (FAB), http://fabnet.org/ (acceso el 19 de agosto de 2014), y los trabajos publicados en la ya citada obra LÓPE DE LA VIEJA, María Teresa, et. al., (eds.), *Bioética y feminismo, op.cit.*

[51] LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: "Feminismo", *op.cit.*, pp. 179-191.

[52] *Ibid.*

científica[53]. Es un hecho, señala, «que el acceso a los cuidados sanitarios, incluso la salud, están mediatizados por jerarquías y privilegios sociales»[54]. Desde los noventa, con la creación de la Red *Feminist Approaches to Bioethics* (FAB) y la revista *Newsletter of International Network on Feminist Approaches to Bioethics* como punto de inflexión, «la tendencia general en las teorías feministas ha sido anteponer la información procedente de los casos concretos a la universalidad abstracta»[55]. Como señala la autora, la atención prestada a la experiencia concreta de los individuos es una aportación específica de la crítica feminista a la ética aplicada[56]. A su juicio, la perspectiva de género ha permitido avanzar hacia una bioética cívica integradora, pues «la 'otra voz' ha hecho visibles problemas y agentes que, hasta entonces, no contaban ni para la ciencia y en la esfera pública. Sólo por eso, y por su voluntad de integrar puntos de vista diferentes y de construir relaciones simétricas, la Bioética feminista es una *Bioética cívica*»[57].

Por tanto, como vemos, y en la línea de Seyla Benhabib[58], De la Vieja logra entretejer y equilibrar los dos polos del discurso moral feminista, la universalidad abstracta y la posición situada de los sujetos en sus contextos culturales, de género y socio-económicos. La teoría crítica feminista ha permitido «reemplazar el antagonismo entre los principios, 'justicia' y 'cuidado', por un punto de vista moral, que toma más en serio los dilemas no hipotéticos y las relaciones personales, tal y como aparecen en la experiencia»[59]. Y esto, como he señalado, no exige asumir algún presupuesto ontológico sobre la forma en que «las mujeres» piensan y razonan. Pues si la teoría crítica enfatiza el valor de lo concreto y de la experiencia particular, no están justificadas tampoco las generalizaciones sobre las identidades sexuales y «el punto de vista moral femenino». «Queda por ver», señala López de la Vieja, «cómo será el equilibrio entre justicia y cuidado y, sobre todo, cómo funcionará el 'cuidado' más allá de las relaciones personales, en la esfera pública»[60]. Su apuesta consiste en combinar los principios y valores universales abstractos con las nuevas sensibilidades que surgen

[53] Véanse LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: "Introducción", *Bioética, op.cit.*, p. 10, y los siguientes trabajos de la autora: "Construir la igualdad" en I. PERDOMO e I. PUY, *Género, conocimiento e investigación,* Madrid, Plaza y Valdés, 2002, pp. 47-55; "El cuidado. Lo público y lo privado", en N. KONVALINKA, *Modos y maneras de hacer familia,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 55-65; "Bioethics. Gender Issues", en Ch. HERVE, (ed.), *Visions compareés de la Bioethique,* París, L'Harmattan, 2008, pp. 101-104; "Justicia y cuidado", en A. H. PULEO, *El reto de la igualdad de género,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 238-257; "Bioética feminista. Del cuidado al género", *Estudios Multidisciplinares de Género*, 3 (2006), 107-127; "Salud y género", en J. M. GARCÍA CÓMEZ-HERAS y C. VEYALOS, *Bioética,* Madrid, Tecnos, 2005, pp. 73-97; "El punto de vista feminista", *Estudios Multidisciplinares de Género*, 1 (2004), pp. 211-225; "Fronteras de la diferencia", en O. BARRIOS (ed.), *Realidad y representación de la violencia,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 103-111; "Ética y género", en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (ed.), *Dignidad de la vida y manipulación genética,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 141-173; LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, (ed.): *Feminismo: Del pasado al presente,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000. Para una bibliografía actualizada y mayor información sobre la producción académica de López de la Vieja véase http://diarium.usal.es/tlv/ [consultada el 16 de agosto de 2014].

[54] LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: "Bioética", *op.cit.*, p. 114.

[55] *Ibid.*, p. 115.

[56] *Ibid.*

[57] *Ibid.*, p. 123.

[58] BENHABIB, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.

[59] LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: "Feminismo", *op.cit.*, p. 153.

[60] *Ibid.,* p. 154-56.

de las críticas feministas hacia las circunstancias socio-culturales y las identidades sexuales. «Hay que escuchar con atención a la 'otra voz'», opina, y por eso, «es necesario dejar espacio libre –privado y público– para que se exprese la diferencia. Ahora bien, las prácticas que pretenden compensar la injusticia pasada –como las cuotas– y los derechos especiales amplían un marco básico, los derechos de los ciudadanos»[61].

En los últimos años, los problemas específicos de las mujeres en los ámbitos de salud y reproducción han ido paulatinamente introduciéndose en la investigación científica y médica, y se han revisado los enfoques epistemológicos tradicionales. Esto puede resultar una obviedad, pero lo cierto es que la ciencia y la investigación biomédica han mantenido tradicionalmente un enfoque androcéntrico que apenas ha contado con la perspectiva crítica y los problemas de salud que afectan a las mujeres[62]. Pero, además, la perspectiva de género ha permitido abrir las puertas a las consideraciones de justicia y equidad en un ámbito tradicionalmente hermético como la bioética profesional.

No obstante, como señala María José Guerra Palmero, cuya producción académica es, asimismo, fundamental en el desarrollo de la teoría de la justicia y de género, y de la bioética feminista en el ámbito iberoamericano, hay aún una fuerte resistencia a hablar de bioética feminista en los diversos foros institucionalizados[63]. La llamada «bioética estándar» se ha resistido, en diversos grados y en función de los contextos nacionales e internacionales, a considerar el género como una categoría relevante para la práctica y la investigación biomédica[64]. Por ello, a juicio de Guerra, es preciso seguir insistiendo, a nivel nacional e internacional, en los problemas específicos de salud de las mujeres y en los efectos que tienen las investigaciones biotecnológicas en los sectores más vulnerables.

En este sentido, ambas autoras, Guerra y López de la Vieja, han puesto de relieve el elitismo de los expertos y su repercusión en la omisión de asuntos y de perspectivas en los foros de bioética e investigaciones biotecnológicas[65]. Por su parte, Guerra ha señalado la falta de representación de las mujeres en las reuniones de expertos en bioética, lo que se refleja en una «medicina hipertecnológica» que tiende a ignorar los problemas de

[61] *Ibid.,* p. 156.

[62] A este respecto pueden resultar ilustrativos los trabajos de expertas en epistemología científica y medicina, como los de RUIZ SOMAVILLA, María José: "Género y salud en la investigación biomédica y la medicina clínica. Enfermedades ocultas y mujeres transparentes", en R. M. BALLESTEROS, C. ESCUDERO y M. POSTIGO (eds.), *Voces consonantes feministas desde las Humanidades, las Ciencias Sociales y Experimentales. Homenaje a la profesora Ana María Montiel Torres,* Málaga, Universidad de Málaga/Colección Atenea, 2014, pp. 265-289, y JIMÉNEZ LUCENA, Isabel: "La exclusión de lo inapropiado e inapropiable. Mujeres y psiquiatría en la España de principios del siglo XX", *Voces, op.cit.*, pp. 247-65.

[63] GUERRA PALMERO, María José: "Notas sobre bioética y feminismo en la era de la globalización: Inclusión democrática, diferencias culturales y justicia", en *Bioética, op.cit.*, p. 91; GUERRA PALMERO, María José: "Presente y futuro de la bioética en España: De la normalización al horizonte global", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* 27 (2002), pp. 167-180; GUERRA PALMERO, María José: "Apuntes sobre bioética y feminismo: El caso español", *Perspectivas Bioéticas,* 21 (2006), pp. 13-27.

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.* Véase también LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: "'Expertos' en Bioética", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* 27, 2002, pp. 167-180.

justicia y equidad[66]. La salud sexual y reproductiva, la feminización de la pobreza, la vulnerabilidad de mujeres y niñas en zonas de conflicto y de guerra, y las desigualdades de poder, no son independientes de las decisiones que toman los expertos en investigación biotecnológica y sanidad. «La bioética global podría», señala Guerra, «aprender mucho de esta perspectiva inclusiva que lleva a estar alerta frente a los citados diferenciales de poder, a la representatividad y a la emergencia de voces nunca oídas»[67].

En sintonía con sus trabajos sobre «democracia deliberativa»[68], la autora ha insistido, en los últimos años, en la falta de pluralismo en los comités y foros nacionales e internacionales, así como en la relación que existe entre las decisiones biomédicas y el desarrollo humano. Por ponerlo en sus palabras, «esta discusión debe trasladarse a los foros bioéticos locales y globales de forma perentoria para evitar que los discursos y prácticas bien intencionados del desarrollo no sirvan para otra cosa que para enmascarar los efectos duraderos de inequidad provocados por la moralmente ciega economía global»[69]. En este sentido, «las estrategias de desarrollo proporcionan sólo alivio sintomático mientras el agente patogénico de la mercantilización de la salud, la vida y el medio ambiente sigue creciendo y engordando en términos de irresponsabilidad e insostenibilidad»[70]. Con tales palabras expone la autora la imbricación entre la economía global, el desarrollo y las industrias biotecnológica y farmacéutica.

De hecho, el feminismo ha trazado puentes, en las últimas décadas, con otros movimientos cívico-políticos, como el pacifismo y el ecologismo. A este respecto, Alicia H. Puleo se ha adentrado, estos últimos años, en el aún inexplorado terreno del *ecofeminismo* en España. La autora ha logrado reflejar la complejidad y heterogeneidad de las posturas *ecofeministas* que abarcan, desde los enfoques más esencialistas de los años setenta y ochenta –que trazan una relación entre las mujeres y la naturaleza con el fin de combatir la razón instrumental patriarcal–, hasta las posturas deconstructivas[71]. Como hemos visto, Puleo es una de las pensadoras es-

[66] GUERRA PALMERO, María José: "Notas", *op.cit.*, pp. 89-106. Véase también, entre otras fuentes de la misma autora que, por consideraciones prácticas, no podemos reflejar aquí: "Bioética y género: Problemas y controversias", *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia,* 36 (septiembre 1999), pp. 527-549; "Género y reproducción: Discursos sobre la apropiación del cuerpo de las mujeres", *Perspectivas bioéticas,* 16 (2004), pp. 17-30; "Hacia una bioética global: La hora de la justicia", en *Bioética: La cuestión de la dignidad,* Universidad Pontificia Comillas, 2004, pp. 15-34; "Feminismo, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos", *El cuerpo en mente. Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo,* Editorial UOC, pp. 191-198; "Bioethics at Stake: The Challenge of Corporate Science and Biocapitalism, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics,* 2 (2009), pp. 52-58; "Sexo, género y salud: Demandas de igualdad y justicia, *Bioética, justicia y globalización,* Erein, 2007, pp. 71-85; "Naturaleza, biotecnología y globalización", *Revista Internacional de Psicología Ambiental,* (2005), pp. 205-226.

[67] GUERRA PALMERO, María José: "Notas", *op.cit.*, p. 94.

[68] GUERRA PALMERO, María José: "Propuestas pragmáticas. Sobre respeto moral y democracia comunicativa", *Laguna. Revista de Filosofía,* 9 (julio 2001), pp. 87-98.

[69] GUERRA PALMERO, María José: "Notas", *op.cit.*, p. 97.

[70] *Ibid.,* p. 97.

[71] PULEO, Alicia H.: "Ecofeminismo: Hacia una redefinición filosófico-política", *Feminismo y filosofía, op.cit.*, pp. 179-190; PULEO, Alicia: "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: Principales corrientes de un pensamiento poco conocido", *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización, op.cit.*, pp. 121-153, PULEO, Alicia, H.: *Ecofeminismo para otro mundo posible,* Madrid, Cátedra, 2011.

pañolas que ha contribuido de forma fundamental a la teoría crítica feminista y al análisis de la categoría de género en conexión con las relaciones de poder y la dialéctica entre los sexos. En 1992 abordaba, en su obra *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*[72], una política sexual feminista a partir de una lectura crítica de las diferentes representaciones que, de la sexualidad, el erotismo y el ideal femenino, mantuvieron autores post-ilustrados como Arthur Schopenhauer y Edouard von Hartman, Wilhem Reich, y más tarde, Herbert Marcuse y George Bataille. Junto a ello, en los últimos años, se ha convertido en una referencia clave en la revisión crítica del pensamiento *ecofeminista*.

Como ha mostrado Puleo, no existe un ecofeminismo uniforme. Desde los años setenta, ha tenido lugar una compleja variedad de posturas ecologistas y feministas que avanzan desde nociones esencialistas que rozan el misticismo y el esoterismo, hasta el «ecofeminismo ilustrado» que defiende la propia autora. En efecto, el principal rasgo que comparten las ecofeministas clásicas es la idea de que «existe una capacidad de resistencia al tecnopatriarcado en el mismo cuerpo femenino y sus funciones», asumiendo que las mujeres poseen «una conciencia de proximidad con la naturaleza» que puede ser un instrumento útil para luchar contra la imposición tecnológica contaminante[73]. Sin embargo, existen variantes eco-feministas que no dependen de una controvertida relación entre biología femenina y naturaleza, sino que apuestan por un pensamiento crítico sobre la relación entre tecnología, patriarcado y medioambiente. El ecofeminismo puede verse, en palabras de Puleo, como un «pensamiento radical que propone la superación de dos sesgos fundamentales en la manera de comprenderse a sí misma de la especie humana: el androcentrismo y el antropocentrismo»[74].

Superar el androcentrismo y el antropocentrismo requiere explorar críticamente la relación del ser humano con la naturaleza y su entorno sin tener que asumir postulados esencialistas sobre la identidad femenina y la maternidad. El feminismo radical ha enfatizado, generalmente, los dualismos de los que parte el ecofeminismo esencialista, mujer/hombre, naturaleza/cultura, reproducción/producción y maternidad/técnica. Sin embargo, Puleo apuesta por una actitud crítica hacia los prejuicios del *especeismo* y del androcentrismo, que casa mejor con la herencia del feminismo ilustrado. «El feminismo permitió la comprensión del patriarcado como una realidad política, procediendo a denunciar la función ideológica de la naturalización de los sexos. Este triunfo del pensamiento crítico puede ser un modelo para descubrir que 'naturaleza' es también una categoría política»[75].

No cabe duda de que podría extenderme y ampliar los matices, sin embargo, me conformo con mencionar que los trabajos de López de la Vieja, Guerra y Puleo ponen de manifiesto los retos éticos y políticos que plantea el mundo global y tecnificado en el que vivimos. Junto a ello, su trabajo de estos años refleja que los problemas que afectan al medioam-

[72] Madrid, Cátedra, 1992.
[73] PULEO, Alicia H.: "Ecofeminismo", *op.cit.*, p. 173.
[74] *Ibid.,* p. 181.
[75] *Ibid.,* p. 185.

biente, a la salud, a la pobreza, al desarrollo económico y a las mujeres no son independientes. Por ello, el acceso de éstas, de diversas procedencias geográficas y culturales, a los foros de bioética y a los centros de decisión nacionales e internacionales, resulta relevante para ofrecer respuestas políticas y éticas, justas y equilibradas, en el mundo global.

Para concluir este apartado, como se deduce de estas últimas consideraciones, el discurso feminista se encuentra atravesado por una amplia variedad de temas y movimientos cívico-políticos –pacifismo, anti-racismo, anticolonialismo, ecologismo y justicia global–. Junto a ello, las categorías sociopolíticas, género, clase, raza y cultura, interactúan a la hora de definir las identidades y abordar las demandas de justicia y reconocimiento. Los factores económicos y culturales se imbrican, en las sociedades complejas, produciendo diferentes mecanismos de estratificación social y reivindicaciones de justicia y equidad.

Por su importancia en el escenario global que caracteriza el despertar del nuevo milenio y su impacto en las cuestiones de género, he dedicado el próximo apartado a la controvertida relación entre multiculturalismo y feminismo.

## 4. MULTICULTURALISMO, GÉNERO Y JUSTICIA GLOBAL

Como hemos visto, a comienzos del siglo XXI, el discurso feminista se ha visto enriquecido por una pluralidad de factores y categorías de análisis sociopolítico, como la clase social, la raza, el sexo, el género y la cultura. Dichas categorías interactúan en las demandas de redistribución y de reconocimiento. A este respecto, la profesora norteamericana, Nancy Fraser, ha puesto de relieve, en las últimas décadas, la imbricación de las reivindicaciones de redistribución económica y de reconocimiento en el capitalismo tardío[76].

Siguiendo con el análisis de Fraser, las discusiones sobre la justicia y el género han trascendido el reduccionismo económico característico del enfoque marxista clásico, que hacía depender las diversas formas de estratificación social y desigualdad de los mecanismos de producción, como la división del trabajo y la infraestructura económica. Como ha puesto de relieve María José Guerra Palmero, las cuestiones de justicia se ven afectadas en nuestra era por una pluralidad de factores culturales y económicos. En el ámbito global, no es posible disociar ya las relaciones de poder económico de la pertenencia cultural y las relaciones de género. De la misma forma, no cabe interpretar los debates vigentes so-

[76] FRASER, Nancy: "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", *New Left Review* 212 (Julio-Agosto 1995), pp. 68-93; FRASER, Nancy: "Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation", *Constellations,* Vol. 12, N. 3 (2005), pp. 295-308; FRASER, Nancy: "La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación" en A. HONNETH y N. FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* Madrid, Trotta, 2006*,* pp. 17-89; FRASER, Nancy: *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*, J. VALDIVIELSO y M. A. CARBONERO (eds.), Palma, Universitat de les Illes Balears, 2010. Véase también GUERRA, María José: "Nancy Fraser: La justicia como redistribución, reconocimiento y representación", en R. MAÍZ, *Teorías políticas contemporáneas,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2009, pp. 335-363; POSTIGO ASENJO, Marta, (coord.), *Justicia y género: La teoría de Nancy Fraser,* dossier monográfico de *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres,* Vol. 19, N. 2 (julio-diciembre 2012), pp. 267-345.

bre el multiculturalismo y el género sin tener en cuenta cómo funciona el reparto de poder económico en el mundo global. Esta autora, como mostramos a pie de página, ha trabajado intensamente, en los últimos años, en las nociones de justicia global, multiculturalismo y género[77]. Llevaría tiempo abordar en profundidad su extensa literatura y actividad académica, pero podría decirse que ésta traza una estrecha relación entre los desequilibrios económicos de la globalización, la pertenencia cultural y las identidades de género[78].

Asimismo, María Xosé Agra ha puesto de relieve el influjo de las teorías de la ciudadanía diferenciada y heterogénea que han ofrecido estos últimos años autores como Charles Taylor e Iris Marion Young, en la filosofía moral y política[79]. La filósofa norteamericana Iris Marion Young ha defendido la relevancia de una *ciudadanía heterogénea* que, mediante prácticas específicas de participación y representación, evita la dominación de los grupos tradicionalmente privilegiados (los varones blancos) sobre los oprimidos. Poniendo de relieve la imposibilidad de un punto de vista neutral, Young ha considerado que la lucha contra la opresión requiere que los grupos oprimidos tengan voz propia, representación específica y visibilidad en la esfera pública, en lugar de buscar la asimilación o la integración en la cultura mayoritaria[80].

Sin embargo, la teoría de Young sobre la ciudadanía heterogénea ha generado intensos debates con filósofas norteamericanas como Fraser, quien ha puesto de manifiesto los riesgos del énfasis que

[77] GUERRA PALMERO, María José: "¿Es inevitable el etnocentrismo? Aportaciones feministas a un debate en curso", *Thémata. Revista de Filosofía,* 39 (2007), pp. 59-64; GUERRA PALMERO, María José: "Feminismo y multiculturalismo: Una tensa relación", *Cuadernos del Ateneo,* 12 (2002), monográfico *Sobre el multiculturalismo,* pp. 10-12; GUERRA PALMERO, María José: "Una apuesta por el feminismo global", *Leviatán: Revista de Hechos e Ideas,* 80 (2000), pp. 101-116; GUERRA PALMERO, María José: "Culturas y género: Prácticas lesivas, intervenciones feministas y derechos de las mujeres", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* 38 (2008), pp. 61-76; GUERRA PALMERO, María José: "Feminismo transnacional o feminismo global: Autoritarismo, poder y pluralidad", en M. C. MELERO DE LA TORRE, (coord.), monográfico sobre *Democracia, deliberación y diferencia, Cuaderno Gris,* 9 (2007), pp. 243-260; GUERRA PALMERO, María José: *Teoría feminista contemporánea: Una aproximación desde la ética,* Madrid, Universidad Complutense, 2001; GUERRA PALMERO, María José: "La teoría ética feminista ante el hecho de la pluralización", I. CARRERA SUÁREZ y R. M. CID LÓPEZ (ed. lit.), *Combiando el conocimiento: Universidad, sociedad y feminismo,* Oviedo, KRK Ediciones, 1999, pp. 137-142; GUERRA PALMERO, María José: "Algunas notas sobre feminismo global: Mujeres, culturas e igualdad", M. L. FEMENINAS, (comp.), *Feminismo de París a La Plata,* Buenos Aires, Catálogos, 2006, pp. 81-96; GUERRA PALMERO, María José: "Género, migraciones y ciudadanía. Expandiendo la agenda feminista de investigación", *Dilemata,* 10 (2012), pp. 1-4; GUERRA PALMERO, María José: "Justicia global y analítica de las desigualdades. Pobreza y género", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* 43 (2010), pp. 605-616; GUERRA PALMERO, María José: "Migraciones, género y ciudadanía. Una reflexión normativa", *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía,* 13 (2012), pp. 201-210; GUERRA PALMERO, María José: "Feminismo transnacional, globalización y derechos humanos", *Dilemata,* 15 (2014), pp. 161-169;

[78] María José Guerra es, asimismo, coordinadora del proyecto de investigación "Justicia, ciudadanía y género: Feminización de las migraciones y derechos humanos" (Ministerio de Ciencia e Innovación, Plan I+D+i, FFI2011-24120) y ha participado en varios proyectos sobre migraciones, multiculturalismo y feminismo coordinados por el profesor Gabriel Bello en la Universidad de La Laguna y por Celia Amorós (el ya citado "Feminismo, Ilustración y multiculturalidad: Procesos de Ilustración en el Islam", Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Plan I+D+i, 2004-2006).

[79] AGRA, María Xosé: "Multiculturalismo, justicia y género", *Feminismo, op.cit.*, pp. 135-165.

[80] YOUNG, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Princeton University Press, 1990.

pone ésta en la identidad de grupo. Por ejemplo, Fraser insiste en que es preciso evitar el reduccionismo economicista del socialismo clásico, pero también el reduccionismo cultural en que incurren tanto el feminismo radical como el post-estructuralista. A su juicio, en las sociedades contemporáneas complejas coexisten dos ejes fundamentales de desigualdad: la mala redistribución y la falta de reconocimiento. Ambas dimensiones de la justicia interactúan en la estratificación social y el reparto de las oportunidades. Un ejemplo paradigmático es el caso de las desigualdades de género. Las mujeres han experimentado tradicionalmente desventajas económicas (desigualdad salarial, techo de cristal, trabajo doméstico no remunerado) y también culturales (estereotipos denigrantes, lenguaje sexista, minusvaloración de las actividades de cuidado y de la maternidad, violencia sexual). Por ello, comprender cómo se producen las desventajas de género, y abordarlas, implica tener en cuenta políticas redistributivas y de reconocimiento[81].

En este sentido, López de la Vieja aboga por un universalismo capaz de tener en cuenta las diferencias. Esta autora apuesta por una *tolerancia real* que, frente a la tolerancia puramente formal y negativa (no-interferencia), promueve las relaciones de convivencia y de reconocimiento efectivas en las sociedades contemporáneas complejas. Frente a un universalismo ciego a las diferencias y a las necesidades específicas de cuidado, López de la Vieja defiende acciones afirmativas para alcanzar situaciones de equilibrio de poder e igualar las oportunidades[82].

Ahora bien, si es cierto que la interacción entre las categorías de género, clase, cultura y sexualidad ha sido un tema central de la teoría feminista y de la justicia contemporáneas, no menos relevante ha sido el concepto de *multiculturalismo* y sus efectos en el feminismo. Como ha señalado María José Guerra, es deseable permitir a las mujeres de los países en vías de desarrollo expresarse para evitar posturas paternalistas que acaben por reforzar las relaciones de poder y dominación entre los países desarrollados y los que están en vías de desarrollo[83]. Sin embargo, la tensión entre feminismo y multiculturalismo provoca una enorme controversia en Occidente y en Oriente. En las sociedades y culturas no seculares, donde no se ha llevado a cabo la separación entre religión y Estado, el reconocimiento de los derechos básicos de las mujeres acaba por generar un debate más amplio y controvertido sobre la secularización y la democratización, e incluso produce reacciones violentas contra el llamado eurocentrismo o imperialismo cultural Occidental.

No debemos olvidar, no obstante, que la polémica que se desarrolla, a finales de los años noventa y principios del dos mil, en torno a la noción de multiculturalismo tiene lugar fundamentalmente en las sociedades liberales y en el seno mismo del llamado «liberalismo político»[84], enfrenta-

[81] Sobre la bibliografía de Fraser remito a la nota 77.

[82] LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa: *La mitad, op.cit.*, pp. 93-105.

[83] GUERRA PALMERO, María José: "Notas", *op.cit.*, p. 103-104.

[84] RAWLS, John*: Political liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993; RAZ, Joseph: "Liberalismo y multiculturalismo", en *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 184-207; HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John: *Deba-*

do a las posturas denominadas liberales y comunitaristas[85]. Ha sido la «defensa liberal» de los derechos de las minorías por parte del canadiense Will Kymlicka[86] lo que ha suscitado especial preocupación entre feministas liberales como Susan Moller Okin y Martha Nussbaum[87]. ¿Qué implicaciones tiene para las mujeres y las niñas el reconocimiento de las tradiciones culturales y prácticas religiosas en el seno de las democracias liberales? ¿Cómo debe concebirse el equilibrio entre la libertad religiosa y la protección de los derechos básicos de las mujeres en las democracias liberales? ¿Cabe una defensa *liberal* de los derechos de las minorías culturales compatible con la protección de los derechos básicos de las mujeres y niñas? ¿Cómo ha de interpretarse, en este sentido, el Estado secular?

En torno a estas preguntas ha surgido un intenso debate jurídico y ético-político en las democracias occidentales. Y el feminismo se encuentra en el centro de la controversia. En Europa, donde conviven dos modelos, el llamado multiculturalista anglosajón y el republicano francés, la integración de las minorías culturales genera acaloradas polémicas éticas y políticas que afectan, particularmente, a las relaciones de género[88]. El uso del *hijab* u otras prendas que cubren parcial o totalmente el rostro y el cuerpo de las mujeres musulmanas ha sido un ejemplo evidente. ¿Resulta el velo tan significativo para considerar en qué medida están protegidos los derechos básicos de las mujeres? ¿Prohibir el uso de símbolos religiosos en espacios públicos –léase el uso de pañuelos que cubren total o parcialmente el rostro y el cuerpo de las mujeres musulmanas–, es la mejor forma de garantizar y de proteger los derechos de las ciudadanas en las democracias liberales? ¿Es la hermenéutica religiosa, es decir, la exégesis de los textos sagrados y de la jurisprudencia islámica, la vía más adecuada para avanzar en la protección de los derechos básicos de las mujeres en las tradiciones y países islámicos? ¿O sólo es posible concebir el avance social y jurídico de las mujeres en el marco de un Estado democrático secular?

*te sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

[85] TAYLOR, Charles: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; TAYLOR, Charles: "The Politics of Recognition", en A. GUTMANN, (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition,* Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-75; TAYLOR, Charles: "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política,* 7 (1996), pp. 10-19.

[86] KYMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights,* Oxford, Oxford University Press, 2000. Véase TOSCANO MÉNDEZ, Manuel: "Sobre la justificación moral del multiculturalismo: Una crítica al culturalismo de Kymlicka", en L. VILLAR BORDA y J. M. ROSALES (eds.), *Las razones de la convivencia,* Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007, pp. 185-217.

[87] OKIN, Susan Moller: "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, 108 (1998), pp. 161-184; OKIN, Susan Moller: "Is Multiculturalism Bad for Women?", en J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women? (With Responders),* Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 5-24; OKIN, Susan Moller: "Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit", *Ethics,* 112 (2002), pp. 205-230; NUSSBAUM, Martha: *Cultivating Humanity. A Classical Defence of Reform in Liberal Education,* Cambridge, MA., Harvard University Press, 1997; NUSSBAUM, Martha: *Women and Human Development: The Capabilities Approach,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[88] POSTIGO ASENJO, Marta y ROSALES JAIME, José María: "Derechos humanos, multiculturalismo e igualdad de género: Una cuestión europea", en J. RUBIO CARRACEDO, A. M. SALMERÓN y M. TOSCANO, (eds.), *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* monográfico sobre *Ética, ciudadana y democracia,* Suplemento N. 12 (2007) de pp. 182-202.

Éstas son cuestiones decisivas que ocupan al debate feminista contemporáneo, pero no reciben respuestas unánimes. Desde posturas liberales e ilustradas, Valcárcel[89] y Amorós[90] apuestan por extender las vindicaciones de igualdad a las mujeres en países en desarrollo, donde están sometidas a normas culturales patriarcales arcaicas y rígidas, cuando no brutales. Se trata de llevar la Ilustración a las mujeres y a las comunidades culturales donde todavía no han podido tener sus vetas de emancipación. En cuanto a las democracias avanzadas de occidente, no parece razonable ceder a las pretensiones iliberales y patriarcales de los líderes religiosos más radicales.

Lo cierto es que el discurso feminista del siglo XXI es ya, sin duda, un discurso consciente de la complejidad del mundo global[91]. Como ha señalado María José Guerra, «la detección de la asimetría constitutiva del diálogo intercultural de las mujeres de diversos contextos culturales y las occidentales» y, junto a ello, «la apreciación de que diversos vectores de la discriminación (sexo, raza, cultura, orientación sexual) operan entretejidos han sido las dos premisas fundamentales para tratar la cuestión de las distintas mujeres y las distintas culturas en la teoría y la práctica feministas»[92].

La lucha por la justicia global es un asunto feminista[93]. La producción académica más reciente refleja el interés de las filósofas feministas por la justicia global y por extender las vetas de Ilustración a las mujeres y las niñas ocultas bajo el velo de la tradición y la cultura, tan atentas hoy, como en el pasado, a las injusticas y penurias que afligen a los más desfavorecidos.

[89] VALCÁRCEL, Amelia: *Ética para un mundo global: Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo,* Temas de Hoy, 2002; VALCÁRCEL, Amelia: *Feminismo en un mundo global,* Madrid, Cátedra, 2008; VALCÁRCEL, Amelia: "Multiculturalismo y ciudadanía global: Sobre entidades, mujeres, globalización y multiculturalidad", *Cuadernos de Derecho Judicial,* 19 (2006), pp. 127-148; VALCÁRCEL, Amelia: "Ciudadanía global: Sobre identidades, feminismo, globalización y multiculturalidad", *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo,* 6 (2009), pp. 27-35.

[90] AMORÓS, Celia: *Vetas, op.cit.*; AMORÓS, Celia: "Por una agenda feminista global y multicultural", *Diálogos: Educación y formación de personas adultas,* Vol. 3, 48 (2006), pp. 7-12; AMORÓS, Celia: "Por una Ilustración multicultural", *Quaderns de Filosofia Ciència,* 34 (2004), pp. 67-79; AMORÓS, Celia: "La globalización neoliberal como la quiebra de todo contexto", *Anuario Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 20009,* Universidad Autónoma de Chiapas, 2010, pp. 29-40; AMORÓS, Celia: "Globalización y orden de género", *Teoría,* Vol. III, *op.cit.*, pp. 301-332; AMORÓS, Celia: "Epílogo. Aproximación a un canon feminista multicultural", en R. COBO, et. al., (coord.), *Interculturalidad, feminismo y educación,* Los Libros de la Catarata, 2006, pp. 99-117; AMORÓS, Celia: "Feminismo y multiculturalismo", M. C. LÓPEZ SÁENZ y B. PENAS IBÁÑEZ (coord.), *Paradojas de la interculturalidad: Filosofía, lenguaje y discurso,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 93-104; AMORÓS, Celia: "La filosofía en la era de la globalización. ¿Existe una filosofía feminista? La filosofía como polémica", *Daimon: Revista de Filosofía,* 50 (2010), pp. 21-58.

[91] Véase AGRA ROMERO, María Xosé: "Multiculturalismo", *op.cit.*, pp. 135-165.

[92] GUERRA PALMERO, María José, "Notas", *op.cit.,* p. 99.

[93] *Ibid.,* pp. 103-104.

ISSN: 2386-2491

# LA ECOÉTICA EN ESPAÑA[1]

Carmen Velayos Castelo
Facultad de Filosofía. Universidad de Salamanca

RESUMEN:

El artículo aborda el momento en que la ecoética aparece en España y también su significado. No pasa por alto la indiferencia de gran parte de la filosofía española a esta disciplina en los ochenta. Repasamos el trabajo de los pioneros, los más propiamente éticos ambientales, y de cuantos han contribuido a ella desde diversas ramas de la filosofía.

ABSTRACT:

The article addresses the moment from when ecoethics arises in Spain as well as its specific meaning. It doesn't overlook the indifference in the eighties on the part of Spanish philosophers to this discipline. I review the pioneers work (the most proper ecoethicists) as well as the jobs of those who have contributed towards its development from diverse philosophical areas.

PALABRAS CLAVE: *Ecoética española, pioneros, novedades, teorías.*
KEYWORDS: *Spanish ecoethics, pioneers, developments, theories.*

## 0.- ¿CUÁNDO Y POR QUÉ?

A finales de los años ochenta empezaba su andadura en España la ética ambiental, ecológica o ecoética. En principio, trataré indistintamente tales términos, a pesar de que puedan haber llegado a tener connotaciones diversas en ámbitos de trabajo concretos. Dada la heterogeneidad de los usos, incluso de un mismo término, prefiero no diferenciar, en principio, las tres formas, si bien optaré por el término de ecoética por estar, precisamente, menos ligado a tradiciones concretas. Habrá tiempo para diferenciar corrientes.

Afirmar que la ecoética –como disciplina sistemática– empezaba su andadura en los ochenta, más bien en los últimos cinco años de esta década, sitúa a nuestro país más o menos en el mismo lugar que el que ocupó respecto a otras éticas aplicadas. Si tenemos en cuenta que una de

[1] A todos aquellos hombres y mujeres que, haciendo ecofilosofía comprometida, profunda y arriesgada, no son tan conocidos como Barry Commoner, Val Plumwood o Bryan Norton. La mala suerte es que ellos se apellidan Gómez-Heras, Sosa, Puleo, Riechmann, Guerra, Valdivielso, Gafo etc., y no siempre han escrito en inglés. Quiero pedir perdón de antemano a cuantos autores de trabajos de ecoética en España no hayan sido mencionados en este trabajo. Por razones obvias de espacio y relevancia, he tratado, obviamente, de elegir a autores que tengan una historia continuada de publicaciones sobre el tema y no a los que hayan podido trabajarla esporádicamente. La razón de cualquier posible ausencia injustificable no se deberá más que al desconocimiento de la autora. Los autores que han trabajado la ética animal, pero no en el marco de una ecoética, también han quedado fuera.

las mejores revistas internacionales de ética ambiental (*Environmental Ethics*), comienza a publicarse en 1979, pero que en Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña o algún país nórdico, la ética ambiental llevaba ya unos años antes de debate y publicaciones, España llega a ella un poco más tarde que en estos lugares, pero no mucho más. Sin embargo, lo hace sólo a algunos ámbitos y a algunas cabezas pensantes, no siendo, ni por asomo, concebida su producción como un asunto relevante para la Academia filosófica.

Este asunto merece mi atención porque en aquel momento no pude comprender, cuando comenzaba a investigar con la pasión de estar haciendo algo importante, que el "pensarnos" en relación con el resto de la naturaleza, lo social y lo artificial, pudiera considerarse filosofía de segunda categoría. De hecho, lo han hecho todos los grandes filósofos de cada época, empezando por los presocráticos y de ahí en adelante.

De aquí extraigo una de mis primeras hipótesis: la ecoética se centra en las grandes preguntas del ser humano desde tiempos antiquísimos, aunque es verdad que parte de la filosofía, pongamos en el siglo XX, despreció estas preguntas y así pudo pensar a un sujeto aparentemente descorporeizado y desnaturalizado, tan sólo como sujeto social. El resultado ha sido terrible e injusto con una parte fundamental de nuestro ser, que es profundamente relacional. No me queda más remedio que utilizar un cita de Víctor Hugo que ya he recogido en otra ocasión: "La filosofía se ha ocupado muy poco del hombre fuera del hombre, y no ha examinado más que superficialmente y casi con una sonrisa de desdén las relaciones del hombre con las cosas y con la bestia, que a sus ojos no es más que una cosa. Pero ¿no hay aquí abismos para el pensador? [...]. Existe en las relaciones del hombre con las bestias, con las flores, con los objetos de la creación, toda una gran moral todavía apenas vislumbrada, pero que acabará abriéndose paso y que será el corolario y el complemento de la moral humana"[2].

De modo que la ecoética española empezó en un ambiente un poco hostil, a veces, e indiferente en otras. Y de eso dan cuenta algunas experiencias personales de los pioneros españoles que han quedado incluso recogidas en sus monografías.

Pero la ecoética que, como cuerpo sistemático, se abría camino en algunos países en los sesenta, bebió de ricos antecedentes, como los naturalistas de finales del XIX y principios del XX: Thoreau, Emerson y más tarde Aldo Leopold; o de filósofos de los años veinte como Albert Schweitzer. De forma más o menos lograda, los filósofos norteamericanos más conocidos, y algunos europeos, como Arne Naess, también supieron recurrir a filósofos clásicos occidentales y no occidentales. Por ejemplo, Naess actualizó a Spinoza y al budismo zen, mientras que su movimiento recuperó también a autores como Plotino, Heidegger y diversas tradiciones orientales.

Pero volvamos a nuestro país. No es que los filósofos españoles negaran mayoritariamente la importancia del problema ecológico (por poco conocedores que

[2] HUGO, Víctor: *Los pirineos,* Palma de Mallorca, Olañeta, 2000, pp. 118-119, trad. de Victoria Argimón. Citado en Calderón Quindós: *El Bosque rousseauniano,* 11.

pudieran ser de las repercusiones científico-sociales del mismo). Lo que parecía ocurrir es que, por el momento, (a) algunos éticos españoles no veían la relación entre esta nueva disciplina y los principales y más generales asuntos filosóficos. O bien (b) creían que bastaría con estudiar profusamente los paradigmas disponibles y después "aplicarlos" convenientemente al problema ecológico. Pero lo importante para un filósofo seguía siendo fundamentar sistemas de ética siendo la aplicación una actividad secundaria respecto a la primera.

En este caldo de cultivo, comienza nuestra historia. No puede decirse que en España haya habido o haya muchos ecoéticos, pero sí un número considerable de filósofos que parcialmente han abordado temáticas ecoéticas desde la filosofía política, el ecofeminismo, la teología moral etc.

## 1.- ECOÉTICA. PIONEROS EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

### *1.1. José María García Gómez-Heras*

> "Nuestro mundo como aldea global tiene la tarea de construir una ética de alcance universal enraizada en la naturaleza (…) Porque en la naturaleza es donde están intrínsecamente presentes tales valores" [3].

Nuestro primer protagonista es José Mª García Gómez-Heras, mi profesor en la Universidad de Salamanca a finales de los ochenta.

La dedicación de algunos docentes de filosofía moral de la Universidad de Salamanca tuvo un origen inusitado. A mediados de la década de 1980 convocó el *Boletín Oficial del Estado* oposiciones a una cátedra de filosofía moral en la Universidad salmantina. La convocatoria añadía un insólito perfil a la disciplina que debería ser impartida: *ética ecológica*. La cátedra fue asignada al Prof. J. Ma. Ga. Gómez-Heras.

De este modo, se iniciaba la aventura de construir una *filosofía moral del medio ambiente*. Se inicio una línea de investigación que atrajo el interés de un pequeño grupo de profesores de la Universidad (de muy diversas disciplinas) a los que pronto se asociaron una docena de estudiantes de los últimos cursos, entre ellos también doctorandos. Con tales precedentes, ya entrada la década de los 90, aparecía consolidado un equipo de trabajo que había de fructificar en los años posteriores.

Sólo un instante: creo que la ecoética es una filosofía por y para la vida austera y feliz (algo diré sobre eso más tarde) y la figura de Gª Gómez-Heras tuvo mucho que ver con el hecho de que los estudiantes que lo conocimos como profesor, conectáramos con su trabajo. Gª Gómez-Heras es un profesor de talante inamovible, vitalista, yo diría que alegre, al tiempo que profundo y exigente como pocos. Sumándose a la cantidad de libros y textos que nos hacía leer, había un ejemplo de vida sencilla, amorosa respecto al pajarillo de la calle o a la encina salmantina.

Respecto a las dos objeciones anteriores a la Academia española, García Gómez-Heras nos enseñó que, para afrontar algunas de las causas de la problemática ambiental, había que repensar los grandes temas de la filosofía (por cier-

[3] GARCÍA GÓMEZ-Heras, José María, *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral,* Madrid, Síntesis, 2012, p. 193.

to, muchas veces pasados por alto) como el "lugar del "hombre" en el mundo", el significado profundo del ser, la relacionalidad de lo humano con el resto del cosmos, o el carácter híbrido del ser humano entre la naturaleza y la cultura. A partir de ahí, surgirían los argumentos dirigidos a la praxis, a la acción en un mundo herido; y a la política.

Nos enseñó también que no había que olvidar el pasado, repasando fielmente la historia de la filosofía para encontrar en ella rechazos o inspiraciones. Y todo esto requería mucho tiempo y entusiasmo; entusiasmo con el que se creó el *Primer Seminario multidisciplinar de Ética ambiental*, y ya en los noventa, dos asignaturas nuevas: *Ética aplicada*, donde explicaba fundamentalmente ética ambiental, y *Bioética*, de libre elección junto al profesor Agustín Cañizo Fernández-Roldán, que tenía una parte exclusiva de ecoética. Hay que resaltar que esto no era común entonces en las Facultades de Filosofía españolas, como sí lo es en la actualidad tras una deriva de progresivo reconocimiento de las éticas aplicadas[4].

Respecto a la segunda objeción de gran parte de la Academia, referida a la posibilidad de elaborar las teorías y "aplicarlas" a la problemática ecológica, José Mª García Gómez-Heras nos enseñaba con su ejemplo cómo las teorías se hacen al hilo de los problemas. De no ser ése el caso, se necesitarán siempre ciertas reformas, adaptaciones. En su caso, ocurrió con la fenomenología, por ejemplo, entre otras tradiciones.

A lo largo de una veintena de años fueron sucediéndose seminarios, cursos extraordinarios y simposios. De sus aportaciones dieron cuenta en su día una serie de volúmenes de temática ecológica salidos de las plumas del grupo, y aquí la que escribe también queda incluida junto a Teresa López de la Vieja, entre otros[5]:

A impulsos de los debates académicos y de los diálogos frecuentes el Prof. Gómez-Heras asumió la tarea de reflexionar sobre los presupuestos filosóficos del problema medioambiental tanto en sus raíces históricas como en sus vertientes contemporáneas. Aparecieron en escena, en ese caso, los temas filosóficos vinculados a la ética medioambiental: *el hombre, la naturaleza, la técnica, la ciencia natural, el método científico* y, sobre todo, *la ética.* Planteamiento que le condujo no sólo a tener que dialogar con el pensamiento de los grandes clásicos de la tradición sobre tales cuestiones, de Aristóteles a Darwin, de Spinoza a Goethe o de Husserl a H. Jonas sino a repensar el problema medioambiental a otros niveles diferentes a los practicados por colectivos contestatarios marginales o por grupos adictos a la pancarta.

El extenso ensayo incluido en *Ética del medio ambiente*[6] sitúa el problema de una

[4] Hoy en día el número de asignaturas que tienen por título *Ética ambiental* o *ecológica*, *Ética y animales*, *Bioética* y *Ética aplicada* (que incluyen la ética ambiental) en los Grados de Filosofía y en diversos Másters de diversas Universidades españolas es bastante considerable.

[5] *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997; *La dignidad de la naturaleza. Ensayos de ética medioambiental,* Granada, Comares, 2000; *Ética en la frontera,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002; *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, *Responsabilidad política y medio ambiente,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

[6] El problema de una ética del "medio ambiente" en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María: *Ética*

ética medioambiental en la alternativa, entonces tópica, antropocentrismo-fisiocentrismo, en conexión con modelos de ética a existentes en nuestra cultura, tales como el biocentrismo, el utilitarismo, el humanismo, el naturalismo... concluyendo con la reivindicación del puesto central para el hombre en un cosmos liberado de dictaduras tecnológicas y reduccionismos naturalistas y proponiendo una conciliación hombre-naturaleza organizada en torno al concepto husserliano de *mundo vivido.* La intencionalidad sintético-introductoria del precedente ensayo es completada con el paralelo *Propuestas de fundamentación de la ética del medio ambiente* en el que se exponen como tales las argumentaciones más usuales con abundante nomenclatura asignada a las mismas[7]. Las precedentes ideas aparecen reelaboradas en el texto *Dignidad de la naturaleza y ética medioambiental*, que propone un nuevo modelo de ética ecológica mediante la restitución a la naturaleza de la categoría de *dignidad* y la atribución análoga de posesión y poder[8].

Ya en ensayos anteriores el Prof. Gómez-Heras se había ocupado del tema medioambiental en conexión con el neomarxismo de E. Bloch[9] y con su antípoda, el liberalismo de M. Weber[10]. En el primer caso, al hilo del concepto de utopía; y en el segundo bajo el prisma de las catego-rías sociológicas de racionalidad técnico-instrumental y de desencantamiento del mundo. La perspectiva utópica de E. Bloch permite no sólo una crítica fundada al modelo matemático-mecanicista de naturaleza y de las invasiones tecnológicas sino también una rehabilitación del concepto organológico de la misma. Desde tales presupuestas se aterriza en una sociología de la cultura ecológica en sectores como la medicina, el urbanismo, la geografía, la jornada laboral y el tiempo libre. En el segundo caso, M. Weber, el problema ecológico es pensado en conexión con categorías tópicas del pensamiento weberiano, tales como desencantamiento del mundo, neutralidad axiológica de la ciencia y de la técnica, puritanismo calvinista y capitalismo, etc.

En la *Dignidad de la naturaleza* (2000) Gómez-Heras se había familiarizado con el pensamiento de H. Jonas en su laureada obra *El principio de responsabilidad,* estudiando la reciprocidad *ser-deber,* el dualismo como enfermedad endémica de la filosofía occidental y el retorno de este autor a la metafísica como fundamento de la ética medioambiental[11]. Es tema que se amplía con otro análisis del concepto jonasiano de *responsabilidad* en contraste con el mismo concepto en Aristóteles, Kant y M. Weber. La conclusión le con-

*del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia,* Madrid, Tecnos, 1997, pp. 17-70.

7 "Propuestas de fundamentación de la ética del medio ambiente", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Ética en la frontera,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 13-46.

8 *Dignidad de la naturaleza y ética medioambiental* en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María: (coord.): *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente,* Granada, Comares, 2000, pp. 1-22.

9 *El principio teleológico y su relevancia para la ecología: Bloch versus Kant* en VARIOS: *Ernst. Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*, Barcelona, Suplementos Anthropos, 1993, pp. 181-192; "Ecología y racionalidad utópica. Hacia una sociología de la cultura medioambiental" en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *La dignidad de la naturaleza,* Granada, Comares, 2000, pp. 65-92.

10 *La dignidad de la naturaleza,* pp. 23-64 y pp. 123-164.

11 "Ser y deber. El retorno de H. Jonas a la metafísica como fundamento de la ética medioambiental" en *La dignidad de la naturaleza,* pp. 93-122.

duce a establecer cautelas y precisiones en el uso del mismo en el ensayo medioambiental[12]. Dialogando de nuevo con H. Jonas y después de un amplio recorrido histórico sobre las relaciones hombre-naturaleza en la tradición filosófica occidental, Gómez-Heras bosqueja los hitos de lo que pueden ser una antropología de sesgo medioambientalista, con el *principio de copertenencia* como guía, y una erradicación del divorcio dualista hombre-naturaleza así como la superación de la condición humana como hombre apátrida. Son páginas que forman parte (pp. 216-268) del extenso volumen[13] que Gómez-Heras dedica a la reconstrucción de la filosofía en perspectiva medioambiental. Es aquí donde desfilan aquellos temas básicos de la misma, tales como el de la relación entre el problema medioambiental y la ciencia, la técnica y la ética. Finalmente, se hace una propuesta de reconstrucción de la racionalidad práctica, rehabilitando a la naturaleza como norma y valor de la acción humana. Ello permitiría el rescate de la dimensión perdida en la civilización técnico-científica: la naturaleza cualitativa, a través de los accesos privilegiados a la misma: las experiencias estéticas, éticas y místicas. Quizás la tesis más polémica y original de su obra, bien articulada en uno de sus últimos libros es la referida a los valores intrínsecos de la naturaleza[14]. Entra en escena, en este caso, la famosa *falacia naturalista* cuya exclusión Gómez-Heras zanja al reivindicar la existencia de valores como criterios morales en las intervenciones del hombre en la naturaleza, incluida la naturaleza del hombre. Gómez-Heras distingue a este respecto entre *lex y valor,* atribuyendo al segundo importantes ventajas en el ámbito de la obligación moral, al desactivar las objeciones clásicas contra la *lex naturae* hechas por el positivismo científico.

En el grupo que José Mª creó en Salamanca, y que no sólo se ha ocupado de la ecoética sino de otras éticas aplicadas, cabe mencionar a Mª Teresa López de la Vieja, directora del grupo de excelencia de *Éticas aplicadas* de la Universidad de Salamanca y de la Junta de Castilla y León, así como de la Unidad asociada de Éticas aplicadas del Instituto de Filosofía del CSIC, y a Enrique Bonete Perales (ambos catedráticos de filosofía moral) y otros investigadores que han ido realizando sus tesis doctorales en su seno, como David Rodríguez-Arias y Mª Mar Cabezas. No obstante, la ecoética fue la vocación fundamental sólo de la que les escribe, siempre en colaboración con José Mª y el resto de los compañeros, pues la profesora López de la Vieja siempre favoreció que –en los proyectos por ella dirigidos de Bioética– investigara en la línea de una bioética ecológica.

### *1.2. Nicolás Martín Sosa*

> "Por eso, la situación se presenta como una excepcional oportunidad de elección, como una oportunidad de crear nuevas formas de vida, de comunicación y de intercambio, cuyo diseño pueda tener en horizonte tanto la justicia como la felicidad, parámetros entre cuya conjunción se debate, desde antiguo, la filosofía mo-

[12] "El concepto de responsabilidad en ética medioambiental: análisis y cautelas. H. Jonas en contraste con Aristóteles, Kant y M. Weber" en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, VELAYOS, Carmen (coords.): *Responsabilidad política y medio ambiente,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 47-76.

[13] *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

[14] *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral,* Madrid, Síntesis, 2012.

ral"[15].

Nuestro segundo protagonista, Nicolás Sosa (-2001)†, fue también profesor de ética y filosofía social en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca y es uno de los pioneros españoles en la investigación ecoética, habiendo escrito sobre ella ya en los ochenta[16]. Más tarde, se integraría a la Facultad de Educación de la misma Universidad, centrándose más en la relación entre la educación y la ética ecológicas. En los noventa, crearía un Programa Interdisciplinar de Doctorado «El medio ambiente natural y humano en las ciencias sociales», que contaba con licenciados de muy diversas titulaciones procedentes de varios países europeos, latinoamericanos y norteafricanos.

Una de las características del profesor Sosa fue su compromiso social. Fue un infatigable colaborador con ONGs, entusiasta conferenciante y consolidador de grupos de trabajo y lucha social. Desgraciadamente, nos dejó en 2001, pero su memoria sigue con todos los que lo conocimos a él o a su trabajo. De hecho, se le sigue recordando en la Universidad Popular Nicolás Sosa o en la Sociedad de educación[17].

Por lo que hace a su ecoética, Sosa también respondió abiertamente a la objeción que estaba en el aire en la Academia española sobre la no-necesidad de una ecoética, teniendo, como teníamos, teorías éticas que podrían ser aplicadas a la problemática ecológica. Así, decía:

> las éticas al uso son insuficientes para dar una respuesta a los problemas ambientales que hoy nos abruman. La razón es simple: son éticas "modernas" y responden, por tanto, a un tipo de sujeto humano "moderno" (individuo varón, occidental, racionalista, propietario, adulto, poseedor de los instrumentos para dominar y someter a la naturaleza, colonizador, creyente ciego en el progreso y en el crecimiento como dogmas indiscutibles). Tales éticas no se plantean, pues, como problema "moral", la relación del hombre con el medio ambiente[18].

Pero con su crítica de tintes neofrankfurtianos a la razón moderna, no apelaba a una premodernidad o, de nuevo en sus palabras, a una "antimodernidad, ni ultramodernidad, sino a la superación de la desintegrada modernidad tardía". Más bien creía que no bastaba con "pintar de verde" la ética individualista y dominadora de la naturaleza de los modernos. A esto él lo denominaba "ética ambientalis-

[15] SOSA, Nicolás, *Ética Ecológica,* Madrid, Libertarias, 1990, pág. 85.

[16] Entre sus primeros escritos cabe citar: "Ética y Ecología: notas para una moral del medio ambiente", *Cuadernos de Realidades Sociales*, 1985, 25-26, pp. 5-24; *Ética Ecológica*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990, reeditado en 1994. SOSA, Nicolás y BARRIO JUÁREZ, Félix.: "Verdes", en MARDONES, José María, *10 palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996; "Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo", en *La Laguna. Revista de Filosofía,* 2000, pp. 307-327.

[17] Ver el homenaje a Nicolás Sosa de IBÁÑEZ, Mª Luisa: "Nicolás Sosa. Un pionero de la ética ecológica en España" en *Isegoría*, nº 32, pp. 297-300 y el libro homenaje HERNÁNDEZ DÍAZ, José María, VEGA, Leoncio, LECUONA, María del Pino, *La educación y el medio ambiente natural y humano: libro homenaje al profesor Nicolás S. Sosa* 2002, pp. 359-360. También se creó la «Universidad Popular Nicolás Martín Sosa».

[18] "El qué y el para qué de una ética ecológica", en http://www.magrama.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/1998-martin-sosa_tcm7-185632.pdf

ta". Se requería, en su opinión, una "ecologización" de la ética.

En este sentido, para Sosa, la ética no es una mera ética aplicada más. Toda ética debería ser ecológica. En conversaciones personales, me insistía en que la ética ecológica era "nueva" no porque la ética ecológica no tuviera nada de histórica, sino porque toda ética debía asumir la relación entre lo social, lo natural y lo tecnológico (lo ecológico, en suma) y revisar el fuerte antropocentrismo convencional, tendiendo de nuevo los puentes entre humanidad y naturaleza.

El profundo calado filosófico de la ética ecológica requiere, en la obra de Sosa, delinear el puesto del ser humano en el cosmos. Así, en *Ética Ecológica* (1990), surge la categoría de *antropocentrismo sabio*, que es una variación del *antropocentrismo débil* de Bryan Norton. Para nuestro autor, el ser humano (hombre y mujeres) tiene que ser cómplice con el resto de la naturaleza, conteniendo el crecimiento y aprendiendo a vivir de otra manera. Sólo el ser humano tiene la capacidad de cambiar las cosas, acogiendo una racionalidad comprometida con la vida de todos, los del Norte y los del Sur, y las generaciones futuras, en un mismo mundo común que ha de ser preservado y cuidado.

Para Nicolás Sosa, "la ética ecológica no establece restricción a la *comunicación*"[19]. Sobre el paradigma de una ética comunicativa ampliada, Sosa reclama que la ética ecológica no establece ninguna restricción a la comunicación. A veces, ésta no es rigurosa, ni verbal ni argumentable. El lenguaje resulta insuficiente. Por eso, apela a la noción de comunicabilidad, ya sea "intimativa" o "estética" con el mundo en el que vivimos. Esta comunicabilidad es el elemento común entre nosotros y ellos, se reafirma Sosa.

Desgraciadamente, Sosa nos dejó demasiado pronto. Puedo imaginar lo que hubieran dado de sí trece años de trabajo desde la fecha de su muerte. Afortunadamente, ha tenido discípulos muy valiosos, aunque más por el lado de la sociología y de la educación que de la ecoética. Entre sus discípulos en el terreno específico de la ética ecológica, hay que contar a la Dra. Marta Vázquez Martín.

### *1.3. Carmen Velayos Castelo*

He tenido la suerte de ser la discípula de Gª Gómez-Heras y alumna de Nicolás Sosa, aunque de éste sólo durante unos meses. Uno me dirigió la tesis, el otro estuvo como miembro en el tribunal y debatió algunos de mis escritos previos en alguna reunión informal. Creo que no me equivoco si digo que son ellos dos los pioneros y los inspiradores de las generaciones posteriores. También a Robin Attfield, pionero internacional, le debo ser en parte lo que soy. Resumiré muy brevemente mi trabajo[20].

[19] SOSA, Nicolás: *Ética ecológica*, Madrid, Libertarias, 1990, p. 27.

[20] Una selección de su obra: *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética*?, Granada, Comares (Ecorama), 1996; "La Ética y el animal no humano, en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María (ed): *Ética en la frontera*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 45-80; *Ética y cambio climático*, Bilbao, Desclée Ediciones, 2008; *El cambio climático y los límites del individualismo*, Barcelona, Horsori, (en prensa); GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, VELAYOS CASTELO, Carmen (eds): *Tomarse en serio la Naturaleza. Ética ambiental desde una perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004; GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, VELAYOS CASTELO,

Pretendo justificar una ética ecológica que no sea concebida como una ética aplicada más. Es cierto que también es una ética aplicada cuando se especializa en temas concretos pero, previamente a eso, es la ética de siempre fundamentada ecológicamente. Para ello, me inspiro mucho en Aldo Leopold. No creo que la ética esté determinada por la ecología, pero sí es continua con ésta y, como las sociedades humanas, también evoluciona natural y socialmente. La ética ecológica nos enseña a ver al sujeto moral como un sujeto no sólo social sino natural, eco e interdependiente, histórico y cambiante, muriente, necesitado, frágil, menos autónomo quizás de lo que se le presentó en la Modernidad, y ligado a su mundo entorno de manera inexorable. Esto hace que me haya interesado revisar y ampliar ecológicamente los conceptos de "sujeto moral", de "daño", de "responsabilidad" o de "comunidad".

En el ámbito de la ecoética me han inspirado autores como Rachel Carson, Henry Thoreau, Aldo Leopold, Barry Commoner, E. F. Schumacher, Franz de Waal o Richard Sennett (sin ser ecoéticos), Gª Gómez-Heras, Sosa, Robin Attfield, Dieter Birnbacher, Val Plumwood o Andrew Dobson. Sé que son muy distintos, pero todos me han enseñado algo fundamental. Pero, sin duda, la base fundamental será siempre el estoicismo antiguo. Mi ecoética pretende aunar lo mejor de la Modernidad (la justicia como un incondicional) con lo mejor de otras tradiciones que la Modernidad a veces rechazó, tales como las éticas de la construcción del carácter y de la felicidad. En este sentido, he aprendido mucho de autores como Ernst Tügendhat o Ursula Wolf.

Resumiré en un párrafo mil líneas metodológicas: más allá de las distinciones entre antropocentrismos y biocentrismos (cada vez más borrosas dentro de la ecoética, así como dificultosa la relación entre valores intrínsecos y deberes), creo

Carmen (eds): *Responsabilidad política y medio ambiente,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; "Deberes y felicidad en la ecoética", en *Isegoría,* nº 32, Madrid, CSIC, 2005; "Precautionary Principle", en HERVÉ, C. (ed): Visions comparées de la bioéthique, París, L´Harmattan, 2008, 161-164; "Environmental bioethics", en Hervé, C. (ed): Visions comparées de la bioéthique, París, L´Harmattan, 2008, 285-288; "In-justicia e in-felicidad ante el cambio climático", en LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa (ed): *Ensayos de Bioética*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad de Salamanca, 2009; VELAYOS, Carmen, BARRIOS, Olga, FIGUERUELA, Ángela, LÓPEZ VIEJA, María Teresa (eds): *Feminismo ecológico. Estudios multidisciplinares de género,* Salamanca, Publicaciones Universidad de Salamanca, vol. 4, 2007; "Which responsibility for climate change?", en MASCIA, Mateo, MARIANI, Lucia (eds): Ethics and climate change. Scenarios for Justice and Sustainability, pp. 177-191, Padova, Fondacione LANZA; "Ecoethics in the new virtual environment" y "Ecoética en el Nuevo ambiente virtual", en LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª Teresa (ed): E-Ethique/E-Ethics, París, L´Harmattan, 129-153; "Políticas de Seguridad ¿versus? Políticas del cuidado", en BERMUDO, José María (ed), *Figuras de la emancipación,* Barcelona, Horsori, 2011, 217-231; "Paisagens construídas e Ecoética, en (ed): VERÍSSIMO, Adriana (coord.): *Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Um Manual*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012; "Controversias éticas respecto a la política climática global tras la cumbre de Cancún", artículo y coordinación debate (parte monográfica del número), *Dilémata. Revista internacional de éticas aplicadas*, nº 6, 2011; "Patentar la vida animal: el caso del oncorratón en Canadá-Universidad de Harvard versus Canadá", en *Revista Brasileira de Direito* animal, 5, volumen 6, enero-junio 2010, pp. 11-31; "El Deep Ecology Movement treinta años después: ¿un viaje hacia las profundidades de la ética (y de la política)?", en *Episteme* (1), artículo inaugural, 2009; "Responsabilidad ante el cambio climático/ Responsibility in the light of climate change", en *Revista de Derecho Universidad de Granada*, nº 12, 2009, pp 41-56; "¿Qué sostenibilidad?: una lectura desde la filosofía práctica", en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, en nº 101, primavera 200, pp 13-29;

que mi empatía no es capaz de llegar más allá de los seres que tienen capacidad de sentir (animales no humanos). Hacia el resto de la naturaleza le debo "cuidado", "responsabilidad y "respeto" [21]. Lo que es irrenunciable es el carácter *holista* de la ética. No podemos seguir haciendo éticas fragmentarias, que no tengan en cuenta las interconexiones globales entre todos los seres naturales, así como la perspectiva temporal. Una ecoética debe fomentar la conciencia de que los humanos estamos solos y juntos ante un problema, la crisis ecológica, que debemos resolver cooperando entre nosotros y responsabilizándonos de la naturaleza cómplice y aliada, y sobre todo común. Otros muchos problemas, como la pobreza, la superpoblación, las avalanchas de refugiados ambientales o el uso de tecnologías lesivas han de estudiarse desde el mismo enfoque: natural y social.

Por último, para mi es prioritaria la justicia (que todos vivan una vida digna, incluidos los animales). Pero la justicia no está separada del todo de la ética de la vida buena (más atenta a las motivaciones). Tanto el ecologismo como el feminismo nos han mostrado formas de vivir alternativas (sobriedad, cuidado) a la propugnada por el capitalismo o los capitalismos y las filosofías del *homo economicus*. Estas complementan en forma de hábitos los contenidos de la justicia ecológica. En este sentido, creo con David Mac Cabe en un perfeccionismo pluralista: "los seres humanos pueden hacer juicios sensatos sobre el tipo de principios mediante los que deberían ser gobernados y sobre esas formas de vida que les aportan bienes importantes. Dada la naturaleza diversa de esos bienes, los perfeccionistas pluralistas querrán dar especial protección al ejercicio de la decisión individual, pero también querrán fomentar esfuerzos colectivos para proteger e impulsar esas formas de vida que hacen posibles dichos bienes" [22]. De ahí deriva mi interés en la fundamentación de una ecoética moderna de la felicidad.

## 2.- EL ECOSOCIALISMO: DE MANUEL SACRISTÁN A JORGE RIECHMANN

### *2.1. El amanecer de una ecoética socialista en Manuel Sacristán*

> "Para que tras esta noche oscura de la crisis de una civilización despuntara una humanidad más justa en una Tierra habitable, en vez de un inmenso rebaño de atontados ruidosos en un estercolero químico, farmacéutico y radiactivo" (Prefacio nº 1 *Mientras Tanto*).

Según su amigo y también buen filósofo Francisco Fernández Buey, si Manuel Sacristán sólo hubiera escrito la monografía sobre Heidegger (1958), que fue su tesis doctoral, y la *Introducción a la Lógica y al análisis formal* (1964), ya con eso habría entrado en la historia de la filosofía en lengua castellana como un filósofo importante del siglo XX. Pero hizo mucho más[23].

La personalidad de Manuel Sacristán tuvo que ser poderosa. Sólo así pudo enfrentarse al irracionalismo y la pseudociencia de parte de los filósofos de su

[21] "El respeto a la vida vegetal", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María: *La dignidad de la naturaleza*, Granada, Comares, 2000.

[22] MCCABE, David: "Knowing about the good: a problem with antiperfectionism", en Ethics, 110, 2000, 311-338, p. 331.

[23] Publicado póstumamente como "Manuel Sacristán en la historia de las ideas", 7 abril 2014 en marxismo.cl, consultado el 20 de agosto de 2014.

época con un proyecto racional y coherente, además de apasionado.

Llama poderosamente la atención su proyecto, que no llegó a concretarse, de una especie de enciclopedia titulada "Naturaleza y sociedad", que constaba de 200 volúmenes distribuidos del modo siguiente: 20 volúmenes de Ciencias Formales, 60 de Ciencias de la Naturaleza, 80 de Ciencias de la Sociedad, 30 de Crítica e Interpretación (10 de filosofía y 20 de historia) y 10 de *Sociofísica*. En el apartado III de "proposiciones varias" señalaba Sacristán la novedad de este término: "El concepto de sociofísica es propio del director de la colección. No utilizado nunca. Significa los temas en que la intervención de la sociedad (principalmente de la sociedad industrial capitalista) interfiere con la naturaleza (urbanismo, contaminación, etc)".

Aquí observamos el calado ético del concepto y de la preocupación ambiental de Sacristán. Si tenemos en cuenta que Sacristán elabora esto en los sesenta, es un claro pionero de la preocupación ambiental, bien trabada conceptualmente, en la filosofía española. A veces se dice que no contamos con *filósofos*, pero en España hay filósofos. Su único problema es no haber entrado en los cauces de la difusión en inglés o en alemán en los que otros coetáneos sí lo hicieron.

Según su alumno Salvador López Arnal[24], Sacristán ya aspiraba a un socialismo «donde podamos vivir sin el permiso de los descreadores de la Tierra». Me uno a la apertura de boca de López Arnal cuando recuerda que este maravilloso texto premonitorio es de 1964:

> Y como el hombre es, en definitiva, una parte dependiente de ese sistema, pienso que la contaminación persistente del orbe –si no se impone una supervisión rigurosa– destruirá la adaptabilidad de este planeta para la vida humana.

Con todo, su propio discípulo admite que Sacristán no fue «propiamente, sin más matices, un pensador ecologista ni siquiera un ecosocialista hoy al uso, o un dirigente político sensible, preocupado por un desarrollo sostenible de la economía. No, Sacristán, fue un ecocomunista, alguien que no idealizó, desde luego, la arista ecologista a los países del socialismo (ir)real».

López Arnal considera que –para Sacristán– el socialismo no es un capitalismo edulcorado o más humano, sino, esencialmente, "una nueva cultura", una nueva forma de relacionarnos con la Naturaleza y entre nosotros a través de nuevos procedimientos democráticos participativos, evitando que la Tierra se convierta en un estercolero"[25].

Aunque no puedo referirme a él como un ecoético sino como un filósofo político profundo y coherente, Francisco

[24] "El ecocomunismo de Manuel Sacristán", en LÓPEZ ARNAL, Salvador, SÁNCHEZ IGLESIAS, E., SARRIÓN, J. (eds): *Marxismo y Ecologismo*, Madrid, La Oveja Roja, La obra de Salvador López Arnal, quien fuera alumno (no matriculado) de Manuel Sacristán y profesor de la UNED, destaca hoy en día por su rigor.

[25] López Arnal, SALVADOR: "El ecocomunismo de Manuel Sacristán", en Seminario de la FIM sobre Ecología y Marxismo en el Ateneo de Madrid, en *Kaos en la Red*, 4-3-2011, http://old.kaosenlared.net/noticia/ecocomunismo-manuel-sacristan (consultado el 22 de septiembre de 2014).

Fernández Buey (1943-2012) [26], un hombre prudente y animado por un ecosocialismo democrático, sí dedicó algunas de sus obras a la crisis ecológica y a su dimensión ético-política[27]. Respecto al medio ambiente, estuvo comprometido con todas sus dimensiones, atendiendo a la factura "humana" de la destrucción ecológica, que incluía el incremento de la pobreza o de la desigualdad.

### *2.2. Jorge Riechmann*

> «El siglo XXII será socialista (ecosocialista) o no será». O bien logramos salir del capitalismo, o este se autodestruirá y destruirá el mundo –no en un lapso de siglos sino de lustros–[28].

Jorge Riechmann[29] es seguramente el ecoético, aunque nunca se ha autocalificado como tal y sí como filósofo de la política (también poeta y traductor) más conocido en nuestro país y con más publicaciones en su haber. Encaja a la perfección la teoría con la praxis, participando activamente en diversas asociaciones, sindicatos o grupos ecologistas.

Es doctor en Ciencias Políticas por Universidad Autónoma de Barcelona con una tesis sobre el partido verde alemán. Desde 1990 hasta 2008 perteneció al departamento de Sociología y Metodología de las Ciencias Sociales de la misma. En el curso 2008-2009 fue profesor invitado

[26] Escritos en homenaje a Francisco Fernández Buey son, por ejemplo: RIBAS, Pedro: "Francisco Fernández Buey (1943-2013). In memoriam", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 18, 2013, pp.163-166.

[27] Baste algún ejemplo: FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: "¿Es el decrecimiento una utopía realizable?", en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 100, Madrid, 2008; "Ecología y pobreza: mirar el mundo desde abajo", 8 de enero de 2003, Fuente: Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía.

[28] LÓPEZ ARNAL, Salvador: "Entrevista a Jorge Riechmann", en *Papeles de Relaciones ecosociales, y cambio global,* nº 119, 2012, pp 175-190, p. 189.

[29] Una selección de su prolífica obra es la siguiente (elegiré sobre algunos temas los títulos más recientes): *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Alemania, Holanda y Francia,* Madrid, editorial Revolución, 1991; *Los Verdes alemanes: historia y análisis de un experimento ecopacifista a finales del siglo XX*, Comares, Granada 1994; *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000; *Todo tiene un límite. Ecología y transformación social*, Madrid Debate, 2001; *De la economía a la ecología*, Madrid, Trotta, 1995. En colaboración con MOSTERÍN, Jesús: *Animales y ciudadanos, en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas,* Madrid, Talasa, 1995; en colaboración con FERNÁNDEZ BUEY, Francisco y otros; *Sociología y medio ambiente*, Madrid, Síntesis 2000. En colaboración con SEMPERE; Joaquim: *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Barcelona, Los Libros de la Catarata, 1998; en colaboración con TUCKNER y otros: *El principio de precaución*, Barcelona, Icaria, 2002. *Comerse el Mundo: sobre ecología, ética y dieta* Málaga, colección Traslibros, 2005; *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Madrid, La Catarata, 2005; *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2006; en colaboración con GARCÍA, Ernest, FERNÁNDEZ BUEY, Francisco y otros: *Perdurar en un planeta habitable,* Barcelona, Icaria, 2006; en colaboración con LINZ, Manfred y SEMPERE, Joaquim: *Vivir (bien) con menos*, Barcelona, Icaria, 2007. en colaboración con TAFALLA, Marta, HERRERA, Asunción, BIRKE, Lynda y otros: *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Los Libros de la Catarata 2008; en colaboración con GARCÍA, Ernest, AGUILERA KLINK, Federico, ARRIBAS, Fernando y otros: *¿En qué estamos fallando? Cambio social para ecologizar el mundo,* Barcelona, Icaria, 2008; *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009; En colaboración con CÓZAR, José Manuel de, MARTINS, Paulo y otros; TAIBO, Carlos, FERNÁNDEZ DURÁN, Ramón, PULEO, Alicia y otros: *Claves del ecologismo social*, Madrid, Libros en Acción, 2009; *Entre la cantera y el jardín*, Madrid, La Oveja Roja, 2010; *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011; *El socialismo sólo puede llegar en bicicleta,* Madrid, La Catarata, (coord.): *Un buen encaje en los ecosistemas*, Barcelona, Los Libros de la Catarata, 2014.

en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. En 2009 se incorporó al Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid como profesor titular.

Siempre me ha llamado la atención de mi admirado colega Jorge Riechmann esa doble faceta como filósofo y como poeta. Por un lado, es un filósofo de altura, muy atento al avance científico y capaz de debatir en profundidad con un biólogo, físico o biotecnólogo, entre otros. Y es también un poeta. Eso significa una enorme capacidad para mirar caleidoscópicamente la realidad y comunicarla.

Me gustan sus dos facetas, pero aquí debo hablar sobre todo de la ética contenida en sus muchísimos libros y artículos.

Riechmann cree que los seres humanos nos hemos alejado tanto de la naturaleza que padecemos *naturofobia,* especialmente en esta fase neoliberal del capitalismo en el que asistimos a la cultura de la mercancía. Ni los cibermundos ni los viajes espaciales pueden sustituir nuestro enclave y estatus natural. En términos más científicos, el problema de haber "llenado" los sistemas naturales, de vivir en un mundo "saturado", requiere un decrecimiento que la sociedad debe estar dispuesta a efectuar de manera solidaria y cooperativa. La crisis ecológica es una crisis social.

Dos conceptos son cruciales en la "ecoética" riechmaniana: el de *biomímesis* y el de *autocontención.*

La *biomímesis* sería un principio básico de "imitación de la naturaleza", no porque ésta "sea un principio moral sino porque funciona". No significa, en absoluto, que la naturaleza sea estática o su naturalismo "acrítico" (esto es natural porque lo decimos nosotros). Tampoco significa un rechazo de lo artificial siempre que "no vaya contra la bioquímica de la vida" o los "grandes ciclos biogeoquímicos de la biosfera" porque, esta vez citando a Barry Commoner "detrás de cada ser vivo has dos o tres mil millones de años de `investigación y desarrollo´".

Por su parte, el concepto de *autocontención* o autolimitación remite a la reducción del excesivo espacio ambiental que hoy ocupan los sistemas socioeconómicos humanos. Y se traduce en una reducción en el consumo de materias primas, energía y territorio. En concreto, postuló hace años una reducción que denominó *3 x 50* por ciento (tres veces cincuenta por ciento): reducción del 50% en el uso de energías renovables; en el uso de materiales; en el uso de la tierra[30].

Ambos conceptos reposan en una perspectiva ecosocialista que «enfatiza el pensamiento de los límites»[31]. De esta economía, podemos decir que:

> rechazará los objetivos de expansión constante, de crecimiento perpetuo, que han caracterizado al capitalismo histórico. Será, por consiguiente, un «socialismo de estado estacionario» o «socialismo homeostático». La manera más breve de describirlo sería: todo se orienta a buscar *lo suficiente* en vez de perseguir *siempre más*[32].

[30] *Ibídem,* 215, 48-249.
[31] *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza: ecosocialismo y autocontención,* Madrid, La Catarata, 2006.
[32] LÓPEZ ARNAL, Salvador: "Entrevista a Jorge Riechmann", en *Papeles de Relaciones ecosociales, y cambio global,* nº 119, 2012, pp 175-190, 188.

Su sostenibilidad (si acaso podemos seguir hablando ya de sostenibilidad según este autor), es, desde luego, *fuerte* frente a las medidas estándar de la economía ambiental. El ecosocialismo añade la sustentabilidad a la igualdad: modo de producción y organización social cambian para llegar a ser ecológicamente sostenibles. Y, lo más importante, «el ecosocialismo trata de avanzar hacia una sociedad donde las grandes decisiones sobre producción y consumo sean tomadas democráticamente por el conjunto de los ciudadanos y ciudadanas, de acuerdo con criterios sociales y ecológicos que se sitúen más allá de la competición mercantil y la búsqueda de beneficios privados»[33].

## 3.- LA ECOÉTICA FEMINISTA O ECOFEMINISTA

### *3.1. Mª José Guerra Palmero*

> "La *polis* se constituía en segunda naturaleza y la primera naturaleza, desde estos orígenes, quedó disociada de la empresa ética. Frente a la armonía del cosmos se alzaba el protagonismo del bullicio del *ágora* ¿Cómo reintroducir la naturaleza en el esquematismo interhumano de la ética?[34]"

Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, Mª José Guerra es una de las mujeres más comprometidas con la realidad de su tiempo que conozco. Infatigable luchadora por todo tipo de causas, sabe verter sus preocupaciones en un análisis filosófico serio y crítico, a la vez que comprometido. Su talante antidogmático le hace recoger siempre con mucha lealtad las posturas más significativas de cada problema para después exponer las vías por dónde ella cree que habría que avanzar hacia los cambios pertinentes. Y aquí, en el ámbito de la crisis ecológica que, en su caso, se une inevitablemente a otras luchas, como la de las mujeres o la de los excluidos por nacer en el lugar indebido, ha de destacarse su libro: *Breve introducción a la ética ecológica* (2001)[35].

Directora del *Centro de Estudios Ecosociales* de la Universidad de La Laguna, Mª José Guerra está acostumbrada al trabajo interdisciplinar. Muchos de los autores recogidos en este artículo, han pasado seguro por este Centro y han mantenido con sus miembros valiosos debates sobre ecología y sociedad en encuentro con economistas, psicólogos, sociólogos etc.

Desde la filosofía contemporánea (y especialmente inspirada en filosofías como la habermasiana, derridadiana, pragmatista y feminista), Guerra se interesa por el problema de la globalización, el interculturalismo y nuestra vida en común en un mundo finito que ha de acogernos a todos, incluidos los no-humanos. La perspectiva feminista no

[33] *Ibídem, pág.* 179.

[34] *Breve introducción a la ética ecológica*, Madrid, Antonio Machado, 2001,

[35] "Sostenibilidad global y justicia ecosocial: la tarea pendiente".en GUERRA, María José y ORTEGA, Concepción: (coords.): *Globalización y neoliberalismo ¿un futuro inevitable*?, Oviedo, Nobel, pp. 197-208. 2002; "Ecofeminismos: la sostenibilidad de la vida humana como problema", en RIECHMANN, J., *Ética ecológica:* propuestas para una reorientación, Icaria, 2004, pp. 461- 466; "¿Un vínculo privilegiado mujer –naturaleza? Rachel Carson y el tránsito de la sensibilidad naturalista a la conciencia ecológica", en *Mujeres y Ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Laya, 2004, pp. 119-128; "La (des)conexión mujeres y naturaleza: propuestas eco y/o ciber-feministas", Icono14.1-9, 2011, pp. 21- 38; "Nancy Fraser; «La justicia como reconocimiento, redistribución y representación», en MAÍZ, R. (ed.): *Teorías políticas contemporáneas*., Tirant le Blanc, 2009, pp. 333 -361.

pasa desapercibida ni a la hora de afrontar el difícil problema del desarrollo, ni el de la emigración o el de la justicia social y ecológica. Guerra acoge como prioritario el tema de la justicia global y ecológica, pero no olvida el del "reconocimiento"[36].

La autora con la que más se identifica para formular una ecoética es con Mary Mellor. Da cuenta de la urgencia de no encontrarnos en una opción verde que siga siendo patriarcal. Si no se reconoce primero la necesidad de una crítica feminista a la economía que desvele las asimetrías y opresiones sistémicas entre mujeres y hombres, no puede haber opción ecosocialista que no perpetúe las desigualdades. La crítica a la ficción dañina del *homo economicus* y el replanteamiento de la cuestión de la temporalidad, en el cruce de tensiones entre biología, ecología y economía, son de especial relevancia para la justicia de género y para la política verde. Mellor señala la línea de continuidad que se ha trazado entre el ecofeminismo materialismo y una economía crítica atenta al carácter fundamental de la reproducción social, un aspecto que junto con los impactos ambientales, es considerada por la ortodoxia neoliberal como una "externalidad". De ahí surgen interesantes sugerencias para replantear la política de la vida cotidiana y la política del tiempo social desde la sostenibilidad, la universalización del cuidado y la justicia de género.

### *3.2. Alicia H. Puleo*

"Mi posición ecofeminista se apoya en una ética antropocéntrica moderada que promueve la actitud empática y los sentimientos compasivos sin renegar del lenguaje de los derechos. Soy consciente también de la necesidad de una comprensión holista de los sistemas naturales, proporcionada por los conocimientos científicos de la ecología."

Alicia Puleo es una buena conocedora de la tradición filosófica, como se muestra en sus trabajos sobre Schopenhauer y la tradición moderna francesa, entre otros. En cuanto a su posición ecoética, siempre ha querido combinar la dominación ambiental con la dominación de las mujeres, así como de sacar a la luz los valores "femeninos" que podrían servir para prosperar en una sociedad más cuidadosa y empática con los demás y con la naturaleza[37]. No considera que las mujeres se encuentren en una especie de simbiosis con la Naturaleza, sino que parte de la convicción de que vivimos una época de crecimiento insostenible que hace inevitable la vinculación entre feminismo y ecología. Así lo ha desarrollado en detalle en el libro *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011), la ha llamado ecofeminismo crítico para señalar la necesidad de conservar, debidamente revisado y actualizado, el legado ilustrado de lucha contra el prejuicio, y de igualdad y autonomía de

[36] Nancy Fraser; «La justicia como reconocimiento, redistribución y representación» (2009)], o el de la "responsabilidad" [Guerra, Mª J. y Aramayo, Roberto Rodríguez (eds.): *Los laberintos de la responsabilidad*, (2007)

[37] Vid. Por ejemplo: PULEO, Alicia: "Derechos versus contextualismo: personas, simios y la ética ecofeminista", en *Laguna*, *Revista de Filosofía*, nº 7, 2000, pp. 53-357; CAVANA, María Luisa, PULEO, Alicia, SEGURA, Cristina (eds): *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, Madrid, Almudayna, 2004; "El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo", en VELAYOS, C. y BARRIOS, O. y FIGUERUELO, A. (eds): *Feminismo Ecológico*, Salamanca, Aquilafuente, 2007, 71-86; "Libertad, igualdad, sostenibilidad", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 38, Madrid, enero-junio de 2008, pp. 39-59; *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra. Colección Feminismos, 2011.

las mujeres que permitió el surgimiento del feminismo. Para resumir, puede decirse que se trata de una conceptualización nominalista del género que atiende a los derechos sexuales y reproductivos. Realiza un análisis crítico del concepto de transgresión, llama a un diálogo intercultural, en especial con las culturas latinoamericanas, propone una aceptación prudente de la ciencia y la técnica, la universalización de las virtudes del cuidado aplicadas a los humanos y al resto de la Naturaleza (universalizar en el sentido de enseñar las actitudes del cuidado a los varones y no esperarlas sólo de las mujeres) y una ética de la justicia y la compasión para los seres sintientes no humanos entendidos en tanto individuos y no sólo como especies.

Si tuviera que destacar otras dos fuentes de inspiración y de trabajo de Puleo, serían: (a) su investigación ética sobre animales no humanos, por ejemplo, en "Derechos versus contextualismo: personas, simios y la ética ecofeminista" (2000) ó "El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo" (2007) y (b) su concepción de *ayuda mutua* inspirada en Kropotkin y que le lleva a pensar en el apoyo entre los seres humanos como algo real en la naturaleza, tan real como la competencia. Cabe pensar, dice Puleo, en los movimientos sociales emancipatorios, pero siempre podemos ir más allá hacia las formas de explotación y dominación hacia las que seamos más sensibles. Su lema: sumar, nunca restar.

## 4.- CARMEN FERRETE Y LA ÉTICA DISCURSIVA

"Porque si es a través de diálogos como hemos de dirimir nuestros conflictos, es requisito incuestionable que deben hacerse en un entorno que permita el diálogo. Por eso es incondicional e innegociable, ya que se trata de una condición que no es posible consensuar en un procedimiento discursivo pues no constituye el tema de un pacto al que podamos llegar o no, sino la condición de cualquier acuerdo legítimo[38].

Profesora de ética en la Universidad de Castellón, Carmen Ferrete hace y enseña, sin duda, ecoética. En la reseña del que es su libro más importante hasta ahora, Elsa González[39] apunta cómo la ética ecológica que propone Carmen Ferrete es discursiva y universalista. Y señala además que, si bien la ética de Habermas proponía una definición demasiado estrecha de lo moral, al situar al medio ambiente del lado de la eticidad, la ética de Apel sí le había servido como marco teórico, ya que considera al tema ambiental como un complejo que incluye no sólo principios, sino virtudes, sentimientos o valores. En ese sentido, continúa la autora, la fuente de referencia es la Escuela de Valencia liderada por Adela Cortina.

Algunas de las bases del pensamiento de Ferrete la llevan a reconstruir el concepto de medio ambiente hasta incluir en él, como categoría ética, cuestiones como las guerras, la pobreza o la mala distribución de los recursos.

La reconstrucción apeliana de Ferrete hace concebir así un principio de respon-

[38] "El derecho humano a un medio ambiente sano en el Tratado de la Constitución para Europa", en *Recerca: revista de pensament i análisis,* nº 6, 2006, pp 141-156, p. 154.

[39] GONZÁLEZ, Elsa: Reseña al libro de Ferrete, Carmen: Ética ecológica como ética aplicada: educación cívica y responsabilidad ecológica, Madrid, ediciones de Ciencias sociales, 2010, en *Recerca: revista de pensament i análisis*, nº 10, 2010, 23-237.

sabilidad ecológico: "se considera moralmente responsable toda actuación respecto al medio ambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados presentes y futuros, en un discurso en igualdad de condiciones de participación."

Su compromiso y el de la Escuela de Valencia no se han quedado en la teoría. Así, en García Marzá, D., Ferrete, C., González, E.: *El conflicto ecológico de la central térmica de Andorra (Teruel)* (1998), los tres autores aplican, esta vez, la metodología ética habermasiana a un conflicto real ecológico y tratan de proponer una especie de guía aplicable a otros casos.

Por último, la amplia experiencia como profesora de enseñanza secundaria y también universitaria de Carmen Ferrete, le ha hecho amar su trabajo y preocuparse por la educación ecoética, es decir, por la instauración de un *ethos sostenible* que se consiga tanto con el corazón como con la cabeza. Para ello, no duda en proponer métodos educativos interesantes que contribuyen a la cooperación y al servicio social[40].

## 5.- JOAQUÍN VALDIVIELSO NAVARRO Y EL GRUPO DE ILLES BALEARS

> "Creo que una de las ventajas de ver la ecología como una sucesión de momentos, actores y discursos en interacción es poder mostrar su historicidad, su heterogeneidad y su carácter sociopolítico. Hay varias ecologías, no una. Y son resultado de procesos de construcción social de las interpretaciones sobre la dimensión ecológica de las sociedades humanas contemporáneas. Estos procesos son dialécticos, los actores construyen su discurso a partir de su relación con los otros, de formas diversas"[41].

Joaquín Valdivielso es Profesor Titular de Universidad del área de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía y Trabajo Social de la Universidad de las Islas Baleares (UIB). Su tarea investigadora se centra en la filosofía moral y política contemporánea, concretamente en la teoría crítica de la sociedad, la bioética y la ética y política del medio ambiente, que ha desarrollado en el seno del *Grupo de Investigación Política, Trabajo y Sostenibilidad* (PTS) de la UIB, dirigido por Bernat Riutort. Imparte las materias de posgrado *Ética aplicada* y *Ética y política del medio ambiente*, aunque ha introducido temas específicos de ética y política del medio ambiente en otras como *Historia de las ideas políticas* o *Corrientes éticas contemporáneas* o *Filosofía Política*. Ha colaborado también en estudios y análisis socioambientales en el ámbito local balear, donde ha participado activamente en diversas entidades políticas y sociales.

[39] FERRETE, Carmen, *Ética ecológica como ética aplicada: educación cívica y responsabilidad ecológica,* Madrid, Ediciones de las Ciencias Sociales, D.L. 2010; GARCÍA MARZÁ, D., FERRETE, C., GONZÁLEZ, Elsa: *El conflicto ecológico de la central térmica de Andorra (Teruel)*, Universidad Jaume I. Servicio de Comunicación y Publicaciones, Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, 1998; "El derecho humano a un medio ambiente sano en el Tratado de la Constitución para Europa", en Recerca: revista de pensament i análisis, nº 6, 2006, pp 141-156; "Ecología, economía y ética. La problematicidad del desarrollo sostenible", en *Dilema: revista de filosofía*, vol. 3, nº 5, 1999, pp. 12-18; "La eco-tecnología y la ciencia ecológica como alternativas: una larga historia de olvidos", en *Laguna: Revista de Filosofía*, nº extra, 1999, pp 303-312.

[41] VALDIVIELSO, Joaquín, "El climatismo", *Revista Laguna*, 30, 2012, pp. 75-94.

Su contribución esencial al ámbito ecoético se enmarca en un proyecto por identificar y analizar críticamente los discursos y el horizonte normativo concomitante con que las principales filosofías prácticas contemporáneas han integrado el desafío ambiental. Partiendo de un estudio sistemático de las teorías del ecologismo como nuevo proyecto ético-político, con una concepción específica de la justicia ecológica[42], ha ido a continuación analizando el trasfondo de validez presupuesto en corrientes políticas contemporáneas, como el neoconservadurismo y el ultraliberalismo[43], el liberalismo social y el potencial de su acercamiento rawlsiano a la justicia en relación al medio ambiente[44], el ecosocialismo y el marxismo verde[45], y la democracia discursiva ecológica desde el planteamiento de la Teoría Crítica de segunda y tercera generación[46].

Por último, cabe destacar su profundización en un concepto novedoso, bien trabado por el inglés Andrew Dobson en los noventa (con quien Valdivielso pudo investigar en la Universidad de Keele) y que tiene un calado ético, y no sólo político, fundamental: el de ciudadanía ecológica. De ahí su último libro *Ciudadanos, naturalmente: reciclar los valores cívicos en clave ecológica* (2011)[47].

## 6.- FRANCISCO GARRIDO PEÑA DESDE LA UNIVERSIDAD DE JAEN

> "Albert Camus dijo en una ocasión que el único problema filosófico era el del suicidio. (…) Pero por vez primera en la historia este problema filosófico es problema político, quizás el problema político de nuestra época. Nunca estuvimos situados ante un dilema igual" [48].

Francisco Garrido Peña vive apasionadamente la creación de argumentos ecopolíticos de gran calado ético; tanto que llegó a ser diputado en el Congreso (2004-2008) por una confederación PSOE-Verdes. Llevó al Congreso la campaña del *Proyecto Gran Simio*, presentando una proposición no de ley. Es uno de los

[42] Vid por ejemplo: VALDIVIELSO, Joaquín, "Las demandas de justicia en el movimiento ecologista", en SANTESMASES, Antonio García (coord.), *La filosofía política hoy. Homenaje a Fernando Quesada*, UNED, 2012, pp. 197-217; "Ecología y filosofía política", en QUESADA, Fernando (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, 2008, pp. 301-321; *Les dimensions socials de la crisi ecològica*, Universitat de les Illes Balears, 2004.

[43] VALDIVIELSO, Joaquín, "Neutralidad e integridad científica en el caso Lomborg: Trasfondo normativo y paradigma científico", in RIECHMANN, J. (coord.), *Perdurar en un planeta habitable. Ciencia, tecnología y sostenibilidad*, Barcelona, Icaria, 2006.

[44] Vid por ejemplo: VALDIVIELSO, Joaquín, "Las relaciones entre la justicia y el medio ambiente", en Gª GÓMEZ-HERAS, José María, VELAYOS, Carmen, *Responsabilidad política y medio ambiente*, 2007, 127-162; "¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?", *Isegoría*, 31, 2005.

[45] VALDIVIELSO, Joaquín, "Emancipación contra natura. La crítica ecológica a la teoría marxiana de la alienación", en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, nº 11, 2011, pp. 496-506; "El ser natural humano. Ecologismo, marxismo y socialismo", en VALENCIA, Ángel (ed.), *El libro de la izquierda verde*, Icaria, Barcelona, 2006; (ed.) *André Gorz. Crítica de la razón productivista*, Los Libros de la Catarata, 2008.

[46] Por ejemplo: VALDIVIELSO, Joaquín, "Homo sapiens non urinat in ventum: democracia deliberativa y racionalidad ecológica", en *Cuaderno gris*, nº 9, 2007, pp. 195-220.

[47] VALDIVIELSO, Joaquín, *Ciudadanos, naturalmente: reciclar los valores cívicos en clave ecológica*, Barcelona, Horsori, 2011. Sobre este tema tiene variados artículos, baste como ejemplo: "Social citizenship and the environment", en DOBSON Andrew, y VALENCIA; Ángel (eds.), *Citizenship, Environment, Economy*, Routledge, London and New York, 2005.

[48] GARRIDO PEÑA, Francisco, "La Ética ecológica", en *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 10, 2011, pp. 15-19, pág. 15.

autores españoles que más ha transitado el tema del paso de una política –de una democracia, por ejemplo– meramente reformista o ambientalista a una ecológica, integradora y con visión del tiempo[49]. Su trabajo sobre animales no humanos desde un punto de vista ético, también es encomiable, sobre todo porque no lo hace desde fuera de una perspectiva ecológica[50].

## 7.- ARGUMENTOS ECOÉTICOS EN OTRAS DISCIPLINAS CERCANAS

### *7.1. Desde la filosofía del derecho*

#### *7.1.1. Jesús Ballesteros*

"De ahí que, por consiguiente, la función fundamental de la ética ambiental radique en que el hombre cobre conciencia de que debe proteger a la naturaleza para protegerse a sí mismo respecto de sí mismo"[51].

La filosofía del derecho ha dado en nuestro país un vuelco aplicado en los últimos años al que se van sumando cada vez más estudiosos, pero que tuvo pioneros como Jesús Ballesteros. Del mismo modo que ocurre con la ética, el derecho tampoco está preparado para aplicarse a problemas muy nuevos, como son, por ejemplo, las obligaciones hacia las generaciones futuras, la posibilidad de derechos más allá del ámbito humano o las responsabilidades colectivas.

Muy cercano a la teología moral, Ballesteros ha dedicado un buen número de obras al tema de los derechos humanos y la ecología, a la crisis ecológica como una crisis social y civilizatoria que reclama nuevos valores, normas y actitudes; a la economía irreal y a la pobreza real e injusta de nuestro momento histórico etc. Su propuesta es denominada por él mismo como *Ecologismo personalista* (1995). Básicamente, Ballesteros reclama una responsabilidad con la naturaleza que está basada en nuestra propia autoconcepción como personas dignas y sujetos de deberes. Esta responsabilidad no es una responsabilidad directa hacia la naturaleza, como si ésta fuera sujeto de derechos, sino indirecta. Sólo las personas, los humanos (imago Dei), son dignos de respeto en sí mismos, pero eso no obsta para asumir deberes como guardianes de la naturaleza. La prioridad es la paz entre los hombres y luego deberíamos seguir con la paz con la naturaleza[52].

[49] GARRIDO PEÑA, Francisco (coord.), *Introducción a la ecología política*, Granada, Comares, 1993; *La ecología política como política del tiempo*, Comares, 1996; "Las ecopolíticas", en BALLESTEROS, Jesús (coord.), *Sociedad y medio ambiente*, 1997, pp. 301-322; "La crisis ecológica y el Estado de bienestar", en *Cuadernos andaluces de bienestar social,* nº 3, 1998, pp. 59-66; "Ecología política y biopolítica", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Tomarse en serio la naturaleza: ética ambiental en perspectiva multidisciplinar,* 2004, pp. 165-172; (coord.): *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Icaria, 2007; "Ecología política y agroecología: marcos cognitivos y diseño institucional", en *Agroecología*, nº 6, 2011, pp. 21-28; "La Ética ecológica", en *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 10, 2011, pp. 13-20; "Repúblicanismo y Ecología Política", en *Seqüència: estudios jurídicos e políticos*, vol. 33, nº 64, 2012, pp. 15-38; "Aproximación a una fundamentación ecológica de la democracia", en *Dilémata*, nº 12, 2013, pp. 63-74; "La crisis ecológica y el Estado de bienestar", en *Cuadernos andaluces de bienestar social,* nº 3, 1998, 59-66.

[50] GARRIDO PEÑA, Francisco: "¿Por qué los ecologistas estamos en contra de las corridas de toros?, en *Pensamiento verde*, 2007, (http://diputadodelosverdes.blogspot.com.es/2007/03/por-qu-los-ecologistas-estamos-en.html), consultado 25 de agosto de 2014.

[51] BALLESTEROS, Javier, *Ecologismo personalista,* Madrid, Tecnos, 1995, pág. 38.

[52] Sólo una muestra de su obra sobre ecoética y derecho: "Hacia un modo de pensar ecológico", en *Anuario Filosófico*, vol 18, nº 2, 1985, pp. 169-

Su perspectiva es interdependiente (entre los humanos y entre éstos y la naturaleza) y globalizadora, para un mundo único. Por ello, rechaza los dualismos excluyentes de la Modernidad, que no favorecen la simbiosis ni la "concurrencia de senderos".

*7.1.2. Mª Eugenia Rodríguez Palop*

"Puede decirse, en definitiva, que el proyecto de fondo en los nuevos derechos está orientado a un redescubrimiento de la noción de bien común y de inte-reses colectivos que abra las puertas a una intensificación de las relaciones a escala planetaria, a una superación de la visión etnocéntrica de los problemas y a una globalización no estratificada".

María Eugenia Rodríguez Palop, titular de filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III, ha sido profesora en ICADE-Universidad Pontificia Comillas (1998-2004) y en la Universidad Carlos III de Madrid (2005-), así como Visiting Research Fellow en la Open University de Londres (2003-2004). Actualmente, es coordinadora de Relaciones Internacionales e Institucionales del Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" de la Universidad Carlos III de Madrid, Coordinadora de la Cátedra Unesco "Violencia y derechos humanos: gobierno y gobernanza", entre otros cargos.

Su valor fundamental es, en mi opinión, el valiente análisis que realiza de las condiciones que cumplen o incumplen los sistemas legales, constitucionales y políticos vigentes (como el estado social o la sociedad del bienestar) para dar cabida al tránsito hacia una justicia ecológica con derechos efectivos como son los nuevos derechos emergentes: a un medio ambiente sano, al desarrollo o a la paz[53].

*7.2. Desde la teología moral: Javier Gafo †*

"Una disciplina como la Bioética, que etimológicamente significa «ética de la vida», no puede desentenderse de las importantes amenazas que hoy se ciernen sobre nuestro planeta"[54].

Ligado a la Cátedra de Bioética de la Universidad de Comillas de Madrid, Javier Gafo fue un teólogo moral que llegó a mucha gente con sus escritos sobre ecología, transgénicos y otros. Curiosamente, su talante prudente y muy racional le hizo valerse el reconocimiento de muchos lectores no católicos o no-creyentes, entre otras cosas porque impartía clases en variadas licenciaturas. Ese talante ético se refleja en sus obras[55].

176; "Ecopersonalismo y derecho al medio ambiente", en *Humana Iura: suplemento de derechos humanos (ejemplar dedicado al Derecho humano al medio ambiente)*, nº 6, 1996, pp. 15-36; "Derechos Humanos a Medio Ambiente", en *Cuadernos de Bioética*, vol. 11, nº 42, 2000, pp. 184-199; "Crisis ecológica: humanismo vs. Utilitarismo anglosajón", en ZAPATERO, Virgilio, *Horizontes de la filosofía del derecho: homenaje a Luis García San Miguel*, vol. 1, 2002, pp. 51-70; BALLESTEROS, Jesús, "La insostenibilidad de la globalización existente: de la finaciacierización a la ecologización de la economía y de la sociedad", en *Revista de Sociales y Jurídicas*, nº 8, 2012.

[53] REY PÉREZ, José Luis, RODRÍGUEZ PALOP, María Eugenia (eds), *Desafíos actuales a los derechos humanos / Current challenges to human rights: El Derecho Al Medio Ambiente Y Su Implicaciones / the Right to Environment and Its Implications* adrid, Dykinson, 2010; "La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación", Madrid, Dykinson, 2001 y 2010; Claves *para entender los nuevos derechos humanos,* Madrid, La Catarata, 2011.

[54] GAFO, Javier, *Ética y Legislación en Enfermería,* Madrid, Universitas, 1994, pág. 367.

[55] Como ejemplo: GAFO, Javier (ed), *Ética y Ecología*, Madrid, Comillas, 1991, pp. 13-32; GAFO, Javier: *Ecología y cristianismo*, GAFO, Javier, "Debate ético sobre los alimentos transgénicos",

*7.2.1. Xabier Pikaza, Juan Luis Ruiz de la Peña † (1937-1996)*

> "Una moral ecológica es una moral de la solidaridad de la especie"[56] (Ruiz de la Peña).

> "Ciertamente, el hombre es señor de la naturaleza, pero no puede cumplir sobre ella a su capricho"[57] (Xabier Pikaza).

Queremos enfatizar en este apartado la labor de una serie de teólogos pioneros en España en esta labor de entresacar y difundir una ecoética católica basada en la idea del cuidado y la responsabilidad hacia lo creado. Estos autores son, por supuesto, diferentes entre ellos y deben ser estudiados de modo independiente. El hilo de unión es su común análisis de la ecoética católica desde la teología y en una época en que lo común en ciertos círculos académicos era la creencia en que el catolicismo había sido lesivo para la naturaleza, propiciando el dominio desconsiderado hacia ella.

Merece la pena leer un pequeño librito editado también en la Universidad de Salamanca, esta vez la Universidad Pontificia en 1985, titulado *"El Desafío ecológico". Ecología y humanismo*, donde, por cierto, publicaba también, entre otros, el magnífico ecólogo Ramón Margalef. En él, Xabier Pikaza y Ruiz de la Peña nos introducen en una ecoteología católica que después han continuado otros, como Ramón Flecha en la actualidad en la Universidad Pontificia de Salamanca (*El respeto a la creación*, Madrid BAC, 2001)[58].

*7.3. Cátedra de ética ambiental "Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno" (Universidad de Alcalá)*

La Cátedra de Ética Ambiental fue creada en 2013 por la "Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno" como consecuencia de un convenio entre esta fundación y la Universidad de Alcalá. El compromiso de una gran mujer, la Marquesa Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, con la naturaleza humana y no humana, ha hecho posible, a través de su legado y la Fundación que creó antes de morir, acciones concretas para la conservación del patrimonio natural, la vida naturalizada de pueblos que están degradados y cada vez más deshabitados, y la creación de esta Cátedra de Investigación.

En palabras del director de la Cátedra, Emilio Chuvieco, ésta pretende:

> "promover la investigación y educación sobre las raíces éticas y morales de la conservación ambiental, así como la reflexión interdisciplinar sobre las implicaciones de esos postulados éticos. Nos interesa particularmente estudiar las relaciones entre las grandes religiones y la conservación ambiental, los valores éticos en la educación ambiental y la fundamentación antropológica de nuestra relación con la naturaleza".

Entre sus objetivos, pretende promover documentos de reflexión y debate,

en GAFO, Javier (coord.): *Aspectos científico., jurídicos y éticos de los transgénicos*, 2001, pp. 131-146.

[56] RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ruiz, "Ecología y Teología", en «*El desafío ecológico» Ecología y humanismo»*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1985, pág. 134.

[57] PIKAZA, Xabier, "«Dominad la Tierra …» (Gen 1,28). Relato bíblico de la creación y ecología", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 207-222, pág. 222.

[58] Otro de sus varios trabajos sería "Ecología y fe cristiana", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, pp. 223-241.

cursos de grado y postgrado, reuniones de expertos, congresos y conferencias, elaboración de materiales didácticos y un fondo documental sobre publicaciones y estudios de Ética Ambiental, así como información relevante sobre proyectos, centros y departamentos dedicados a la investigación en estas temáticas.

*7.4. Otros*

*7.4.1. Emilio Chuvieco*[59], catedrático de geografía de la Universidad de Alcalá, cree que la ética ambiental tomada en sentido general y no en su estricta acepción filosófica, intenta reflexionar sobre las actitudes que tenemos ante la naturaleza y qué razones hay para conservarla. Incluye la propia reflexión sobre lo que es exactamente la naturaleza (un entorno biofísico, también humano, la "esencia de las cosas"?), sobre cómo deberíamos relacionarnos con ella (luchar contra, sentirnos parte, preservarla, mejorarla...?), y por qué (razones económicas, de salud, estéticas, éticas —en sentido más filosófico—, religiosas...?) todas ellas perfectamente compatibles. En el terreno de la acción, cree que tendríamos que fomentar una actitud de empatía-cercanía-compromiso desde todas esas ópticas, cada uno/a desde donde le resulte más cercano. La idea de la conversión ecológica, que inició Juan Pablo II y han continuado los dos siguientes Papas, cree que tiene mucha fuerza, en el sentido profundo del término, aunque a personas poco dadas a empatizar con la Iglesia les pueda resultar llamativo; no se refiere a una conversión necesariamente religiosa, sino a un cambio radical-raíz de actitud.

*7.4.2. Marta Tafalla* es profesora de estética y de ética en la Universidad Autónoma de Barcelona. Independientemente de su importantísima investigación en ética y animales no humanos (que dio lugar a una asignatura en la Universidad Autónoma de Barcelona), establece una conexión esencial entre la ecoética y la estética[60]. Cree que el valor estético de la naturaleza, tradicionalmente olvidado por la filosofía, puede revitalizar las discusiones que tienen lugar en la ética de la naturaleza, y permite enfocar de un modo nuevo la cuestión de si la naturaleza posee un valor intrínseco o instrumental. Aunque la naturaleza sigue siendo una fuente de recursos que necesitamos para vivir, aprender a admirarla estéticamente nos enseñará a *limitarnos,* a *poner límites* en nuestro uso de la naturaleza.

*7.4.3. Alfredo Marcos* escribe, entre otras cosas, una monografía ecoética titulada *Ética Ambiental* (Valladolid. Serie Filosofía. Colección "Acceso al saber", Universidad de Valladolid, 2001), muy

[59] CHUVIECO, Emilio, y MARTIN, M. Ángeles, ¡*Dominad la Tierra!: Raíces filosóficas y teológicas del ecologismo*, Madrid, Digital Reasons, 2012; CHUVIECO, Emilio, "¿Es el cristianismo responsable de la crisis ambiental del planeta?, en *Estudios Geográficos*, LXXIII, 273, 2012, pp. 421-447; CHUVIECO, Emilio, "Religious approaches to water management and environmental conservation", en *Water Policy*, 14, 2012, pp. 9-20.

[60] TAFALLA, Marta, ESPAÑOL, Ignacio y MUÑOZ, Elena, *El Paisaje del Alto Segura. La dimensión ética de la fragilidad y la belleza de un río*, *Cuadernos de Ingeniería y Territorio*, Universidad de Castilla La Mancha, 2009; TAFALLA, Marta, GONZÁLEZ, Marta, RIECHMANN, Jorge y RODRÍGUEZ, Jimena, *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Libros de la Catarata. 2008; TAFALLA, Marta, *Los derechos de los animales*, Barcelona, Idea Books. 2004; "Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista", en *Isegoría*, n. 32, monográfico sobre ecología y moralidad, 2005, pp. 215-226; "Darwin, Melville y el lugar del ser humano en la naturaleza", en HERRERA, Asunción (ed.), *De animales y hombres,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 31-153.

influida por la filosofía de la ciencia, de corte humanista y que bebe de autores como Aristóteles o Hans Jonas.

7.*4.4. Norbert Bilbeny*, catedrático de Ética de la Universidad de Barcelona, a quien se le dedica un artículo en este número, ha escrito recientemente un libro de ecoética titulado *Ecoética*: *ética del medio ambiente* (Aresta, 2010).

*7.4.5. Fernando Arribas Herguedas*, profesor titular en la Universidad Rey Juan Carlos (Humanidades), contribuye a la ecoética desde la historia y las ciencias sociales y Luciano Espinosa, de la Universidad de Salamanca, desde la antropología y la filosofía de la naturaleza[61].

*7.4.6. Armando Menéndez Viso*, profesor titular de la Universidad de Oviedo, es el coordinador de la sección "Sostenibilidad y medio ambiente" del Portal de éticas aplicadas *Dilémata*[62]. Su acercamiento es desde la filosofía de las ciencias sociales, especialmente la economía[63].

[61] ARRIBAS, Fernando, "Sostenibilidad y gobernanza" en *Arbor*, nº 715, 2005, 317-331; "Dilemata del cambio climático", en *Dilemata*, nº 15, 2014, pp. 21-31; "Los límites de la racionalidad estratégica ante los problemas ecológicos", en *Cuadernos de sostenibilidad y patrimonio natural*, nº 19, 2010, pp. 32-38; "Las virtudes ecológicas y la política de la austeridad", en *Revista internacional de filosofía política*, nº 35, 2010, pp. 157-164; "La idea del desarrollo sostenible", en *Sistema: Revista de Ciencias sociales*, nº 196, 2007, pp. 75-86, entre otros escritos. ESPINOSA, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995; "Variaciones biopolíticas sobre naturaleza y vida", en *Arbor*, 762, 2013; "Por una eco-antropología de lo común", en *Dilemata,* nº 12, 2013, pp. 171-197; "La percepción social del medio ambiente", en *Azafea*, nº 14, 2012, pp. 123-144.

[62] http://www.dilemata.net/index.php/secciones

63 Vid, por ejemplo: "Dilémata del cambio climático", en *Dilemata*, nº 15, 2014, pp. 21-31; "Sostenibilidad y gobernanza", en *Arbor*, nº 715, pp. 317-331; "En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía, en *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº 17, 2012.

*Artículos*

# Miscelánea

ISSN: 2386-2491

# EL GORGIAS COMO PRECEDENTE A LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Alberto Medina González
Doctor en Filología Clásica

RESUMEN:

En este artículo consideramos el diálogo platónico *Gorgias* un antecedente de la *República*. A ese respecto analizamos los textos del *Gorgias* que critican la retórica aduladora, la injusticia tiránica y a los principales políticos de la democracia ateniense. Estos temas son desarrollados y ampliados por Platón en la *República*.

ABSTRACT:

In this paper we consider the platonic dialogue *Gorgias* an antecedent of the *Republic*. In this respect we analise those texts in the *Gorgias* which criticize the flattering rhetoric, the tyrannical injustice and the main statemen of the Athenian democracy. These issues are developed and expanded by Plato in the *Republic*.

PALABRAS CLAVE: *retórica aduladora, injusticia tiránica, crítica de los políticos atenienses, educación del político.*
KEYWORDS: *flattering rhetoric, tyrannical injustice, criticism of the Athenian statemen, education of the stateman.*

El propósito de este artículo es poner de relieve que Platón, en su diálogo *Gorgias*, uno de los más atractivos que escribió en su primera época, expone las cuestiones fundamentales que desarrollaría luego en ese diálogo asombroso, en el que filosofía y género literario se hermanan de un modo admirable; nos estamos refiriendo, como ya habrán supuesto, a su *Politeía*, conocida bajo la traducción latina del término griego, *República*. Ello supone, evidentemente, que *Gorgias* es un diálogo anterior a *República*, algo que ningún crítico especializado pondría hoy en tela de juicio[1].

Entremos ya en materia y digamos, en primer lugar, que interpretar un diálogo platónico es una tarea apasionante, mas harto compleja. Dejando a un lado el problema de los paradigmas interpretati-

[1] Si alguien está interesado en profundizar en la cuestión de la cronología de *Gorgias*, puede leer lo relativo al tema en la introducción de E,R, Dodds a su magnífica edición comentada del diálogo (págs., 18-30, intitulada *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959.

vos[2] de la obra platónica, la riqueza temática, los frecuentes tintes polémicos, la fina ironía y las alusiones frecuentes al contexto social y político, constituyen un obstáculo, aunque gocemos de ellos, para una exégesis atinada de un diálogo en cuestión. J.N. Findlay, uno de los adalides de la escuela de Tubinga, que piensa que los diálogos platónicos no son autosuficientes para el conocimiento pleno del pensamiento de Platón, planteó ya hace años la dificultad de un modo preciso y brillante, cuando dijo: "Mi primera y esencial convicción es que los Diálogos platónicos no son, tomados en sí mismos, esa clase de obra en que puede definirse claramente el punto de vista de cualquiera sobre cualquier tema: apuntan más allá de sí mismos y, si no se va más allá de ellos, no es posible entenderlos. Naturalmente, contienen las intuiciones más profundas de Platón, pero como ocurre con el dios marino Glauco, esas intuiciones necesitan ser liberadas de la extensa costra de añadidos y de reflejos manierísticos, así como de un gran número de máscaras literarias, históricas, polémicas, y otras semejantes. La sucesión histórica de los diálogos, reconstruida con gran esfuerzo gracias al análisis estilístico, no es ni siquiera un documento claro del desarrollo del pensamiento de Platón. Más bien, lo que hace es documentar, partiendo de la convicción a la que ha llegado, la voluntad siempre cambiante de Platón de divulgar cierto puntos de un programa profundo, conservado durante mucho tiempo, oscuro tanto en su objetivo como en el método, y respecto al cual experimentó sentimientos y mantuvo posturas constantemente cambiantes de confianza y de crítica, de apasionada defensa y de desesperante rechazo, inspiradas todas por las vivas discusiones de la Academia, de las que sólo podemos hacernos una idea muy vaga. Cualquier estudio de Platón que se limite a la letra de los diálogos, tal como lo han intentado muchos doctos intérpretes de los dos últimos siglos, acaba por arrebatar a Platón su dignidad y su interés filosófico, nos lo presenta como un jugador brillante, pero fundamentalmente frívolo, que se divierte con nociones y con métodos medio elaborados, inconsistentes; y, por tanto, no consigue explicar el sentido perdurable e histórico de Platón como pensador comprometido a fondo, al que debemos una de las visiones del mundo más importantes, más coherentemente elaboradas, y más extraordinariamente iluminadoras"[3].

A pesar de que nosotros no estamos de acuerdo con el radicalismo de lo que expresa Findlay, compartimos plenamente lo que dice en una frase del texto que acabamos de citar, a saber, que "Platón tenía la voluntad de divulgar cierto puntos de un programa profundo". Nosotros pensamos que, en realidad, ese es el objetivo de los diálogos de Platón: ofrecer al gran público, con la ayuda de unas dotes literarias asombrosas, lo que en el seno de la Academia se debatía con libertad y rigor. Lo que acabamos decir puede aplicarse perfectamente al diálogo *Gorgias*, en el que, como sucede en la mayoría de los diálogos platónicos, se entretejen una serie de temas que a primera vista pueden

[2] Analizados con pormenor en el libro de Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, traducción de María Pons Irazazábal, del original italiano *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, i997. Concretamente en las págs. 31-74.

[3] Cf. J.N. Findlay, *Plato. The Written and Undwritten Doctrines*, Londres-Nueva York, 1974, pág IX y sig., cita tomada de la obra de Reale, *op.cit.*, págs. 67-68.

parecer inconexos, pero que se encaminan en el diálogo que nos ocupa a un único objetivo. La crítica despiadada de la retórica sofística, la defensa ardorosa de una justicia incondicional, el rechazo contundente de la tiranía, la exigencia de que el político verdadero posea un conocimiento profundo de lo que conviene a los ciudadanos y los hace mejores, la descalificación sin paliativos de los grandes políticos de la Atenas de la época, cumplen una finalidad exclusiva: poner en tela de juicio con rotundidad la democracia ateniense que conoció Platón. La denuncia de los políticos atenienses y de su forma de gobernar, que sólo se preocupa de la adular a los ciudadanos, es un pórtico vibrante que hallará su culminación en la *República*. Una primera lectura de *Gorgias* podría hacer pensar que el elogio encendido de la justicia persigue una finalidad más ética que política, pero todo conocedor del pensamiento de Platón sabe que su obra persigue una finalidad esencialmente política. La justicia no es una mera exigencia individual, sino que afecta a todo el cuerpo político, como la *República* subraya hasta la saciedad. Las citas selectivas de algunos estudiosos de Platón confirmarán lo que hemos indicado. Empecemos por el británico Ernest Baker, estudioso de referencia de las ideas políticas en el mundo griego[4]. El eminente filólogo dedica al estudio de *Gorgias* las páginas 155-167, analiza con rigor los grandes temas que Platón analiza en este diálogo y concluye su estudio poniendo de relieve los puntos siguientes, que privilegian una clara interpretación política de la obra.

1º.- El político debería ser un experto, un entendido, conocedor de su *téchne,* del mismo modo que la conoce el constructor, el médico, el arquitecto y el general.

2º- Puesto que la política es un arte, quienes se dedican a ella, y cito textualmente; "es necesario que se entrenen rigurosamente para su alta vocación; ellos dejarán de buscar su beneficio particular porque, entrenados como han sido para profesar el arte de la política, ellos sabrán que su ocupación es trabajar por el bien del objeto de su arte y, finalmente, dejarán de "adular a sus amos", porque ellos saben que su arte es una forma de mejorar y no un método de adular".

Digamos, por último, que es revelador que las últimas palabras que dedica Baker al estudio del diálogo lo consideran un precedente de la *República*. Rezan así: "En resumen, el conocimiento debe ocupar el lugar de las imposturas –un conocimiento genuino impartido por una enseñanza genuina, la de los filósofos. Esto es lo que va a desarrollar en la *República*, en la que todas esas sugerencias son agrupadas y sistematizadas y donde se ejemplifica en qué consiste el conocimiento verdadero, la enseñanza verdadera y el político verdadero. Los escritos platónicos que hemos considerado hasta ahora (*Critón, Eutidemo, Laques, Menón, Protágoras*) han sido aporéticos o preparatorios. En la *República* hallamos la enseñanza positiva y en ella se levanta el edificio que soportan estos cimientos". Pensamos que sobran los comentarios.

El germano Paul Friedländer es uno de los grandes estudiosos platónicos del siglo XX[5]. Él ve la relación de *Gorgias* y

[4] Nos referimos a su obra *Greek Political Theory*, Londres, Methuen, 1918.

[5] Nos referimos aquí a su volumen intitulado *The Dialogues. First Period*, Loa Ángeles, 1962, traduc-

*República* de una forma muy original. Piensa que el libro primero de la *República*, una monografía sobre la justicia, se habría escrito con anterioridad a ambos diálogos. Él titula este libro *Trasímaco*. Este hipotético *Trasímaco* sería la base del diálogo *Gorgias* y de los nueve libros restantes de la *República*. En su estudio subraya los aspectos políticos del *Gorgias*, en sintonía con la mayoría de los especialistas: el rechazo de los políticos atenienses, que crearon un estado engreído e irritado, sin ocuparse de hacer a los ciudadanos mejores, como lo demuestra el hecho de las persecuciones que ellos mismos padecieron, así como la necesidad de que los gobernantes tengan una preparación adecuada, acorde con su alta responsabilidad.

Guthrie, en el tomo cuarto de su famosa Historia de la Filosofía Griega se ocupa del estudio del *Gorgias*[6]. Después de exponer la estructura y los contenidos del dialogo, lleva a cabo un Comentario de la obra, que se inaugura con una declaración rotunda de su intencionalidad política. Dice lo siguiente: "El *Gorgias* es una obra extraordinaria, no por su filosofía (que es un compendio de las doctrina socráticas ya familiares), sino por su crítica apasionada y abierta de la política ateniense y de los políticos que actuaron en la época que va desde las Guerras Persas hasta el desastre del 404 y la ejecución de Sócrates cinco años más tarde. En el *Menón* los estadistas (de los cuales, Temístocles y Pericles, son también mencionados) no son, ciertamente, glorificados: se les describe como buenos hombres que debieron su acierto al favor divino o al azar más que a su propia sabiduría, y por esta razón fueron capaces de transmitir a otros el secreto de su éxito. Pero sólo aquí son condenados abiertamente como responsables de la caída final de Atenas, al dejarla enferma y debilitada por los excesos, en lugar de utilizar su poder para instituir un régimen saludable[7].

Las palabras de Guthrie no pueden ser más claras y, si bien es cierto que no lo relaciona explícitamente con la *República*, no es menos patente, sin embargo, el énfasis que pone en considerar el diálogo como una reacción beligerante contra el trasfondo histórico de la vida política de Atenas, dominada por una retórica sofística que perseguía sin contemplaciones triunfar a toda costa adulando a los ciudadanos y que en el colmo del cinismo defendía el derecho del más fuerte y la tiranía frente a la justicia incondicional y que apoyaba su poder en el modo despótico de gobernar a sus aliados.

Después de esta introducción, vamos a analizar el *Gorgias* desde la perspectiva, aludida profusamente, de su finalidad de crítica acerada del sistema político ateniense. Para ello vamos a citar y comentar brevemente los pasajes del diálogo que ponen de relieve la crítica de la política ateniense y de sus políticos.

La parte inicial del *Gorgias* nos presenta la discusión de Sócrates con Gorgias, el paradigma del orador político. A Sócrates

ción de Hans Meyerhoff del original alemán *Platon: Die Platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlín, 1957. A *Gorgias* dedica en concreto las págs.. 242-272

[6] Cf. *Historia de las Filosofía Griega, IV, Platón. El hombre y sus diálogos, Primera época*, Madrid, Gredos, 1990, traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González del original inglés *A History of Greek Philosophy. Volume IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period,* Cambridge Universisty Press, 1962. De *Gorgias* en concreto se ocupa en las páginas 277-303

[7] Cf. *op.cit.*, pág. 287.

no le convencen los elogios desmedidos que hace el sofista de su arte y ante la afirmación de que la retórica procura el mayor bien para los hombres y la exigencia por parte de Sócrates de que precise cuál es ese bien, Gorgias responde:

> Gorgias.- El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; el que les procura la libertad y a la vez les permite dominar a los demás en su ciudad.
>
> Sócrates.- ¿Qué quieres decir?
>
> Gorgias.- Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea y en toda reunión en que se trate de asuntos públicos (452 d-e)[8].

El texto no puede ser más claro, se trata de persuadir y dominar mediante la palabra en todos y cada uno de los foros de la vida política ciudadana: tribunales, consejo y asamblea popular.

Sócrates no se muestra satisfecho con esta respuesta y le pregunta a Gorgias que le precise el objeto de la persuasión retórica, a lo que el sofista responde:

> Gorgias.- Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto (454 b).

Con esta respuesta de Gorgias Sócrates ha conseguido lo que andaba buscando, la proclamación de que la persuasión versa sobre lo justo y lo injusto.

La dialéctica socrática sigue acosando a Gorgias, que se ve obligado a reconocer que la creencia y la ciencia no son lo mismo, porque la primera puede ser verdadera o falsa, pero la ciencia sólo puede ser verdadera, lo cual le lleva a la deducción siguiente:

> Sócrates.- Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.
>
> Gorgias.- Sí.
>
> Sócrates.- Luego tampoco el orador enseña a los tribunales y a las demás asambleas lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade. En efecto, no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia (455 a).

Este pasaje es sumamente importante porque expone con toda claridad el talón de Aquiles de la democracia ateniense, a saber, que los discursos lo único que buscan es persuadir y atraerse a los ciudadanos, pero no su instrucción, que requeriría más tiempo.

Gorgias ha caído ya en la trampa dialéctica y casi acto seguido no tiene reparo alguno en reconocer que los oradores políticos tienen más poder en la ciudad que los expertos y, así, nos dice:

> Gorgias.- Pues bien, voy a intentar, Sócrates, descubrirte con claridad toda la potencia de la retórica; tú mismo me has indicado el camino perfectamente. Sabes, según creo, que estos arsenales, estas murallas de Atenas y el establecimiento de los puertos proceden, en parte, de los consejos de Temístocles, en parte, de los de Pericles, pero no de los expertos en estas obras (455 d-e).

[8] Citamos por la numeración universal de los diálogos platónicos y seguimos la traducción de Julio Calonge Ruiz, *Platón. Gorgias*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

Un poco después, cuando Sócrates afirma que la retórica es una técnica de la adulación, del mismo modo que la culinaria, la cosmética y la sofística, Polo insta a Sócrates a que le indique qué parte de la adulación es la retórica y entonces el filósofo ateniense responde que ella es "un simulacro de una parte de la política (463 d), con lo que se hace patente que la verdadera política no tiene nada que ver con la retórica, de la misma manera que la medicina, que es el conocimiento razonado de las enfermedades del cuerpo, es la antítesis de la culinaria, la cual, adulando los deseos del cuerpo, perjudica su salud. Inmediatamente, Sócrates aclara cuáles son las actividades, no los simulacros, que se ocupan del alma y del cuerpo y nos dice:

> Sócrates.- Digo que, como hay dos objetos (sc. el alma y el cuerpo), hay dos artes que corresponden al cuerpo y al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes; la gimnasia y la medicina; en la política, la legislación corresponde a la gimnasia y la justicia a la medicina (464 b-c).

Este texto es muy revelador, puesto que Sócrates sitúa la actividad política en la esfera del alma, dado que una verdadera educación de los ciudadanos es la que mantiene sus almas en estado saludable y los hace mejores, argumentos que en época del inmoralismo político dominante, defendido muy pronto por la postura radical de Calicles, debía de sonar a músicas celestiales.

Precisamente es este cinismo inmoral el que llevará enseguida a Polo a situar a los oradores al nivel de los tiranos, en cuanto a poder se refiere. Sócrates dice entonces que los oradores no gozan de consideración alguna en la ciudad, a lo que Polo responde:

> Polo.- ¿Cómo que no se les considera? ¿No son los más poderosos en las ciudades?
>
> Sócrates.- No, si dices que el poder es un bien para quien lo posee.
>
> Polo.- En efecto, eso digo.
>
> Sócrates.- Entonces creo que los oradores son los ciudadanos menos poderosos.
>
> Polo.- Pero ¿qué dices? ¿No pueden, como los tiranos, condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar a quien les parezca? (466 b-c).

Sócrates refuta a Polo aduciendo que, si tener poder es un bien, el poder de los oradores y los tiranos no puede ser un bien si ese poder se emplea en hacer males. Este razonamiento va a dar paso al debate estrella del diálogo, el que suele atraer más a los lectores de la obra y que es la causa de que el *Gorgias* no pueda leerse en absoluto con sangre fría"[9]. Cuando Polo pone el ejemplo del tirano Arquelao como prueba de que quien comete injusticia es más feliz que el que la padece, Sócrates le refuta "con el corazón caliente" afirmando que cometer injusticia es un gran mal, pero que aún es un mal mayor cometer una injusticia y no pagar la pena, pues ello equivale a mantener el alma en estado de enfermedad perpetua. Esta larga sección, que ocupa en el diálogo desde 469 a hasta 481 c, es la que

[9] Nos referimos a la expresión alemana "mit kalten Herzen", que utiliza Wilamowitz en el tomo primero de su estudio sobre Platón, pág. 236. Su *Platon*, en dos volúmenes, se editó en Berlín, en 1920,

podría inducir a un lector o una lectora apresurados a pensar que *Gorgias* es un diálogo en el que se plantea un problema ético, cuando en realidad no es así. Sin entrar ahora en profundidades, nos basta, pienso, con apuntar, en contra de esta valoración, dos aspectos que no pueden ni deben soslayarse.

1º.- El ejemplo del tirano, o lo que es igual, del poder arbitrario absoluto, mantiene todo el pasaje en el plano político.

2º.- Los conceptos de justicia e injusticia que se exponen aquí se refieren al marco de la *pólis*, cuya espina dorsal para Platón es la justicia. No se olvide que el comentarista Trasilo, al aludir a la temática de la *Politeía*, dijo escuetamente que era una obra que trataba de la justicia.

Pensamos que con estas dos precisiones será suficiente.

Calicles no puede soportar por más tiempo la condescendencia que muestra Polo con Sócrates e interrumpe bruscamente y con malos modos la conversación con la intervención más radical del diálogo, muy semejante a la de Trasímaco en el libro primero de la *Politeía*. Apoyándose en la conocida antítesis *nómos/phýsis,* expondrá su teoría, de índole claramente política, de que la justicia natural es la conveniencia del más fuerte, doctrina inmoral que impregnará la política imperialista de la democracia ateniense, rasgo en el que se ha insistido hasta la saciedad y sobre el que me abstengo de incluir una nota bibliográfica erudita para no distraer a los lectores del artículo y por coherencia con mi acuerdo total con la máxima de Heráclito, según la cual "la erudición no enseña inteligencia" (fr. 16 Marcovich).

Citaremos ahora algunos de los pasajes más relevantes de esta teoría.

> Calicles.- En efecto, por naturaleza es más feo (en el sentido de moralmente reprobable, *aíschron* en el texto griego) todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla... Según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. Por consiguiente, las establecen mirando por sí mismos y por su propia utilidad, y disponen las alabanzas y determinan los vituperios. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual que los demás, siendo inferiores.
>
> Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia; pero, según creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja (483 a-e).

La formulación rotunda de esta doctrina por parte de Calicles va a culminar con la crítica que realiza el sofista de la filosofía, que está bien como ejercitación juvenil, pero aísla al que la sigue de la realidad y de las costumbres que rigen en la pugna política de cada día. Por eso le dice a Sócrates.

> Gorgias.- Cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a

ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen famosos (Homero, Ilíada, 441), y vive el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jóvenes, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente (485 d-e).

Es importante subrayar, en relación con este texto, la opinión que debía ser dominante en la Atenas de la época. Los atenienses pensaban que, para brillar en política, bastaba con ejercitarse en la retórica que enseñaban los sofistas, con la que podían, mediante la adulación, persuadir a los ciudadanos, mientras que consideraban la filosofía una actividad de juventud, enseñada a pocos seguidores por filósofos que no instruían sobre nada práctico y útil para la vida real. La Academia platónica no tenía esa concepción vulgar de la filosofía. Pensaba, por el contrario, que era una ocupación seria, que debía practicarse durante toda la vida y perseguía una actividad fundamental: enseñar a los discípulos, mediante la adquisición de conocimientos profundos, a ser unos gobernantes de verdad, que, frente a la adulación, se proponen exclusivamente hacer mejores a los ciudadanos. Este es el gran debate del *Gorgias*, que se completará y profundizará en ese diálogo prodigioso, la *Politeia* o *República*.

Esta antítesis se va a explicitar con todo detalle unas páginas después, en un pasaje extenso que se comenta por sí mismo y que citamos acto seguido. Dice así:

Sócrates.- ¿Qué es, a nuestro juicio, la retórica que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si por ello les hacen mejores o peores?

Calicles.- Tu pregunta no es sencilla, pues algunos pronuncian sus discursos por el bien de los ciudadanos, pero otros son como tú dices.

Sócrates.- Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria demagógica, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esa clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?

Calicles.- Por Zeus, no puedo nombrar a ninguno de los oradores, por lo menos de los actuales.

Sócrates.- ¿Y qué? ¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo, ciertamente, no conozco a tal orador.

Calicles.- ¿Cómo? ¿No oyes decir que Temístocles fue un ciudadano excelente, y lo mismo Cimón, Milcíades y, más recientemente, Pericles, muerto hace poco y a quien tú mismo has oído hablar?

Sócrates.- Si es una virtud verdadera, Calicles, la que tú decías antes, la de saciar

> las propias pasiones y las de los demás, en ese caso tienes razón; pero si no es eso, sino lo que a continuación nos vimos obligados a reconocer, a saber, que el arte es satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que, satisfechos, le hacen peor, ¿crees que alguno de los que citas ha reunido estas condiciones? (502 e-503 d).

Unas páginas después de este pasaje, Calicles no puede resistir más la dialéctica socrática y se retira de la conversación, con la aquiescencia de Gorgias, que continúa Sócrates con un largo discurso a la manera sofística, en el que expone la doctrina genuina socrático-platónica sobre el alma y las improntas que dejan en ella dos formas antitéticas de educarla, la de la retórica aduladora sofística y la de la Academia platónica.

El alma que está dominada por los deseos y las pasiones, cuyo paradigma sería la del tirano, es insensata, inmoderada, injusta e impía y, consecuentemente, está tan enferma como lo está el cuerpo al que se le han dado todos los caprichos. Por el contrario, el alma que ha sido educada en el autodominio es sensata, moderada, justa y piadosa y su condición es saludable, de la misma forma que es saludable el cuerpo que se ha ejercitado en la gimnasia y que, cuando lo ha requerido, ha recibido las prescripciones médicas adecuadas.

Como sucede en muchos diálogos de Platón, y el *Gorgias* no es precisamente una excepción, temas que parecían suficientemente tratados, como si de Guadianas se tratase, vuelven a reaparecer. Aludimos aquí al argumento de que la forma mejor de no sufrir injusticia en la ciudad es ser un tirano o amigo del tirano. En este sentido leemos lo siguiente:

> Sócrates.- ¿Cuál es, pues, el arte que prepara para no sufrir injusticia o sufrirla en grado mínimo? Considera si te parece el mismo que me parece a mí. Yo creo que es el siguiente: o es preciso gobernar uno mismo en la ciudad o tener el poder absoluto o ser amigo del gobierno existente.
>
> Calicles.- ¿Ves, Sócrates, cómo estoy dispuesto a alabarte si dices algo razonable? Me parce muy bien lo que has dicho. (519 a-b).

Ahora bien, puesto que el tirano no congenia ni con el que es mejor ni con el que es peor que él, al joven que no desee sufrir injusticia sólo le queda hacerse a su imagen y semejanza, como leemos a continuación:

> Sócrates.- Así pues, si en esa ciudad algún joven meditara. "¿De qué modo alcanzaría yo gran poder y quedaría a cubierto de toda injusticia?", tendría, según parece, este camino: acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él. ¿No es así?
>
> Calicles.- Sí.

Sócrates vuelve a la carga con el conocido argumento de la analogía del arte política con las *téchnai*, los conocimientos prácticos. Del mismo modo que cualquier artesano debe demostrar su conocimiento de la materia que practica, así también el político debería conocer el objetivo de su arte, hacer mejores a los ciudadanos. Y en este sentido leemos:

> Sócrates.- Pues ahora, excelente amigo, puesto que tú has empezado hace poco a ocuparte de los negocios públicos, y puesto que me invitas a mí a ello y me censuras porque no lo hago, ¿no nos examinaremos recíprocamente preguntando; ¿Ca-

licles ha hecho ya mejor a algún ciudadano? ¿Hay alguno que, habiendo sido antes malvado, injusto, desenfrenado o insensato, por intervención de Calicles se haya hecho bueno y honrado, sea forastero o ciudadano, esclavo o libre? Dime, si te pregunta esto, Calicles, ¿qué responderías? ¿A quién dices que has mejorado con tu compañía? ¿Por qué no te decides a contestar, si en realidad tienes alguna obra de cuando aún eras particular, antes de dedicarte a la política?

Calicles.- Eres pendenciero, Sócrates.

Sócrates.- Pues no te pregunto por afán de disputar, sino porque deseo saber de verdad de qué modo crees que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros. ¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de la ciudad y no, sobre todo, de que los ciudadanos seamos lo mejor posible? Responde. Sí, lo hemos convenido; contesto en tu nombre. Pues bien, si esto es lo que un hombre bueno debe procurar a su ciudad, recordando lo dicho dime si te sigue pareciendo que han sido buenos ciudadanos aquellos que citabas hace poco. Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles. (515a-d).

Ante la vacilación de Calicles sobre la valoración de la actividad política de Pericles, Sócrates insiste:

Sócrates.- Dime además si la opinión general es que los atenienses se han mejorado por obra de Pericles o, por el contrario, que han sido corrompidos por él. Pues yo oigo decir que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avaros, por haber establecido por primera vez estipendio para los servicios públicos.

Calicles.- Eso es lo que se oye decir a los de las orejas desgarradas[10].

Sócrates.- Pero lo que conozco no por haberlo oído, sino que lo sé con certeza, lo mismo que tú, es que al principio Pericles gozó de gran reputación y que los atenienses, cuando aún eran malos, no votaron contra él ninguna sentencia infamante, pero después que por obra suya se hicieron buenos y honrados, ya al final de su vida, le condenaron por peculado y faltó poco para que le castigaran con la muerte, evidentemente porque en opinión de ellos era un mal ciudadano. (515 e-516 a).

Platón, en última parte del diálogo, arrecia en sus críticas contra los vicios de la democracia ateniense, cuales el estipendio de los cargos públicos y la práctica irresponsable del arma demagógica del ostracismo. Y, así, leemos refiriéndose de nuevo a Pericles y a continuación a Cimón.

Sócrates.- ¿No eran hombres los que tenía bajo su cuidado Pericles?

Calicles.- Sí.

Sócrates.- ¿Y qué? ¿No era preciso, según antes hemos convenido, que, por su intervención, éstos se hicieran más justos de lo que antes eran, si es verdad que él, que los gobernaba, era un buen político?

Calicles.- Ciertamente.

Sócrates.- Y bien, los justos son de ánimo pacífico, según dijo Homero. ¿Qué dices tú? ¿No piensas lo mismo?

Calicles.- Sí.

Sócrates.- Pero, sin embargo, Pericles los hizo más irritables de lo que eran cuando los tomó por su cuenta, y esto contra él mismo, contra quien menos

[10] Alusión a los jóvenes oligarcas que imitaban las costumbres de los espartanos y se rasgaban las orejas que adquirían el aspecto de una coliflor.

hubiera deseado.

Calicles.- ¿Quieres que te diga que estoy de acuerdo?

Sócrates.- Sí, si crees que digo la verdad.

Calicles.- Pues de acuerdo.

Sócrates.- Por consiguiente, Pericles no era un buen político, según este razonamiento.

Calicles.- No, en tu opinión.

Sócrates.- Por Zeus, tampoco en la tuya, ateniéndonos a lo que has admitido. Ahora háblame de Cimón; aquellos que tenía a su cargo ¿no le condenaron al ostracismo, a fin de no oír su voz durante diez años? ¿No hicieron lo mismo con Temístocles y le castigaron además con el destierro? ¿No decidieron arrojar al báratro[11] a Milcíades, el vencedor de Maratón, y no hubiera sido arrojado a él de no haberse opuesto el *prítane*[12]. Sin embargo, si hubieran sido buenos políticos, como tú dices, jamás les hubiera ocurrido esto. Pues de cierto no sucede que los buenos aurigas se mantengan al principio en los caballos, y que cuando los han domesticado y ellos mismos se han hecho mejores conductores, entonces se caigan. Esto no sucede ni en la conducción de carros ni en ningún otro ejercicio; ¿piensas tú que sí? (516 b-517 a).

Platón sigue hasta el final del diálogo en esa misma línea de crítica del sistema político imperante en Atenas, como si quisiera indicarnos con claridad que, a pesar de todos los argumentos dialécticos que ha exhibido durante todo su escrito, su finalidad principal era precisamente esa. Por esa razón, insiste una vez más en la crítica consabida del gobierno democrático de Atenas, a saber, haberse limitado a agradar y adular a los ciudadanos, como si de sus amos se tratara, y no haber logrado hacerlos mejores. En este sentido, Sócrates nos dice:

Sócrates.- Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante; elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas; pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está como hinchada y corrompida. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras bagatelas; pero cuando, como se ha dicho, venga el ataque de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males. Tal vez la emprenderán contigo, si no te precaves, y con mi amigo Alcibíades, cuando pierdan, además de lo que han adquirido, lo que ya poseían antes, aunque vosotros no sois los autores de estos daños, sino quizá sólo cómplices. (518 e-519 b).

Vamos a terminar esta larga serie de citas con un texto que, además de insistir una vez más en la antítesis adular a los atenienses o hacerlos mejores, Sócrates presagia que él puede morir por su actitud de crítica continua de un sistema que rechaza sin paliativos. El pasaje reza así:

Sócrates.- En consecuencia, ¿a qué clase de servicio de la ciudad me invitas? Explícamelo con claridad: ¿al de luchar abiertamente con los atenienses para que sean mejores, como hace un médico, o a servirlos y adularlos? Dime la verdad, Calicles; justo es, en efecto, que termines la conversación exponiendo tus pensamientos con la misma franqueza con que empezaste a hablarme; dímelo con exactitud y valentía.

[11] El báratro era un barranco profundo fuera de las murallas, al que se arrojaban los cadáveres de los condenados a la pena de muerte.
[12] El presidente de la *boulé*, el consejo.

Calicles.- Pues bien, te digo que se trata de servirlos.

Sócrates.- Luego me invitas, amigo, a ser un adulador.

Calicles.- Un misio[13], si prefieres la expresión, Sócrates, porque si no obras así...

Sócrates.- No repitas lo que ya me has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno; ni tampoco vuelvas a decir que me privará de mis bienes, para que yo no diga que, cuando me los haya arrebatado, no sabrá qué hacer con ellos, y que así como me los quita injustamente, así también, una vez en posesión de ellos, los usará injustamente, es decir, ignominiosamente y, por tanto, miserablemente. (521 a-c).

El diálogo concluirá con la famosa fábula escatológica sobre el final que les espera a las almas después de la muerte, claro antecedente del mito de Er el panfilio con el que termina la *Politeía*, pero inmediatamente antes hay una serie de pasajes bellísimos, de los que destacamos uno, que citaremos completo, en el que Sócrates se autoproclama como el único y verdadero conocedor del arte política y anticipa los riesgos que correría si tuviese que defenderse ante un tribunal por su comportamiento valiente e intransigente. El texto dice lo siguiente:

Sócrates.- Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo: seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero... En efecto, no podrá citar los placeres que ellos consideran beneficios y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan; y si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad: "Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces", ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que quiera traerme el azar. (521 d-522 c).

Una vez concluida la cita de los pasajes de *Gorgias* pertinentes para el propósito que nos ocupa, es decir, poner de relieve la finalidad política del diálogo y una concepción de la justicia y la injusticia que sitúa la justicia y la injusticia individuales en el marco de la justicia y la injusticia políticas, como si de un microcosmos y un macrocosmos se tratara, ha llegado el momento de exponer sintéticamente los temas fundamentales que plantea Platón en el *Gorgias*, que serán desarrollados y ampliados en la *Politeía*[14].

Estos temas que se anticipan en Gorgias y que se amplían después en la *Politeía* son los siguientes:

1º.- La retórica es una práctica adulatoria, que triunfa en las asambleas y en los tribunales, ante los que carecen de cono-

[13] Frase proverbial que para un griego equivalía a hombre despreciable.

[14] Téngase en cuenta que el filólogo Thesleff, seguidor de la corriente exegética de la Escuela de Tubinga, que pone de relieve la filosofía no escrita de Platón, considera que la *República* sería un diálogo que se habría ido escribiendo durante toda la vida de Platón sobre la base de una *proto-República* escrita en su juventud. Cf. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982, págs.. 100-116.

cimientos, sobre todo del conocimiento fundamental que debe tener el político verdadero, que es el experto y el entendido, y que consiste en el discernimiento de la esencia de la justicia. No debemos olvidar que, aunque el diálogo *Gorgias* se inicia con una crítica durísima de la retórica imperante en la época, se termina convirtiendo en una defensa de la justicia verdadera y del político verdadero, que es el que está capacitado para infundirla en los ciudadanos. Conviene que nos preguntemos ahora: ¿no es la justicia el tema nuclear de la *República*, por muchos aditamentos temáticos que la acompañen? Ahora bien, la justicia sólo puede existir si hay un régimen político que la haga realidad haciendo mejores a los ciudadanos. Proclo, el gran comentarista de Platón, que vivió del 412 al 485 después de Cristo, lo vio con claridad meridiana en su comentario a la *Politeía* platónica, cuando afirma: "no decimos, pues, que hay dos objetivos (*sc.* el régimen político y la justicia del alma individual), sino que el objetivo que trata de la justicia política y el objetivo que trata de la mejor constitución en el alma no forman más que uno solo". (*In Remp.* I, 13, 9-11).

2º.- La justicia no puede consistir en la conveniencia de quien detenta el poder, sea el orador o el tirano. La justicia del tirano, por ejemplo, no puede coincidir con la felicidad, como piensa el vulgo, ya que su forma de gobierno despótica, que se rige por su propia conveniencia, arruina el bien más preciado del hombre: la salud de su alma. La justicia, por consiguiente, existe en el individuo cuando su alma disfruta de la salud que la armonía y la concordia le procuran y en la ciudad sucede exactamente lo mismo, puesto que la justicia se da en ella cuando la armonía y la concordia, desterrando sus contrarios, impregnan todo el tejido político. Platón desarrolla por extenso este argumento en el libro IV de su *Politeía* (427 e-445 e) y, así, por poner un ejemplo, nos dice al respecto: "De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella (IV, 435 b)[15]. En una palabra, bien en el microcosmos del alma humana, bien en el macrocosmos de la ciudad, la justicia se basa siempre en la armonía y la concordia y la injusticia en la disarmonía y la discordia. El trasfondo pitagórico es evidente.

3º.- La injusticia tiene su plasmación política más radical en la tesis de que la justicia natural, en el marco de la conocida antítesis *nómos/phýsis*, es la conveniencia del más fuerte, que la mayoría y los débiles intentan contrarrestar mediante la coerción de las leyes. Esta es la tesis del ala radical de la sofística griega, representada en *Gorgias* por Calicles. Platón no admite un inmoralismo de este jaez y le planta cara con todas sus fuerzas en el diálogo que nos ocupa y vuelve a oponerse con todas sus fuerzas a una tesis de esta naturaleza en el libro I de la *Politeía*, en donde el sofista Trasímaco defiende que la justicia es la conveniencia del más fuerte.

4º.- La injusticia del tirano, que condiciona su modo despótico de gobernar, tiene su origen en una educación defectuosa de su alma, dominada por los deseos y los placeres inmoderados y desenfrenados. Platón, en su *Politeía*, va a prestar una atención especial a la educación

[15] Seguimos la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

del político verdadero, encarnado en la figura del filósofo gobernante, el cual, frente a los políticos que ejercen el poder sin haber recibido una instrucción adecuada, ha dedicado gran parte de su vida a recibir una formación que le permita gobernar con justicia y moderación a los ciudadanos. Esta cuestión capital es tratada de un modo exhaustivo desde VI 502 a hasta VII, 541 b.

5º.- Crítica de los grandes políticos atenienses Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles, porque han fracasado en la labor que debe llevar a cabo un político verdadero y con conocimiento de su alta responsabilidad: hacer mejores a los ciudadanos. Platón desarrolla en la *Politeía* con todo lujo de detalles el origen y la naturaleza de los cuatro sistemas políticos causantes de la injusticia en la ciudad y en el alma de los individuos, a saber, la timocracia (545 c-550 c), la oligarquía (550 c-555 b), la democracia (555b-562) y la tiranía (562 a-576 b).

6º.- El político verdadero debe poseer una *téchne*, basada en el conocimiento de la política verdadera, que sea capaz de mejorar las almas de los ciudadanos, la cual, en lugar de adularlos y hacerse esclavo de ellos, debe hacerlos sensatos, moderados, justos y piadosos. Platón se ocupa de esta cuestión, en la *Politeía*, en la sección dedicada a la educación de los reyes filósofos (502 a-541 b), donde describe profusamente los estudios que deben seguir los guardianes perfectos, es decir, los filósofos, al mismo tiempo que indica el saber supremo al que deben aspirar, el conocimiento del bien, para lo cual es imprescindible seguir una serie de estudios propedéuticos (aritmética, geometría, astronomía, estereometría y armonía musical), antes de acceder al dominio de la dialéctica, que es la que posibilita saber en qué consiste el bien.

7º.- Quien pretenda una revolución pedagógica o, mejor dicho, psicagógica, de esta naturaleza, se expone a la confiscación de sus bienes, al descrédito y a la muerte, como intuye Sócrates que le va a suceder a él, como vimos en el último texto citado: "no repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte" (521 b). De los peligros que acechan al filósofo, que intenta curar de la ignorancia a los demás hombres, es buena prueba el famoso mito de la caverna, que inaugura el libro VII de la *Politeía*, donde leemos:

> "¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarlo, a quien intentara desatarlos y hacerlos subir?" (Pol., VII, 517).

Y un poco después Platón nos dice lo siguiente:

> "No te extrañes de que quienes han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas" (VII, 517 c).

Este texto, de un pesimismo absoluto, nos indica que el filósofo que ha conseguido, mediante la dialéctica, intuir el conocimiento del bien es natural que se halle a sus anchas en ese ámbito sublime y que muestre una reticencia clara a la brega en los asuntos humanos y en la actividad política. Como cualquier mediano conocedor de Platón sabe, el filósofo ateniense tenía experiencias sobradas para evidenciar un pesimismo tan radical, como lo demuestra, por poner un ejem-

plo, la famosa Carta VII, sin cuya lectura es imposible conocer el desengaño de Platón.

Ha llegado ya el momento de concluir este artículo con unas consideraciones recapituladoras.

Convendría decir, en primer lugar, que, mientras que *Gorgias* es una denuncia de los males que aquejan a la democracia ateniense, la *Politeía*, más que una utopía, como se la suele considerar, es un *parádeigma* que debe seguir todo estado que desee el buen gobierno de los ciudadanos[16].

Me gustaría poner de manifiesto, en segundo lugar, que alguien podría pensar quizá que el retrato tan negativo que nos traza Platón de la democracia ateniense se debería, fundamentalmente, a su ideología, nunca ocultada, claramente aristocrática que no podía aceptar el gobierno de una democracia popular. Platón no era un demócrata, pero su probidad intelectual no le permitía atacar al régimen democrático de forma panfletaria, como lo hicieron otros aristócratas de la época. Platón rechazaba la democracia ateniense porque veía en ella los elementos perversos que se han ido poniendo de relieve. Esos rasgos negativos existieron, los vieron y denunciaron muchos atenienses de la época, sobre todo por medio de la comedia, y la crítica histórico-filológica de los últimos tiempos ha insistido en ellos hasta la saciedad. Buena prueba de ello es el muy reciente e interesantísimo libro de Luciano Canfora sobre Atenas[17].

El eminente filólogo italiano, nada sospechoso por cierto de conservadurismo ideológico, nos ofrece un sugestivo enfoque desmitificador de la democracia ateniense en un libro denso, difícil de degustar por quien no es especialista y en el que nos traza un cuadro completo y exhaustivo de las pugnas ideológicas entre los demócratas de conveniencia, entre los que destacaría Pericles, y los oligarcas atenienses, de una coherencia ideológica muy endeble en muchos casos, por decirlo con suavidad. En dicho estudio, muy al principio del mismo, en concreto en la página 19, en el marco de su comentario desmitificador del famoso epitafio de Pericles, recogido por Tucídides en el libro segundo de la *Historia de la guerra del Peloponeso,* leemos lo siguiente, que Platón habría suscrito en su integridad:

> "(Refiriéndose a la imagen apologética y grandiosa del cuadro que diseña Pericles de la democracia ateniense). Pero la paradoja reside en que esa grandeza que traza el Pericles tucidídeo –y que regía ya entonces– era esencialmente obra de las clases altas y dominantes a las que el "pueblo de Atenas", en cuanto le resultaba posible, derrocaba y perseguía. El "verdadero" Pericles lo sabía muy bien y lo había vivido y padecido en primera persona. La grandeza de esa clase consistía en el hecho de haber *aceptado el desafío de la democracia,* es decir, la convivencia conflictiva con el control excesivamente atento y con frecuencia oscurantista por parte del "poder popular"; es decir, de haberlo aceptado a pesar de detestarlo, como queda claro en las palabras de Alcibíades, exiliado en Esparta desde

[16] Cf. la Introducción de G. Leroux a su magnífica traducción anotada de la *República* platónica en la editorial Garnier-Flammarion, París 2002, en concreto la página 48.

[17] Cf. Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, Barcelona, Anagrama, 2014, traducción de Edgardo Dobry del original italiano intitulado *Il mondo di Atene* , Roma-Bari, Laterza, 2011.

hacía breve tiempo, cuando define la democracia como "una locura reconocida universalmente como tal" (Tucid. VI, 89, 6).

La fuga de Anaxágoras, perseguido por la acusación de ateísmo, o el llanto en público, humillación extrema, de Pericles frente a un jurado de millares de atenienses (en el encomiable esfuerzo por salvar a Aspasia) no bastaron para desplazar esa extraordinaria élite dispuesta a *aceptar la democracia para poder así gobernarla*. Una élite descreída que eligió ponerse a la cabeza de una masa popular "mojigata" pero dispuesta a tener peso político a través del mecanismo delicado e imprevisible de la "asamblea".

En resumen, Pericles y los demás políticos, de estirpe y mentalidad aristocrática en su mayoría, no habían tenido reparo alguno en someterse al dominio de una masa a la que había que adular y suplicar. Ese *demos*, además, era caprichoso y de ideología conservadora y, del mismo modo que perseguía y expulsaba a los políticos, acosaba a los intelectuales como Anaxágoras, amigo personal de Pericles, y a quienes criticaban y se oponían a su veleidosa falta de criterio y de moralidad no dudaba en condenarlos a muerte, como lo documenta el archiconocido proceso y la condena de Sócrates. La vida de Platón transcurrió en un ambiente político y social de esa naturaleza. Su forma de ser y su talante no le inclinaban a la pugna política, dominada en líneas generales por la delación, la traición y el asesinato político y por ello se replegó en una actividad intelectual que ha legado a la civilización occidental la escuela filosófica quizá más importante de la historia de la humanidad, así como, si bien no sabemos por qué, unas obras filosófico-literarias, los diálogos, que siguen cautivando todavía hoy a quienes tiene la dicha de leerlos. De ellos, *Gorgias*, escrito con un entusiasmo que diríase juvenil, denunció los desvaríos y los estragos de una democracia que acabó llevando a Atenas a la ruina y que nos ha dejado el estigma de su modo despótico de gobernar. En la *Politeía,* su obra maestra sin duda, aplacada ya la indignación que destila *Gorgias* por todos sus poros, nos ha legado las bases de un estado ideal y paradigmático, en el que es imprescindible que unos gobernantes sabios y sacrificados, los filósofos, se dediquen al gobierno de la *pólis*, no sólo porque son ejemplares, sino porque su instrucción hará mejores a los ciudadanos.

ISSN: 2386-2491

# ARQUETIPOS UNIVERSALES FORJADOS EN LENGUA ESPAÑOLA

María José Castañeda Ordóñez
Profesora de Lingüística de la Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

El siguiente trabajo se centra en cuatro arquetipos humanos forjados en español y vinculados a la Edad de Oro de nuestras letras. Aborda algunas de sus facetas más significativas y distingue entre tipos históricos, literarios y míticos.

ABSTRACT:

The following work focuses on four human archetypes that were forged in Spanish and linked to the Golden Age of this language. Addresses some of the most significant facets and it distinguishes between historical, literary and mythical types.

PALABRAS CLAVE: *El Quijote, El Lazarillo, San Juan de la Cruz y El Tenorio.*
KEYWORDS: *Don Quixote, Lazarillo, John of the Cross, Don Juan.*

## 1.- INTRODUCCIÓN

Los arquetipos seleccionados son muy representativos, aunque en absoluto agotan la nómina de los nacidos en español: no figuran algunos tan señalados como la alcahueta Celestina o la gitana Carmen, por ejemplo. Se trata de cuatro nombres fuertemente ligados a nuestra historia que nos trasladan a cosmovisiones y formas de funcionamiento reconocibles universalmente. En cuanto al enfoque adoptado, es preciso subrayar que abordo mi reflexión desde la energía y la belleza de las palabras con que estos tipos fueron creados, desde la vitalidad y la pujanza de lengua que les dio vida.

Entrar en los dominios del lenguaje supone cavilar sobre obviedades tan cotidianas como que los humanos hablamos. Este hecho es algo tan evidente que con frecuencia no reparamos en su enorme trascendencia, como tampoco en sus incuestionables limitaciones. Démonos cuenta de que el lenguaje es una malla que extendemos los hombres sobre la realidad y vemos la vida o la contamos a través de sus polígonos. Y démonos cuenta de que, en consecuencia, "*Ningún lenguaje traduce la esencia de las cosas*"[1], es su apariencia verbal lo que nos llega, la verdad objetiva es otra cosa. Démonos cuenta también de que la historia supone un nuevo filtro, en este caso sobre los acontecimientos pretéritos. En la malla de la historia atrapamos, no lo que verdaderamente haya sucedido, sino lo que en un

[1] Platón en *Cratilo o Del lenguaje*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Clásicos de la cultura, Madrid, Trotta, 2002.

momento concreto del pasado se consideró trascendente.

Entonces, volviendo a nuestro tema, como sujetos prendidos en la doble red de la historia y de la literatura, ¿son reales los tipos con los que nos vamos a encontrar?, Sí que lo son, pero no de carne y hueso como las gentes de nuestro entorno a quienes puedan recordarnos. Son tan reales como las palabras en las que viven y en las que seguirán viviendo... tan reales, por otro lado, como todo lo que sabemos y todo lo que transmitimos.

Por eso continuamente repasamos lo expuesto, rectificamos, puntualizamos... todo lo dicho es revisable. Especialmente los escritos, que son productos artificiales y sofisticados que elaboramos para la conservación de ideas o de hechos eminentes.

*

Todo escritor es un constructor, un artesano que elabora sus obras desde motivaciones y objetivos concretos y con técnicas determinadas; que recoge lo anteriormente escrito sobre su tema y proyecta hacia el futuro una visión renovada del mismo. No hace mucho, escuchaba a Albert Boadella[2] explicar cómo funciona, en su caso y en general, la labor creativa; y decía nuestro autor que el artista, partiendo de un caos apasionado y sensible, construye un todo ordenado espacial y narrativamente con el que trasladar al público su inspiración y su afán. Y si lo consigue, el público disfrutará no del elaborado ordenamiento final, sino de la emoción inicial del artista. Ese es el verdadero éxito. Y añadía: el reto es conseguir lo máximo con lo mínimo. El trabajo de escribir literatura o ensayar un montaje teatral hasta lograr la sensación de naturalidad, de improvisación, de que aquello ha surgido de la nada, como por encanto... cada autor lo lleva acabo de modo característico. Hay quien se inspira en la pura fantasía, y quien, como el mismo Boadella, prefiere la realidad: "... *la realidad es tan fantástica que no necesita de la fantasía*" decía en la misma entrevista. Ponía un ejemplo: *Las Meninas* son mucho más bellas que la familia de Felipe IV.

Pues bien, los arquetipos de los que hablaremos a continuación son derivaciones de aciertos espectaculares en el trabajo de escribir, quintaesencia de obras de arte sublimes que un día compusieron artistas excelentes. Acerquémonos a ellos.

*

La literatura, a lo largo de su historia, ha ido forjando tipos humanos que luego se han establecido como arquetipos universales. En origen fueron personajes originales y extravagantes, héroes creados por la imaginación de un artista o extraídos de la realidad, pero con tan gran acierto que de ellos surge un nombre común, derivado del nombre propio o la particularidad que les corresponde, en el que se condensa la unidad y la diversidad del tipo humano al que dicho nombre se refiere: *Celestina, Carmen, Otelo, Hamlet, Mefistófeles*... Ante estos modelos perfectos y asentados no existe posibilidad de superación, sólo cabe emular la originalidad y el acierto del creador con variaciones o matizaciones nuevas e inesperadas. Ahora intentaremos gozar con la satisfacción de que algunos de ellos sean hijos de la len-

[2] Entrevista de Dieter Brandau en el programa *Es la tarde* de esRadio el 23 de enero de 2014.

gua española: todo el mundo sabe qué es *un quijote*, *un pícaro*, *un donjuán*...

Los dos primeros tipos humanos en los que me detendré son hijos de la *fantástica realidad*. Y también son literatura, presencia poética, construcciones extraordinarias y únicas. Alonso Quijano y Lázaro de Tormes eran sus nombres. Sus respectivas novelas *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* y *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*; los tipos humanos que desde ellas pasaron a la historia de España y del mundo: el *pícaro* y el *quijote*.

Los dos últimos son hijos exclusivos de la literatura. Nos referimos al *donjuán* y al *místico*, prototipos que alejándose de la realidad histórica, enlazan con la realidad psicológica del ser humano. Recogiendo una larga tradición literaria nace el *donjuán*. Y una bellísima lírica construye la figura emblemática del *místico*.

Comparten todos estos personajes el contexto histórico del siglo XVI. Nuestro primer Siglo de Oro. A grandes rasgos, ¿qué caracteriza a la España del Quinientos? Se trata de un período fascinante de nuestra historia. Siglo del despliegue de Europa por América. Siglo del tardío Renacimiento, y de la Reforma. Siglo de conquistadores y de misioneros. Siglo de artistas, de extraordinarios poetas y de inquisidores. Siglo de los Austrias Mayores. Estamos en la España Imperial. Son los años durante los cuales España al escribir su historia llena al mismo tiempo un importante capítulo de la historia universal. Es una historia en la que Castilla juega un papel de protagonista de excepción[3].

## 1.- EL QUIJOTE

El quijote y el pícaro son tipos que se corresponden con individuos reales, gentes de una determinada sociedad, recogidos como personajes literarios en un tiempo concreto de la historia de España e inmortalizados por la palabra. Muy diferente ha sido, sin embargo, su modo de pervivir según veremos.

El sustantivo *quijote* se define en el diccionario de la RAE textualmente por alusión a don Quijote de la Mancha. Y le dan dos significados:

> **quijote**. (Por alus. a don Quijote de la Mancha).
> 1. m. Hombre que, como el héroe cervantino, antepone sus ideales a su provecho o conveniencia y obra de forma desinteresada y comprometida en defensa de causas que considera justas.
> 2. m. Hombre alto, flaco y grave, cuyo aspecto y carácter hacen recordar al héroe cervantino.

Resulta curioso que, en ambas acepciones, podríamos pensar que fuera Alonso Quijano el definido, sobre todo en la segunda donde se lo describe físicamente. Pero también en la primera, porque don Quijote de la Mancha estaba muy loco y en esta entrada del DRAE no se nombra para nada la locura, ¿por qué? Porque, aunque el prototipo entrañe mucho de extravagante y desde luego, nada de convencional, ser un quijote significa sentir y actuar

[3] Publicado en PALACIOS BAÑUELOS, Luis, *Seis escenarios de la historia. San Juan de la Cruz, su contexto histórico*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos, 2007, pp.85-94

de acuerdo con lo mejor del ser humano.

¿Bajo qué idea del mundo se forjó el héroe cervantino? Vive Cervantes (nace en 1547 y muere en 1616) en plena Edad Moderna, pero durante su infancia y su juventud oye (don Quijote lee) historias de héroes y paladines de la edad precedente, algunos tan cercanos como Carlos de Gante, uno de los últimos caballeros de la Europa medieval que acudía a la batalla en su flamante caballo acaudillando a los suyos. De estos caballeros medievales y durante un tiempo muy dilatado, quedó en la sociedad española, el rastro extraviado e inoperante del hidalgo, caballero sin caballo, sin batalla y sin vasallos, con la misma proporción de grandeza de espíritu que de indolencia. Ese es Alonso Quijano, el Bueno, hidalgo cincuentón, pobre y loco vestigio del pasado; ¿y D. Quijote? D. Quijote no es un vestigio del pasado sino su sedimento, que reencarna el mensaje cultural que deja toda una época. El contexto histórico de Cervantes lo forman unos años concretos, el de El Quijote lo constituye toda una época, época que seducía especialmente a su autor[4].

¿Cómo se ideó el personaje? Todo el mundo sabe que la figura del hidalgo fue el modelo social de Cervantes, y que su intención declarada era hacer con su novela parodia del género de caballerías. También se sabe que Alonso Quijano no fue el único personaje literario que, por aquel entonces, pierde la razón por culpa de la lectura. En el Entremés de los Romances, al labrador Bartolo se le extravía el juicio leyendo romances y, como D. Quijote, decide abandonar su vida acompañado de su escudero Bandurrio, y marchar en busca de filantrópicas aventuras.

Ya tenemos, pues, los dos factores iniciales de Cervantes para abordar su trabajo: una historia y un objetivo. Las desventuras de un pobre hombre para mofa de un género novelesco. Pero la literatura se rebeló en manos del artista alumbrando lo que quizá superaba infinitamente sus aspiraciones de autor. Y el pobre hombre se le trocó en hombre bueno; el hidalgo, en caballero, y la locura, en cordura e hidalguía: el ridículo pardillo se cambió en el prototipo universal de nobleza humana. La novela cambió de título y pasó de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* en su primera parte, a *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha* en la segunda. Todo ocurrió finalizando el siglo XVI, cuando Cervantes tenía 58 años; y se culminó diez años más tarde, rompiendo el tópico de que segundas partes nunca fueron buenas, en 1615, un año antes de su muerte.

Aparte de Don Quijote en la novela de Cervantes hay figuras tan hermosas que en ellas nos acercamos a lo mejor de nosotros mismos. Por eso nos gusta tanto *El Quijote*. Sobre todas destaca, sin duda, la figura del protagonista que se trasciende al resto de las creaciones y las acredita: a la amistad de dos seres entrañables que contra toda lógica se entienden, y dialogan..., al incondicional entorno doméstico de vecinos, el cura y el barbero, al cariño del ama y la sobrina, y también a la dulzura infinita

[4] PALACIOS BAÑUELOS, Luis, *Cervantes y los valores del mundo contemporáneo.* URJC, Vicálvaro, 2005.

del amor a Dulcinea... y al acogimiento, en fin, del héroe a todos cuantos personajes van llegando.

¿Qué significa ser un *quijote*? Poco hay que añadir a la definición de la Real Academia de la Lengua y a lo expresado en el párrafo anterior. Destacaré, sin embargo, tres voces sobresalientes que acompañan a todos los quijotes del mundo (que se suman a las tan sabidas cualidades de bondad y nobleza de ánimo) y lo haré a través de algunos pasajes de la novela. Me refiero a *libertad, inteligencia y fragilidad*.

La libertad supone, naturalmente, verse dueño de sus días:

> *—La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.* (Capítulo LVIII de la Segunda Parte)

Pero, más allá de la libertad física, la libertad de un *quijote* se eleva a "*potestad de obrar por reflexión y elección*", definición del DRAE para el libre albedrío.

En el capítulo XXV de la Primera Parte, muestra Cervantes cómo la libertad de su héroe es albedrío y, al mismo tiempo, cómo sabe D. Quijote utilizar su finísima inteligencia y sentido del humor para optar y hacer cuanto, tras previa y sesuda reflexión, se propone; que, en este caso concreto, es la elección de su amada:

> *—¡Ta, ta! —dijo Sancho—. ¿Que la hija de Lorenzo Corchuelo es la señora Dulcinea del Toboso, llamada por otro nombre Aldonza Lorenzo?*
>
> *—Esa es —dijo don Quijote—, y es la que merece ser señora de todo el universo.*

Sancho se ve en la necesidad de aclarar:

> *...Y confieso a vuestra merced una verdad, señor don Quijote: que hasta aquí he estado en una grande ignorancia, que pensaba bien y fielmente que la señora Dulcinea debía de ser alguna princesa de quien vuestra merced estaba enamorado, o alguna persona tal, que mereciese los ricos presentes que vuestra merced le ha enviado,...*

Su amo le da entonces cumplida explicación, ejemplo incluido:

> *—Ya te tengo dicho antes de agora muchas veces, Sancho —dijo don Quijote—, que eres muy grande hablador y que, aunque de ingenio boto, muchas veces despuntas de agudo; mas para que veas cuán necio eres tú y cuán discreto soy yo, quiero que me oyas un breve cuento.*
>
> *Has de saber que una viuda hermosa, moza, libre y rica, y sobre todo desenfadada, se enamoró de un mozo motilón, rollizo y de buen tomo; alcanzóloa saber su mayor, y un día dijo a la buena viuda, por vía de fraternal reprehensión: «Maravillado estoy, señora, y no sin mucha causa, de que una mujer tan principal, tan hermosa y tan rica como vuestra merced se haya enamorado de un hombre tan soez, tan bajo y tan idiota como fulano, habiendo en esta casa tantos maestros, tantos presentados y tantos teólogos, en quien vuestra merced pudiera escoger como entre peras, y decir: Este quiero, aqueste no quiero». Mas ella le respondió con mucho donaire y desenvoltura: «Vuestra merced, señor mío, está muy engañado y piensa muy a lo antiguo, si piensa que yo he escogido mal en fulano por idiota que le parece; pues para lo que yo le quiero, tanta filosofía sabe y más que Aristóteles».*
>
> *Así que, Sancho, por lo que yo quiero a Dulcinea*

*del Toboso, tanto vale como la más alta princesa de la tierra. Sí, que no todos los poetas que alaban damas debajo de un nombre que ellos a su albedrío les ponen, es verdad que las tienen. ¿Piensas tú que las Amarilis, las Filis, las Silvias, las Dianas, las Galateas, las Fílidas y otras tales de que los libros, los romances, las tiendas de los barberos, los teatros de las comedias están llenos, fueron verdaderamente damas de carne y hueso, y de aquellos que las celebran y celebraron? No, por cierto, sino que las más se las fingen por dar subjeto a sus versos y porque los tengan por enamorados y por hombres que tienen valor para serlo. Y, así, bástame a mí pensar y creer que la buena de Aldonza Lorenzo es hermosa y honesta, y en lo del linaje, importa poco, que no han de ir a hacer la información dél para darle algún hábito, y yo me hago cuenta que es la más alta princesa del mundo.[...]Y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada, y píntola en mi imaginación como la deseo, así en la belleza como en la principalidad, y ni la llega Elena, ni la alcanza Lucrecia, ni otra alguna de las famosas mujeres de las edades pretéritas, griega, bárbara o latina. Y diga cada uno lo que quisiere; que si por esto fuere reprehendido de los ignorantes, no seré castigado de los rigurosos.*

Y verdaderamente, ¿no es Dulcinea tan famosa y principal como la erigió D. Quijote?

La fragilidad de un *quijote* se esconde en el peso de la decepción; porque los quijotes, inasequibles al desaliento, son vulnerables al desengaño. Todo supermán tiene su circonita. La desilusión los debilita y puede destruirlos. Y así es como Cervantes da muerte a D. Quijote. Cuando el personaje cervantino cae en la cuenta del desajuste en el que habita y su fantasmagórico mundo se desvanece, le invade una pereza absoluta para reconstruirse en el mundo real... la tarea era en exceso ingente,... con tan gastada edad. Menos aún le seduce fabricar otro mundo igual de fantasmal, como el pastoril que le propone Sancho. A Don Quijote le es imposible vivir en un contexto real, que ahora reconoce pero que no conoce, que le es extraño, que tendría que rehacer en su mente para poder seguir siendo lo que nunca dejó de ser: un caballero. Por eso se muere.

Un fragmento del Capítulo 74 de la Parte II ilustrará lo que vengo diciendo:

*—Dadme albricias, buenos señores, de que ya no soy don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano a quien mis costumbres me dieron el renombre de Bueno. Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje, ya me son odiosas todas las historias profanas del andante caballería, ya conozco mi necedad y el peligro en que me pusieron haberlas leído, ya, por misericordia de Dios, escarmentado en cabeza propia, las abomino.*

Cuando esto le oyeron decir los tres (el cura, el barbero Maese Nicolás y el bachiller Sansón Carrasco) creyeron sin duda que alguna nueva locura le había tomado y Sansón le dijo:

*—¿Ahora, señor don Quijote, que tenemos nueva que está desencantada la señora Dulcinea sale vuesa merced con eso? Y ¿agora que estamos tan a pique de ser pastores para pasar cantando la vida como unos príncipes, quiere vuesa merced hacerse ermitaño? Calle por su vida, vuelva en sí y déjese de cuentos.*

*—Los de hasta aquí -replicó don Quijote-, que han sido verdaderos en mi daño, los ha de volver mi muerte con ayuda del cielo en mi provecho [...]*

*Y volviéndose a Sancho, le dijo:*

*—Perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído de que hubo y hay caballeros andantes en este mundo.*

*—Ay! —respondió Sancho llorando— no se muera vuesa merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire, no sea perezoso, sino levántese desa cama y vámonos al campo vestidos de pastores como tenemos concertado. [...]*

*Señores -dijo don Quijote-, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco y ya soy cuerdo, fui don Quijote de la Mancha y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno. Pueda con vuesas mercedes mi arrepentimiento, y mi verdad volverme a la estimación que de mí se tenía, y prosiga adelante el señor escribano.*

## 2.- EL PÍCARO

Tanto el pícaro como el hidalgo son reflejo de gentes que efectivamente existieron. La profesora Rosa Mª Cabrera[5] lo expone de forma sencilla y muy clara:

> El pícaro fue más que invención literaria, un aporte directo de la realidad… Ha bastado que el escritor mirase en derredor para encontrar individuos de caracteres propios y definidos, que por su fuerza sicológica y social, saltan del mundo real y se colocan en la obra literaria y se plantan en ella por un tiempo o para siempre. Tal es el caso de La Celestina y de los Lazarillos que en obras de España y América han aparecido[6].

Muy lejos del magnánimo quijote, el pícaro es un antihéroe. Los pícaros mueven a la compasión cuando son niños, pero producen escalofríos de adultos. Porque un pícaro es un ser humano degradado y vendido, sin más empeño que la supervivencia. Ni su trágica casta de desheredado ni el renombre de espabilados, y diestros en mañas y artificios que les es propio alivian esa sensación de mezquindad que los caracteriza, la impresión de que les cuadra cabalmente la terrible frase bíblica de "…*al que no tiene nada, hasta lo poco que tiene se le quitará*"[7]. Con todo, al pícaro le acompaña una nota de humor que atenúa en algo su bellaquería; nota que el DRAE no le concede, por cierto. La definición del diccionario académico es contundente:

> **pícaro, ra.** (Etim. disc.).
> 1. adj. Bajo, ruin, doloso, falto de honra y vergüenza. U. t. c. s.
> 2. adj. Astuto, taimado. U. t. c. s.
> 3. adj. Que implica cierta intención impúdica. Una mirada pícara.
> 4. adj. Dañoso y malicioso en su línea.
> 5. m. y f. Persona de baja condición, astuta, ingeniosa y de mal vivir, protagonista de un género literario surgido en España.

Esta nota paliativa el diccionario académico la incluye, sin embargo, en la entrada *picardía*, en su tercera acepción:

> 3. f. Travesura de muchachos, chasco, burla inocente.

Y es que en la lengua familiar *pícaro, tunante* o *bribón*, sobre todo cuando nos referimos a la infancia, se acerca a *sagaz, avispado* o *travieso*; y por eso con frecuencia lo usamos en diminutivo, forma gramatical que, como todos conocemos, más que empequeñecer, dulcifica: *picaruelo* o *briboncete*.

[5] Rosa M. Cabrera es profesora de la New York State University College New Paltz

[6] Centro Virtual Cervantes. IH. Actas III (1968). El pícaro en las literaturas hispánicas. ROSA M. CABRERA

[7] Parábola de los talentos. Mateo 25, 14-30

El pícaro y el quijote son coetáneos y ambos se configuran como personajes literarios en la Edad de Oro de las letras castellanas. No obstante, difieren mucho en cuna y en crecimiento. El quijote debe su idiosincrasia y su nombre a una excepcional novela; mientras que el pícaro, protagonista de un extenso conjunto de historias, resulta un arquetipo híbrido, producto cruzado de la diversidad de todo un género: la picaresca.

El modelo de *quijote* es uno, y, si resulta tan difícil encontrar la definición cabal del término, se debe a la riqueza y la profundidad del personaje cervantino. De pícaros novelescos, por el contrario, contamos con un extenso número. Y cada uno de estos personajes tiene su propio nombre y su propio carácter, vive circunstancias distintas y goza de fama singular.

Tenemos un Lázaro de Tormes (1554) con cuyas "*fortunas y adversidades*" se inaugura el género, el más ingenuo de todos; Guzmán de Alfarache (1599) se llama el pícaro adulto con el que Mateo Alemán consolidó el género; estos dos truhanes con el buscón Pablos (1626), de cuya desventurada historia Quevedo se resistió a reconocerse autor, son los más conocidos. Pero existen muchos más pícaros. Los tenemos nacionales y extranjeros, especialmente hispanoamericanos; contamos con pícaras como Justina (1605)[8], sujetos tal vez reales como Estebanillo González (1646)[9], o legendarios como Pedro de Urdemalas (1620)[10]. En realidad podríamos prolongar la picaresca hasta el Crispín de Benavente o el Lázaro de Camilo José Cela. Además, los precedentes literarios del género alcanzan al Arcipreste de Hita y a la Celestina, porque el origen de estas gentes de mal vivir se remonta a la sociedad anterior al Descubrimiento, aunque el género cristalice después. Y, si bien es cierto que la tragicómica literatura española dio el nombre de *pícaros* a estas gentes, toda Europa abundó en sujetos que sobrevivían a la sombra de acomodados, clérigos, militares, señores o titiriteros.

La literatura picaresca ha servido a la historia social tanto como a la literatura por la autenticidad de sus protagonistas; la forma autobiográfica típica del género contribuye todavía más al verismo de las historias; Cela comienza su novela de 1944 *Nuevas Andanzas y Desventuras de Lazarillo de Tormes* diciendo: "*Me encontré cierto día con un libro que hablaba de un Lázaro de Tormes que seguramente ya habrá muerto y que si vive deberá ser muy viejo*" ; el hispanista brasileño Mario Miguel González[11] se pregunta: *Picaresca ¿Historia o discurso?* ¿Más diferencias entre pícaros y quijotes?: una cuestión gramatical importante. No es fácil encontrar un sinónimo para el sustantivo *quijote,* normalmente acompañado de calificativos inherentes a su calidad: *soñador, idealista, iluso, altruista, desinteresado.* Para *pícaro*, sin embargo, es fácil encontrar un buen número de sinónimos, imperfectos pero habituales. Y así, lo encontramos como *buscón* (*El buscón* de

[8] Francisco López de Úbeda, *Libro de entretenimiento de la pícara Justina (*1605).
[9] Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo, *El subtil cordobés Pedro de Urdemalas* (1620).
[10] Atribuido a Gabriel de la Vega, La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor, compuesto por él mesmo (1646).
[11] Prof. de la Universidad de Sao Paulo. Artículo del CVC (1983)

Quevedo); *guitón* (*El guitón Honofre* de Gregorio González de 1604) *pillo, truhán, arpía, trapazas, garduña*, etc.

Sintetizando: el término *quijote,* por proceder de una fuente literaria única, ha servido menos a la historia que el género picaresco. Por otro lado, la intensidad significativa del término *quijote* es muy superior a la de *pícaro,* que gana, sin embargo, en extensión, o sea, en la amplitud y variación de seres a los que puede referirse.

Estas cuestiones de historicidad y de polisemia han tenido mucho que ver en la distinta forma de perdurar de estas dos voces que nacieron casi al mismo tiempo. Del término *quijote* conocemos su nacimiento y comprobamos su rotunda pervivencia, porque esta alegoría designa hoy el mismo ideal de persona que designaba en el siglo XVII.

*Pícaro*, por el contrario, es una palabra que tuvo un origen incierto[12] y que ha sufrido el desgaste del tiempo. Es evidente lo obsoleto que resulta calificar hoy de *pícaro* a lo más innoble de nuestra sociedad. Lázaro de Tormes y todos los demás pícaros fueron gentes despreciables que pulularon en un tiempo histórico que ya pasó. En nuestro mundo también existen pícaros, pero los llamamos de otra manera, los nombramos con palabras que incluyen matices nuevos, propios de estos tiempos: *granuja, golfo, tunante, sinvergüenza, buscavidas o corrupto,* etc.

Y, con los primigenios *Lázaro* o *Lazarill*o, ¿qué pasó? Pues que ambos nombres perduran también, pero no designan tipos humanos. El convencional y azaroso lenguaje nos da cuenta del primero partiendo del leproso bíblico, y del segundo con arreglo al primer oficio de nuestro Lázaro de Tormes. Estas son las definiciones de ambos términos en el diccionario de la Real Academia:

> **lazarillo**. (Del dim. de Lázaro, protagonista de la novela Lazarillo de Tormes, que siendo adolescente servía de guía a un ciego).
> 1. m. Muchacho que guía y dirige a un ciego.
> 2. m. Persona o animal que guía o acompaña a otra necesitada de ayuda.
>
> **lázaro**. (De Lázaro, el mendigo de la parábola evangélica de San Lucas, XVI).
> 1. adj. ant. lazarino. Era u. t. c. s. U. en Venezuela.
> 2. m. Pobre andrajoso.
> Estar hecho un lázaro, 1. loc. verb. Estar cubierto de llagas.

Por último nos acercamos a los textos de *El Lazarillo*, la novela inicial del género, y de alguna más. En el caso del pícaro no son viables las citas ejemplares, pero sí memorables. Sólo una breve muestra servirá para poner de manifiesto los sentimientos encontrados que estas gentes despiertan.

*El Lazarillo*. Edición de Burgos, 1554. Tratado Primero:

> *[...] En este tiempo vino a posar al mesón un ciego, el cual, pareciéndole que yo sería para adestralle, me pidió a mi madre, y ella me encomendó a él, [...] que le rogaba me tratase bien y mirase por mí, pues era huérfano.*
>
> *Él le respondió que así lo haría, y que me recibía no por mozo sino por hijo. Y así le comencé a ser-*

[12] J. Corominas. 1545. Voz de origen incierto, tal vez jergal. *Breve Diccionario de la Lengua Castellana*. 1967, p. 456.

*vir y adestrar a mi nuevo y viejo amo.*

*[...]Como estuvimos en Salamanca algunos días, pareciéndole a mi amo que no era la ganancia a su contento, determinó irse de allí; y cuando nos hubimos de partir, yo fui a ver a mi madre, y ambos llorando, me dio su bendición y dijo:*

*"Hijo, ya sé que no te veré más. Procura ser bueno, y Dios te guíe. Criado te he y con buen amo te he puesto. Válete por tí."*

*[...] Digo verdad: si con mi sotileza y buenas mañas no me supiera remediar, muchas veces me finara de hambre; mas con todo su saber y aviso le contaminaba de tal suerte que siempre, o las más veces, me cabía lo más y mejor. Para esto le hacía burlas endiabladas, de las cuales contaré algunas, aunque no todas a mi salvo.*

Tratado séptimo y último:

[...] *En este tiempo, viendo mi habilidad y buen vivir, teniendo noticia de mi persona el señor arcipreste de San Salvador, mi señor, y servidor y amigo de Vuestra Merced, porque le pregonaba sus vinos, procuró casarme con una criada suya. Y visto por mí que de tal persona no podía venir sino bien y favor, acordé de hacerlo. Y así, me casé con ella, y hasta agora no estoy arrepentido, porque, allende de ser buena hija y diligente servicial, tengo en mi señor arcipreste todo favor y ayuda. Y siempre en el año le da, en veces, al pie de una carga de trigo; por las Pascuas, su carne; y cuando el par de los bodigos, las calzas viejas que deja. E hízonos alquilar una casilla par de la suya; los domingos y fiestas casi todas las comíamos en su casa. Mas malas lenguas, que nunca faltaron ni faltarán, no nos dejan vivir, diciendo no sé qué y sí sé qué, de que ven a mi mujer irle a hacer la cama y guisalle de comer. [...]*

Pablos, el buscón de Quevedo concluye su historia reconociendo que en ninguna parte dejará de ser quien es.

*[...] Y fueme peor, como v.m. verá en la segunda parte, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar, y no de vida y costumbres.*

Mateo Alemán[13] nos deja voces distintas. En el prólogo de *Guzmán de Alfarache* resume lo que piensa del vulgo que tanto gusta de estas historias y lo que pide al lector discreto; en ambos casos con el descaro y doble sentido que caracteriza al género.

*Al vulgo*

*[...] No es nuevo para mí, aunque lo sea para ti, oh enemigo vulgo, los muchos malos amigos que tienes, lo poco que vales y sabes, cuán mordaz, envidioso y avariento eres; qué presto en disfamar, qué tardo en honrar, qué cierto a los daños, qué incierto en los bienes, qué fácil de moverte, qué difícil en corregirte.*

*Imitas a la moxca importuna, pesada y enfadosa que, no reparando en oloroso, huye de jardines y florestas por seguir los muladares y partes asquerosas.*

*No quiero gozar el privilegio de tus honras ni la franqueza de tus lisonjas, cuando con ello quieras honrarme, que la alabanza del malo es vergonzosa. [...]*

*Al discreto lector*

*[...] Y tú, deseoso de aprovechar, a quien verdaderamente consideré cuando esta obra escribía, no entiendas que haberlo hecho fue acaso movido de interés ni para ostentación de ingenio, que nunca lo pretendí ni me hallé con caudal suficiente. Pues doyte mi palabra que solo el bien común puse la proa, si de tal bien fuese digno que a ello sirviese.*

*[...] Lo que hallares no grave ni compuesto, eso es el ser de un pícaro el sujeto deste libro. Las tales cosas, aunque serán muy pocas, picardea con ellas: que en las mesas espléndidas manjares ha de haber de todos gustos, vinos blandos y suaves, que alegrando ayuden a la digestión, y músicas que entretengan.*

*

[13] "*Vida y hechos del pícaro Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana*", Amberes, 1681

Acabamos de ver dos tipos oriundos y castizos de nuestra España, trasunto de los pícaros e hidalgos que vivieron y poblaron la España del Quinientos. Abordamos ahora dos modelos de gente en los que el proceso de estandarización sucedió justamente a la inversa que en los anteriores; porque estos tipos a los que nos referimos ahora los engendra directamente la poesía de su tiempo y desde la obra literaria son catapultados a la historia. Hablamos del místico y del burlador. Ambas figuras son modelos de conducta humana que se dan y se han dado siempre, si bien es cierto que ha habido tiempos o ambientes especialmente propicios a su aparición.

## 3.- EL MÍSTICO

La *mística* se define en el DRAE como *"Experiencia de lo divino y expresión literaria de esta experiencia*[14]*". Místico* es el que ha sido objeto de dicha experiencia; también, el que además la escribe.

Registra asimismo el DRAE *misticismo*[15]*,* término en el que el diccionario académico explica con mayor detalle la *"experiencia de lo divino"*. Esta entrada nos habla de *"Estado extraordinario de perfección religiosa*", de "*Unión inefable del alma con Dios por el amor*", de *"Comunicación inmediata y directa entre el hombre y la divinidad, en la visión intuitiva o en el éxtasis*"*,* verdadero sinónimo de la experiencia mística.

Todas las religiones tienen su mística y sus místicos. Pero el símbolo[16] místico por excelencia y antonomasia, de la misma forma que la bandera es símbolo de la patria o la paloma es el símbolo de la paz, es la poesía excelsa de San Juan de Cruz, un monje español que vivió en la segunda mitad del siglo XVI.

El reinado de Felipe II ocupa prácticamente toda la vida de acción de San Juan y Felipe II es el defensor de la religión católica. Tres frentes podrían señalarse en su lucha: los erasmistas en la etapa primera de Carlos V, y los alumbrados y luteranos después. La intolerancia aumenta y con ella renace la Inquisición con una fuerza inusitada. Tal vez la víctima más famosa de este sistema sea Fray Luis de León que en 1571 fue denunciado por herejía al haber traducido el *Cantar de los Cantares*. Pero no deja de ser al menos curioso que a pesar de lo dicho la Iglesia española viva una rica Reforma. Y fruto de la Reforma es la Mística. Entre los místicos, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz son en la Historia de la Teología un capítulo primordial[17].

La experiencia de comunión espiritual con el secreto de la vida, llámese Naturaleza o Dios, es tan antigua como el propio ser humano y no tiene lugar ni tiempo asignado. Tampoco es exclusiva de una doctrina o religión. Esto hace que contemos con místicos paganos y religiosos, y además en todos los tiempos y lugares de esta Tierra. Son muchas las místicas y los místicos que en el mundo ha habido.

Hay que tener en cuenta que hablamos

[14] DRAE. mística. (Del lat. *mística*, t. f. de *-cus*, *místico*2). Ed. 2001

[15] DRAE. misticismo. (De *místico*2 e *-ismo*). Ed. 2001

[16] DRAE. símbolo. (Del lat. simbŏlum, y este del gr. σύμβολον). Ed. 2001

[17] Publicado en Palacios Bañuelos, Luis, *Seis escenarios de la historia. San Juan de la Cruz, su contexto histórico*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos, 2007, pp. 85-94

de una experiencia, no de pensamientos, ni de saberes o conocimientos. El éxtasis es una emoción que envuelve y supera a quien la experimenta y tan real que se transforma en vivencia que nos abduce, nos saca de nosotros mismos y nos traslada más allá de los contornos de nuestro ser corpóreo y material... ¿es esto posible? Así nos lo han contado animistas, budistas, islámicos y cristianos.

Se supone que el retiro y la contemplación facilitan el encuentro amoroso. Pues bien, en nuestro país, a pesar de que contamos con el místico cristiano más representativo de la historia, la realidad nos demuestra que el temperamento español no es especialmente contemplativo. Ascetas o extáticos, nuestros místicos fueron personas de acción que, muy lejos de aislarse, gastaron su vida intentando mejorar el mundo que les había tocado habitar. Todos fueron religiosos, carmelitas los más señeros. Defendieron con ímpetu sus ideas, lo que los llevó a tener serios problemas con la temible Inquisición. Su temperamento está más próximo al de un Francisco de Asís que a los de Teresa de Lisieux, Gautama Buda, cartujos o anacoretas.

Esta disociación entre vida en el mundo y vida interior no es la única peculiaridad de nuestra mística. Otra característica de los místicos españoles es su escasez; escasez en número, en tiempo y en espacio. La mística española es breve, puntual y fundamentalmente castellana.

Empezando por el número diremos que la mayor parte de los escritos de este movimiento son más ascéticos que místicos. Místicos categóricos sólo tenemos algunos, muy pocos: parte de la prosa y la poesía teresiana y algunos poemas de San Juan de la Cruz.

Respecto al ámbito en que se produce el fenómeno, es cierto que no todos los componentes del movimiento místico nacieron en Castilla, pero muchos de ellos sí: abulenses son San Juan y Santa Teresa; Fray Luis de León es salmantino y en Salamanca se forman el extremeño San Pedro de Alcántara y el manchego San Juan de Ávila. Como hemos podido observar al nombrarlos, muchos fueron canonizados y a algunos se les considera actualmente Doctores de la Iglesia Católica. Como personas todos ellos ofrecen un importante testimonio de la cosmovisión y la sociedad del siglo XVI. Y en cuanto al tiempo, el misticismo dura poco más de una generación: ocupa el reinado de Felipe II y luego desaparece.

Entonces, dada su escasez de tiempo, de espacio y de obra producida, si surge como un tornado y se desvanece como un delirio, ¿por qué se llama a España el país de los místicos? ¿Cómo se justifica esta afirmación?

Sólo puede atribuirse al hecho incuestionable de que durante el Renacimiento, en nuestro país florece quizá la más profunda y perfecta poesía mística que se haya escrito nunca. Y dentro de esta perfección, la más excelsa sin duda se la debemos al talento y a la emoción de San Juan de la Cruz.

Tan grande resultó la sutileza de la obra de San Juan que engendró el arquetipo. Porque verdaderamente es la poesía la que prevalece como arquetipo del místico, aunque a ella vaya asociada de forma indisoluble la persona y la personalidad

de su creador, que tan lejos estuvo de ser un monje contemplativo.

Cuando Juan de Yepes quiere escribir su experiencia, el lenguaje le brinda su inmenso poder, pero también impone sus limitaciones. Porque existe lo inefable, lo que no encuentra palabras que lo expresen. ¿Entonces?

Entonces, hay que salir en la noche oscura y sentir flores, luces, llamas, colores... San Juan se alza como místico por antonomasia gracias a sus bellísimos y aparentemente sencillos poemas. ¿Cómo lo hace? ¿Qué misteriosa luz le guía para reunir palabras que se transforman en emociones? Desde el caos de su emoción trabaja lentamente paso a paso... se afana por encontrar los términos... las imágenes, los colores, los acentos, los fonemas... el orden, la estructura y saltando la lógica del discurso, da con la sintaxis perfecta en la que el éxtasis se mantiene y llega a quienes repetimos sus palabras. Con lo mínimo consigue lo máximo.

Se cuenta que una monja devota de San Juan le preguntaba al santo carmelita si era Dios quien le daba aquellas palabras tan bellas, a lo que él respondió: "*Hija, unas veces me las daba Dios y otras las buscaba yo*"[18].

Carente de tradición mística literaria, pero con evidentes influencias, San Juan sabe unir contrarios de todo tipo con admirable originalidad: la estética oriental con la bíblica y el clasicismo occidental con la las palabras cultas con las más llanas, la poesía popular con la cortesana... Y lo más importante, sin doctrinas ni moralinas, canta la liberación absoluta de la persona, el libre albedrío de los mejores o de los elegidos por Amor.

Comparemos un famosísimo soneto anónimo, muy hermoso, pero en el que la emoción se encierra en un discurso lógico y trabado con la expresión abierta de los versos de San Juan:

*Soneto a Cristo Crucificado:*

*No me mueve, mi Dios, para quererte,*
*el cielo que me tienes prometido,*
*ni me mueve el infierno tan temido*
*para dejar por eso de ofenderte.*
*Tú me mueves, Señor; muéveme el verte*
*clavado en una cruz y escarnecido;*
*muéveme ver tu cuerpo tan herido;*
*muévenme tus afrentas y tu muerte.*
*Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera,*
*que aunque no hubiera cielo, yo te amara,*
*y aunque no hubiera infierno, te temiera.*
*No me tienes que dar porque te quiera;*
*pues si aunque lo que espero no esperara,*
*lo mismo que te quiero te quisiera.*

El propio San Juan nos previene de la diferencia:

*[...]Y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar*[19].

Escuchemos a San Juan:

*Lira 4:*

*¡Oh bosques y espesuras*
*plantadas por la mano de Amado!*
*¡Oh prado de verduras*

[18] En *La palabra trascendida de San Juan de la Cruz* / Manuel Alvar López. 1986. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. Nota 70*: Citado por fray Crisógono de Jesús, Obras de San Juan, pp. 185-186*.

[19] Prólogo a Cántico, 1583. Punto 2. *Obras completas*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 1992.

*de flores esmaltado;*
*decid si por vosotros ha pasado!*

*Liras 13 y 14:*

*Mi Amado, las montañas,*
*los valles solitarios, nemorosos,*
*las ínsulas extrañas,*
*los ríos sonorosos,*
*el silbo de los aires amorosos,*

*La noche sosegada*
*En par de los levantes de la aurora*
*La música callada*
*La soledad sonora*
*La cena que recrea y enamora*

*Noche oscura (fragmento):*

*¡Oh noche que guiaste!*
*¡Oh noche amable más que la alborada!*
*¡Oh noche que juntaste*
*Amado con amada,*
*amada en el Amado transformada!*

*Llama de amor viva (fragmento):*

*¡Oh llama de amor viva,*
*que tiernamente hieres*
*de mi alma en el más profundo centro!;*
*pues ya no eres esquiva,*
*acaba ya, si quieres;*
*rompe la tela de este dulce encuentro!*

## 4.- DON JUAN

El burlador, figura de la que nos ocupamos en último lugar, es un seductor, un "*Libertino habitual que hace gala de deshonrar a las mujeres, seduciéndolas y engañándola*"[20]. Bautizado *don Juan Tenorio* como personaje literario, muda el nombre propio en común, y se convierte en un *donjuán* sinónimo de *tenorio* o *casanova*.

Un *donjuán* no responde a los tipos humanos cumplidos y completos que veíamos en el *quijote* o el *pícaro*; tampoco se ajusta a la definición de *símbolo*, representante soberano de un conjunto, que aplicábamos al místico San Juan de la Cruz. El burlador es un *mito*. Un mito literario y universal que personifica una faceta concreta del temperamento humano: la condición del libertino y mujeriego que no respeta mandamientos de Dios ni leyes de los hombres. Recordemos que la peculiaridad esencial de un mito es que no existe, es ficción, leyenda, literatura... Pues bien, y en esto sí coincide con los personajes precedentes, el mito del burlador tomó su nombre universal de la lengua español y se popularizó definitivamente con el drama romántico de José Zorrilla publicado en 1844. Zorrilla no fue el creador ni del mito ni del nombre, pero en su *Don Juan Tenorio* supo recoger con enorme acierto y originalidad una tradición centenaria, cuyo punto de referencia primario era el drama de Tirso de Molina *El burlador de Sevilla,* de 1630.

Para *mito*, la RAE nos da en avance de la vigésima tercera edición de su diccionario una definición en la que casi todas sus acepciones convienen a *donjuán*.

**mito**. (Del gr. μῦθος).

1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico.
2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana. "El mito de don Juan".
3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria admiración y estima.
4. m. Persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no

[20] DRAE. *Burlador-a*. Ed. 2001

tiene. "Su fortuna económica es un mito".

Analizando las definiciones académicas, observamos lo siguiente:

La primera acepción sin duda le excede. Sin embargo, la segunda acepción es tan ajustada que el ejemplo elegido por los académicos es precisamente de don Juan.

Las dos últimas también encajan a la perfección con el mito. De la tercera, puede dar cuenta la secular popularidad de la obra de Zorrilla. Porque a la maestría de él se sumó la costumbre de representar la obra en noviembre, el mes de los difuntos, lo que hizo que *El Tenorio* se convirtiera en la obra teatral más popular de España. Un buen número de españoles conoce todavía hoy la obra, la ha visto o la ha leído y, al margen de niveles culturales, es capaz de recitar sus versos más pegadizos. Y la cuarta acepción nos lleva directamente a pensar en lo decaído que se encuentra en nuestros días el mujeriego donjuán.

La caída de don Juan viene de muy lejos ya. Pero, verdaderamente, ¿Se puede matar un mito? Leamos una interesante cita de Ramiro de Maeztu[21]:

> Don Juan no es humano, vienen a decir los enemigos que recientemente le han salido al más universal de los fantasmas literarios. A lo que se ha de contestar con una pregunta: ¿No consistirá precisamente su grandeza en que no es humano, sino en la medida en que lo son los mitos? Lo engendró la fantasía hispánica, pero no la realidad española; surgió de la leyenda, no de la historia; lo produjo la imaginación creadora, no la observación".

Los antecedentes del burlador se hunden en la Edad Media. Y contamos incluso con noticias de donjuanes reales. Un hispanista alemán, Andreas Flurschütz da Cruz[22], en un artículo de 2010, escribe sobre los orígenes del personaje:

> No fue en el año 1630, el año de la publicación de *El Burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, cuando fue inventado el personaje del Don Juan. Se trata de un personaje arquetípico con larga descendencia literaria. Existe incluso un personaje árabe, Imru al-Qays, que se parece mucho a Don Juan: como seductor profesional de mujeres, fue abandonado por su padre por las burlas que había hecho, e igual que el personaje español discutía con el poder divino. En la Península, la historia aparece por primera vez en los romances gallegos y leoneses de la Edad Media bajo el nombre de Don Galán, y en la investigación donjuanesca se habla a menudo de una leyenda local sevillana como fuente principal de El Burlador de Sevilla de Tirso de Molina. [...]
>
> A veces se comenta también la posibilidad de una figura real como modelo del Don Juan tirsiano, por ejemplo el italiano Giacomo Casanova, pero cronológicamente no tiene ningún sentido. Otra figura es el sevillano Miguel Mañara con su juventud disipada y un aparatoso arrepentimiento final, pero también vivió demasiado tarde. El Archivo Don Juan ahora también niega el carácter modelo de Don Juan de Austria (1547-1578), que tuvo muchos segui-

[21] Ramiro de Maeztu, "*Don Juan o el poder*", en *Don Quijote, don Juan y la Celestina, Ensayos de simpatía 1025. Pág.89*. Cita 36 de la edición de Francisco Peña de Don Juan Tenorio. Col. Austral nº 51.

[22] En la introducción de *El personaje del Don Juan y su desenvolvimiento desde Tirso de Molina 1630 a José Zorrilla 1844. Andreas Flurschütz da Cruz* de la Universidad de Bamberg, Alemania. 2010 *Espéculo. Revista de estudios literarios*. UCM

dores hasta fines del siglo XVIII. Se dice que la obra de Tirso fue un guiño dedicado a los caballeros de la época cuya profanación de la honra de las mujeres era mundialmente elogiada, y no a una persona determinada.

La literatura española recoge muchos tenorios como el machadiano Juan de Mañara o Bradomín, el marqués de Valle-Inclán. Y en cuanto a personajes reales, Lope de Vega o el mismo Zorrilla tuvieron mucho de donjuanes.

Pero lo que importa ahora resaltar es el carácter visionario del romántico Zorrilla (Valladolid 1817- Madrid 1893) y su habilidad de escritor.

Lo primero que hace Zorrilla es situar los hechos en el siglo XVI, en Sevilla en 1545, en los últimos años del reinado de Carlos de Gante. Nuestro caballeresco y romántico Siglo de Oro. *Don Juan Tenorio* es una obra de juventud con la que Zorrilla intenta atrapar la quintaesencia de aquel teatro de capa y espada que fue tan brillante como popular. Con gran visión de futuro, intuyó que, igual que entonces, un nuevo drama de amor y muerte sobre don Juan Tenorio seduciría a toda la sociedad, culta y popular, de su tiempo. Y así fue.

Además de su visión, hay que reconocer en Zorrilla el mérito su obra, un escrito innovador e imperecedero, pleno de emoción juvenil, sobre la leyenda de don Juan. Luego vendrán las críticas académicas e históricas. Pero lo cierto es que conectó con su público de entonces y con el de varios siglos más.

El mítico *donjuán* alcanzó reconocimiento universal. La literatura y la música europeas desde un Molière a un Mozart, también lo recogen, y lo modifican, diversificando y matizando sus perfiles psicológicos.

Pero los tiempo han cambiado y ciertamente, hoy *don Juan* está de capa caída *"Mal que nos pese –todas las cosas cumplen su ciclo– don Juan deambulará siempre por un mundo de costumbres y creencias que no son las de nuestro tiempo..."* dice Francisco Nieva[23], y concluye: *"Ya no vive don Juan"*; sin embargo, desde 2002, fecha en que se escribía esto, se han publicado al menos 24 obras basadas en don Juan; nacionales y extrajeras; en prosa y en verso; comedias, novelas, ensayos y películas de directores prestigiosos. Seleccionamos de una extensa lista que proporciona Wikipedia los siguientes:

2004: Peter Handke, *Don Juan por sí mismo*, novela.

2005: José Saramago, *Don Giovanni o el disoluto absuelto*, teatro.

2006: Ricard Carbonell, *Don Giovanni* sobre *Don Juan* de E.T.A. Hoffmann, película.

2008: Jesús Campos García, *La burladora de Sevilla y el Tenorio del siglo XXI*, teatro.

2012: Oliverio Fernández, *Don Juan Copetes Tenorio*, (Club Activo 20-30 de ciudad Juárez) Teatro.

2013: Martha Eguilior, libreto de la ópera *Las lloronas de Don Juan*, música de Enric Ferrer...

La última producción donjuanesca, de este mismo 2014, seguramente sea *Ensayando a D. Juan*, de Albert Boadella. Una

[23] ZORRILLA, José, *Don Juan Tenorio*, Espasa Calpe. Prólogo a la trigésima ed. 2002 de Colección Austral, pp.13-14.

obra de teatro que se estrenaba en Madrid, en los Teatros del Canal el pasado mes de febrero, basado en el *Don Juan Tenorio* de Zorrilla, con Arturo Fernández como protagonista. Las críticas del momento presentan la obra en los siguientes términos[24]:

> En el último espectáculo de Albert Boadella una joven y moderna directora se propone montar un *Don Juan Tenorio* concebido desde una óptica contemporánea. Su empeño es demostrar la caducidad del personaje, pues según sus razones el mito es hoy totalmente ficticio, anacrónico y machista. Ella considera los versos y las situaciones como simples residuos de un mundo desaparecido. La teoría podría funcionar razonablemente bien, pero en el casting toma una arriesgada decisión: contrata al actor Arturo Fernández para el personaje del comendador Don Gonzalo. A partir de ello, la intrépida directora se enfrentará a una ardua tarea con el fin de mantener su tesis.

Lo cierto es que el actor, magnífico recitador, lo único que hace es decir magistralmente los versos de Zorrilla. Y así, desde su papel de comendador va recorriendo la romántica obra de Zorrilla hasta que alcanza y suplanta al mismísimo don Juan. Los tramoyistas, que se saben de memoria el texto, le acompañan en sus incursiones recitando con él. Finalmente la belleza de los versos de Zorrilla conquista a todos, público incluido, al que a veces se oye declamar al tiempo que los actores. El director[25] responde a la pregunta de *¿Con cuál don Juan se queda?*: *Con el de Zorrilla por sus preciosos versos*... Y añade que hay una forma de ver la vida y de relacionarse basada en la amabilidad, la naturalidad, la galantería y la dignidad de la mujer.

Escuchemos a Don Juan:

Primera Parte, acto primero: don Juan se muestra tal cual es.

*A quien quise provoqué*
*con quien quiso me batí*
*y nunca consideré*
*que pudo matarme a mí*
*aquel a quien yo maté*

Acto segundo: el amor inquieta a don Juan:

*Tan incentiva pintura*
*los sentidos me enajena,*
*y el alma ardiente me llena*
*de su insensata pasión*

*Empezó por una apuesta*
*siguió por un devaneo,*
*engendró luego un deseo*
*y hoy me quema el corazón*

Actos tercero y cuarto: don Juan enamorado:

*Oh! Sí, bellísima Inés,*
*espejo y luz de mis ojos;*
*escucharme sin enojos*
*como lo haces, amor es:*
*mira aquí a tus plantas pues*
*todo el altivo rigor*
*de este corazón traidor…*

Pero el romántico hado separa a los amantes:

*Llamé al cielo y no me oyó,*
*y pues sus puertas me cierra,*
*de mis pasos en la tierra*
*responda el cielo, y no yo*

En la segunda parte, rodeado de esculturas mortuorias, don Juan sigue enamorado:

[24] www.teatroscanal.com/espectaculo/ensayando-don-juan-albert-boadella/
[25] Entrevista de Dieter Brandau en el programa *Es la tarde* de esRadio el 23 de enero de 2014.

*Mármol en quien doña Inés*
*en cuerpo sin alma existe*
*deja que el alma de un triste*
*llore un momento a tus pies.*

Y por fin, en el acto tercero de esta segunda parte: Misericordia de Dios y apoteosis del amor, en palabras del propio Zorrilla, de la mano de su amada emprende don Juan la vida eterna:

*Cesad, cantos funerales;*
*callad, mortuorias campanas;*
*ocupad, sombras livianas,*
*vuestras urnas sepulcrales;*
*volved a los pedestales*
*animadas esculturas;*
*y las celestes venturas*
*en que los justos están,*
*empiecen para don Juan*
*en las mismas sepulturas.*

ISSN: 2386-2491

# DEL DERECHO *DE* LA CULTURA AL DERECHO *A* LA CULTURA EN LA INFANCIA[1]

Mar Cabezas
Centro para la Ética y la Investigación de la Pobreza, Universidad de Salzburgo

RESUMEN:

Este artículo trata de examinar los problemas de justicia que se dan respecto de la realización de los derechos del menor. Para ello, se partirá del marco de los derechos humanos como mínimo común, es decir, como la base de las obligaciones mínimas morales hacia los seres humanos, y como reflejo de una teoría de justicia compartida y compartible. Así, en primer lugar, se analizarán los problemas específicos que afectan a la infancia como sujetos de derechos distintos de los adultos. En segundo lugar, se profundizará en los conflictos más recurrentes, a saber, el choque entre el derecho a la autonomía parental y el derecho del menor, por un lado, y la apelación a derechos colectivos y derechos de las culturas frente a los derechos del individuo a tener y/o renunciar a una cultura. Finalmente, se argumentará a favor del papel del Estado como responsable y garante de un nivel mínimo de bienestar de sus menores con el fin de que lleguen a la edad adulta como sujetos que puedan hacer uso pleno de sus derechos de primera generación.

ABSTRACT:

This article examines the problems of justice in relation to the realization of children´s rights. To do this, I will assume the human rights' discourse as a common minimum framework, i.e. as the basis of moral obligations and as a reflection of a shared and sharable theory of justice. Firstly, I will analyze the specific problems affecting children as subjects of rights who differ from adult moral agents. Secondly, I will address the questions related to the most recurrent conflicts, namely, on the one hand, the clash between the right to parental autonomy and the child´s rights, and, on the other hand, the appeal to collective rights and cultures´ rights instead of the person´s rights to have or give up a culture. Finally, I will argue in favor of the role of the State as responsible and warrant of a minimum level of children´s well-being so that they reach adulthood as subjects who can make full use of their first generation rights.

PALABRAS CLAVE: *infancia, derechos humanos, justicia, autonomía parental, paternalismo.*
KEYWORDS: *childhood, human rights, justice, parental autonomy, paternalism.*

## 0.- INTRODUCCIÓN

¿Qué debería significar vivir en una sociedad justa cuando se aplica a la infancia y no sólo a sujetos de derechos adultos? Quizás significaría una sociedad en la que se garantizara la autorrealización y el florecimiento del menor, en la que se asegurara su bienestar proveyéndole de la herramientas necesarias, tanto materiales, educativas como emocionales, para poder desarrollar sus talentos y poder vivir una vida acorde con sus valores y objetivos vitales. Quizás una sociedad justa con la

infancia se caracterice por la realización de la *areté* aristotélica, entendiendo el bienestar de la infancia no sólo a corto plazo, sino en términos de autorrealización. En este sentido apuntan teorías de la justicia como el enfoque de la capacidades (*capabaility approach*) desarrollado por Sen y Nussbaum o sus interpretaciones más recientes aplicadas a la infancia[2]. Sin embargo, defender que la infancia debería tener no sólo derechos a unos bienes y capacidades, sino la capacidad de realizarlos, de llevarlos a cabo, puede tornarse problemático en las sociedades occidentales actuales marcadas por el pluralismo y el recelo por volver a conectar de algún modo el derecho y la moral.[3] Así, este artículo trata de examinar los problemas de justicia que se pueden dar en la familia respecto de la autonomía parental y los derechos del menor.

Desde luego existen declaraciones de derechos específicas para la infancia, al amparo de la Declaración Universal de Derechos Humanos, como son la Declaración de Derechos del Niño de 1959 o convenciones como la del Cairo de 1994, sin olvidar pasos tan importantes como la creación, gracias al trabajo de Kempe a mediados del siglo veinte, del Centro Nacional del Abuso y la Negligencia Infantil, lo que hizo que cambiara la situación legal de la infancia obligando a los pediatras a denunciar este tipo de casos. Incluso antes del 48 se pueden encontrar antecedentes como la declaración de Ginebra de 1924.

No obstante, la aplicación práctica y concreta de los derechos en la infancia es compleja no sólo por las relaciones entre ética y derecho, sino por la propia naturaleza de estos sujetos de derechos, lo que les sitúa a menudo en una posición invisible.

## 1.- PROBLEMAS ESPECÍFICOS DE LA INFANCIA COMO SUJETO DE DERECHOS

Ciertamente, los derechos cumplen un doble papel que conecta la esfera pública y la privada, como contenidos de una teoría de la justicia y como base de las obligaciones públicas. Sin embargo, cuando se aplica a los menores, las teorías de la justicia tradicionales parecen enfrentar ciertos problemas de base, al igual que, respecto de los derechos humanos, más allá de las legislaciones específicas de cada país, surgen varias peculiaridades y retos a nivel teórico que seguramente se transforman en obstáculos a las hora de implementar políticas a favor del bienestar y desarrollo de la infancia.

En cuanto a las teorías de la justica clásicas, baste señalar algunos ejemplos clave para plasmar lo que aquí se quiere destacar. El concepto moderno de justicia, escindida del bien, puede encontrar a sus tres pilares principales en Kant, Rawls y Dworkin. Si bien sus logros y aportaciones son indiscutibles, cuando se trata de aplicar estas teorías a la infancia, y no a

[1] Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación *Child poverty and Social Justice* de la Universidad de Salzburgo financiado por la Austrian Science Fund (FWF): P 26480-G15. Asimismo, debe mucho a los apasionantes debates surgidos en la Universidad de Salamanca con los profesores del programa de doctorado Pasado y Presente de los Derechos Humanos.

[2] GRAF, Gunter y SCHWEIGER, Gottfried, "Poverty and Freedom", *Human affairs,* 24 (2), 2014, pp. 258-68

[3] Muchas teorías feministas han señalado la necesidad de mostrar la interrelación de lo público y lo privado, pero la aplicación de un enfoque feminista a la infancia no es suficiente, pues vuelve a ser ciego a las peculiaridades de este grupo.

un sujeto de derechos adulto y autónomo, simplemente parecen no funcionar, seguramente porque no fueron diseñadas pensando en este grupo heterogéneo de seres. Pensemos en el sujeto abstracto kantiano y la universalización de la máxima que rige una acción, o la necesidad de que la justicia sea ciega. Quizás habría que preguntarse ciega respecto de qué: ¿del propio sujeto de la acción, de los afectados, de las circunstancias? Esta ceguera cuando el conflicto es entre sujetos de derechos adultos y menores puede en muchos casos tornarse injusta. Piénsese también en Rawls y varios aspectos de su teoría: no olvidemos que su teoría, "la justicia como imparcialidad"[4], la posición original, el velo de ignorancia, están diseñados para sujetos autónomos, autointeresados y racionales, esto es, para adultos. Así, sus conclusiones corresponden a una teoría justa para ellos. Dicho de otro modo, los niños ni siquiera cumplirían con los requisitos para entrar en ese juego o pacto. Cabe destacar, por último, el rasgo de la igualdad como fundamento del argumento de Dworkin[5]. La justicia, también en el ámbito de lo público o lo social, se entendería en este caso como la igual distribución de los recursos. No obstante, en el caso de la infancia no basta con la distribución de recursos materiales, sino que es necesaria la garantía de que tendrán acceso a ellos y podrá utilizarlos efectivamente. No se trata sólo de acceso a juguetes, sino de que jueguen, no se trata de tener acceso a alimentos, sino de que coman. Así, lo que aplicado a adultos podría entenderse como un Estado injusto por paternalista, aplicado a la infancia sería necesario, siendo lo contrario un Estado negligente respecto de sus menores.

Respecto de la concreción de la justicia por medio de los derechos humanos, también aflorarían varios problemas relacionados con los menores. En primer lugar, los menores, y en comparación con los adultos, serían sujetos de derechos que no reclaman su propios derechos, dependiendo por tanto de que otros reclamen aquello que se considera que se les debe. Esto les sitúa en una posición especialmente vulnerable y dependiente, también en materia de justicia social. Además, rompe con la lógica tácita de los derechos aplicados a adultos, donde son estos quienes exigen a otros sujetos el reconocimiento de sus derechos. Un ejemplo claro en este sentido es el caso ya famoso de Mary Ellen Wilson[6], la huérfana neoyorkina que en 1874 consiguió ser liberada de los tratos abusivos de sus padres adoptivos gracias a la intervención de una vecina, Etta Wheeler, que, conocedora de la situación, juzgó que era intolerable que un niño fuera tratado de aquella manera. Así, el reconocimiento de un derecho a ser bien tratado, o concretamente, los límites a la *patria potestas*, cristalizaron porque un sujeto de derechos adulto reivindicó un derecho para los menores. Cuando se trata de adultos, parece claro que para reivindicar un derecho primero debes pensar que lo tienes, que te mereces ese reconocimiento, pero en el caso de los menores esto es muy difícil dada la posición asimétrica en la

[4] RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, Madrid, F.C.E., pág. 19.

[5] DWORKIN, Ronald, *La comunidad liberal*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, 1996.

[6] Véase WATKINS, Sallie A., "The Mary Ellen myth: Correcting child welfare history", *Social Work*, 35(6), 1990, pp. 500-503 y SANMARTÍN, José (coord.), *Violencia contra niños*, Barcelona, Ariel, 2008.

que se encuentran y la especial influencia del ambiente. Cuando un menor es obligado a trabajar, está expuesto constantemente a la violencia o es tratado de manera cruel, por ejemplo, puede llegar a pensar que es así como debe vivir. Como resultado de esa indefensión aprendida, puede acabar pensando que, aunque no le guste, no es cambiable o no se merece esa mejora. Recuérdese que un adulto tiene la libertad de abandonar un barrio, un trabajo, una ciudad o una situación cualquiera cuando percibe que esta es dañina. Un menor, sin embargo, no elige el grupo de adultos con el que interactúa ni el barrio donde vive, ni la escuela, por lo que la posibilidad de cambiar de escenario voluntariamente simplemente no existe, lo que le hace más vulnerable a situaciones de riesgo y, por ende, a las injusticias. Al mismo tiempo, los menores, en tanto que sujetos de derechos, no tienen la capacidad de reunirse y formar grupos de presión como de hecho sí hace la sociedad civil adulta, lo que les resta especial visibilidad en la esfera pública.

Asimismo, en el caso de la infancia, se da un desdoblamiento entre deberes, derechos y responsabilidades en varios sentidos. Por un lado, aquellos que en último término serán responsables de asegurar una situación justa para el menor, respetando sus derechos, no son normalmente aquellos que comenten los daños. Así, aquellos que comenten el daño (padres, tutores, vecinos, entorno) no son siempre los responsables de asegurar el cumplimiento de los derechos del menor (instituciones públicas). En segundo lugar, serían un grupo de sujetos de derechos humanos cuyos derechos no conllevan asociados deberes para ellos mismo. Por ello, la tensión y los conflictos habituales entre la esfera pública y la privada, entre el sujeto de derechos y el Estado, se desdobla en el caso de los menores en dos fuerzas, muchas veces enfrentadas respecto del bienestar del menor, a saber, los padres o tutores, por un lado, y las instituciones públicas, por otro.

Una teoría de la justicia para la infancia desde el respeto y el desarrollo de la autonomía del menor, se enfrenta, asimismo, a dos acusaciones con las que la cultura de Derechos Humanos se enfrenta a menudo, a saber, una, la de eurocentrismo o, dicho de otro modo, la de ser un producto hecho a la medida del mundo occidental, individualista y liberal, y, otra, la acusación de pretender imponer una cultura concreta, la de derechos humanos, como universal a otras culturas y, por ende, pretender imponer una idea concreta del bien y de la vida buena. Sumado a esto, existe el problema inherente a los derechos humanos –agudizado respecto de los niños– sobre la responsabilidad, pues, a menos que formen parte de la legislación de cada país, la persona tiene derecho a reivindicar y exigir que se le reconozcan sus derechos a todos los que estén en posición de ayudar pero, paradójicamente, obviando un principio de responsabilidad, nadie específicamente, o todo el mundo[7], tiene la obligación de

[7] Nótese como en la DUDH se afirma "toda persona" (*everyone*), lo que en la práctica se traduce muy a menudo en nadie en concreto y en un vacío de obligaciones: "toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad" (art. 29.1) y "toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto e los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática" (art. 29. 2). Véase http: //un.org/es/documents/udhr/

asegurarse de que se le reconozcan a otro sus derechos, lo cual es aún más obstaculizante en el caso de los menores que ni siquiera pueden reclamar en primera persona sus derechos. Así, el problema de las responsabilidades colectivas y el efecto paralizante del espectador se acrecientan más en el caso de los derechos de los menores.

Uno de los problemas recurrentes a la hora de concretar los derechos de la infancia en prácticas y políticas, además de la consabida acusación de paternalismo, es el choque entre las dos autoridades de las que depende el menor, la familia y Estado en sentido amplio, concretado en instituciones públicas como las escuelas, hospitales, etc. Ya sin contar con la situación específica en los países subdesarrollados o en vías de desarrollo y centrando la atención solamente en los países occidentales democráticos cuya ética pública concuerda en mayor o menor medida con la cultura de derechos humanos, la educación y la sanidad, por su conexión con el concepto de lo que sea una vida buena, son quizás los temas más problemáticos. ¿Cómo justificar una aplicación de unos principios respecto de la salud y el buen desarrollo del menor respetando el derecho de los padres a decidir? ¿Cómo justiciar una educación a favor de la autonomía del menor, a favor de su florecimiento como persona en sociedades pluralistas?, o, dicho de otro modo, y respecto de los tutores e instituciones, "¿cómo vincular a individuos cuyos intereses se particularizan al ritmo que se diferencian las esferas sociales, en un entorno donde el individualismo moral da un valor progresivo a las opciones de vida?"[8]. Esto es, la cuestión es cómo justificar, si es que se puede, un cierto paternalismo o perfeccionismo institucional, cercano a una ética de las virtudes, con el respeto al pluralismo moral y cultural actual para que los derechos de la infancia no queden en papel mojado. Dicho brevemente, cómo encontrar y desde qué criterios, un equilibrio, sin caer ni en un relativismo moral negligente hacia la infancia por parte de las instituciones, ni en un exceso de intromisión estatal en la esfera privada.

Estas cuestiones son ciertamente asuntos clásicos con una larga trayectoria en la filosofía moral y política. Sin embargo, cuando el foco se centra exclusivamente en la infancia y no como una mera nota al pie, surge una cascada de preguntas respecto de este conjunto de seres entre dos aguas, cambiantes y connaturalmente heterogéneos, cuya vulnerabilidad afecta no sólo a su bienestar, sino a la posibilidad de llegar a ser aquello que proyecten. Muchos son los ejemplos conflictivos que podemos encontrar en las sociedades actuales y que una teoría de la justicia debería poder abordar.

A continuación me gustaría presentar algunos casos paradigmáticos en los que el choque entre el derecho del menor y el del adulto, el cuidador, padre o tutor, parecen producirse debido a un choque mayor entre aquellos que deben garantizar el bienestar del menor, a saber, las instituciones públicas y los cuidadores, debido a discrepancias respecto de las fórmulas concretas para garantizar ese bienestar y correcto devenir del menor.

[8] BÉJAR, Helena, *En el corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 145

El primer caso que me gustaría señalar es el relativo a la alimentación y la infancia. Es bien sabido que en los últimos años aquellos niños que sufren sobrepeso y especialmente obesidad pertenecen a las clases sociales más bajas debido a la asequibilidad de la comida industrial, la cual es normalmente más alta en grasas saturadas y azúcares. Dicho de otro modo, el hecho de que un paquete de bollos industriales o una hamburguesa de cualquier cadena de comida rápida sean mucho más baratos que un kilo de manzanas o un kilo de verduras, pescado o carne ha favorecido el aumento de la obesidad infantil en las familias con menos recursos, con los consiguientes riesgos para la salud del menor a largo plazo. Así, el derecho a elegir cómo educar y criar a los hijos choca aquí con el derecho a la salud de los mismos, lo que ha generado tensiones cuando instituciones públicas como las escuelas han tratado de imponer en los comedores escolares dietas equilibradas ricas en verduras. El caso quizás más llamativo sería el de Inglaterra en el que algunos padres llegaron a sentirse cuestionados y envidiados en su tarea como cuidadores cuando algunos artículos de prensa les señalaban como "malas madres que dan comida basura a sus hijos."[9] Al final, la polémica, lejos de centrarse en lo que realmente beneficia a los menores y en los problemas de las familias para conseguir los medios para garantizar los derechos a la salud de sus hijos, acabó con las madres pasando comida basura de "contrabando" por las valla de la escuela como gesto claro de la luchas y tensiones que muchas veces aparecen entre las obligaciones de las instituciones y los derechos de los padres[10]. Partiendo de que ninguno tiene la intención de dañar al menor, quizás una teoría de la justicia no puede dejar pasar por alto que también entra en juego la autoestima de los padres como tales, quienes muchas veces perciben las medidas instituciones como una bofetada, casi como un insulto a su capacidad como cuidadores, lo que no sólo repercute negativamente en los niños que dejan de ser el centro de atención, sino que no facilita la comunicación. Aquí el Estado corre el riesgo de querer ejercer de padre de los padres, criminalizando en lugar de facilitando los medios para mejorar la formación de todos, padres e hijos. Quizás la solución pase por entender que las escuelas y los padres están el mismo bando y que no se trata de una lucha de egos, sino de colaborar e integrar esfuerzos para conseguir lo mejor para los menores, cuestión en la que justicia y vida buena confluyen. No se debe olvidar que, más allá de la anecdótica situación británica, según la OMS, el sobrepeso y la obesidad en menores tiende a seguir en la vida adulta del menor y aumenta el riesgo de padecer enfermedades cardiovasculares y diabetes[11]. Además de los riesgos para la salud física del menor en un futuro y de las limitaciones que implica estar obeso en la correcta realización de las tareas diarias, no se puede pasar por alto el impacto que esta victimización puede suponer al menor, en su autoestima y en sus relaciones sociales. Pensar que un

[9] Véase el artículo de PERRIE, Robin "Sinner ladies sell kids junk food", publicado en *The Sun* el 16.09.2006.

[10] SCHORB, F. 2008: "Keine „Happy meal" für die Unterschicht! Zur symbolische Bekämpfung der Armut", en Henning Schmidt-Semisch y F. Schrob (eds.), *Kreuzzug gegen Fette: Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas,* Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 107-124.

[11] Véase http://www.who.int/dietphysicalactivity/childhood/es

niño queda menos afectado física y emocionalmente que un adulto por padecer sobrepeso u obesidad es simplemente erróneo. La obesidad puede ser una fuente de sufrimiento para el menor. Su imagen puede quedar profundamente dañada, pasando episodios de vergüenza ante los iguales, lo que puede implicar, según la vulnerabilidad del menor, un daño considerable en su autoestima, inseguridad, depresión o problemas de adaptación escolar y aislamiento. Asimismo, esto se une con una fuerte presión social en los menores para tener una determinada imagen y un determinado cuerpo, lo que favorece aún más la estigmatización, no ya por la clase social a la que los menores pertenezcan, sino por no cumplir con unos cánones estéticos específicos. Como ya defendió Alice Miller, "sólo si llegamos a ser sensibles a las maneras finas y sutiles en las que un niño puede sufrir una humillación podemos esperar desarrollar el respeto hacia él que un niño necesita desde el primer día de su vida en adelante"[12].

En consecuencia, habría que ser consciente de que estos hábitos tienen como resultado un daño en la salud y el bienestar del menor, independientemente del derecho de los padres a educar libremente desde el conjunto de creencias y valores que elijan, pues ayudaría a identificar los problemas, responsabilizarnos de ellos como sociedad y, quizás, paliarlos.

Si bien el caso de la alimentación sea quizás uno de los ejemplos más completos en tanto que en él se une educación y salud, no es el único caso de conflicto entre el derecho del menor a la salud o la educación, por ejemplo, y el derecho de los padres a elegir libremente cómo quieren criar a su hijos, unido a la obligación de las instituciones de garantizar los derechos de ambos sujetos y el papel, a veces amortiguador, a veces detonador, de la sociedad.

Otro ejemplo relacionado con el anterior es la proliferación de los concursos de belleza infantiles en donde, no sólo se juega con una imagen hipersexualizada de las menores, sino que se las somete a unas presiones que extralimitan el aspecto lúdico que en principio podrían tener tales eventos –más aún si existe un deseo de las familias por prosperar económicamente a través de estas u otras actividades que pudiera realizar la menor–. Si bien estos certámenes han sido prohibidos recientemente en Francia tras la polémica campaña publicitaria de la revista *Vogue*, siguen estando presentes en muchos países de América. Asimismo, casos como el la madre que inyectó *botox* a su hija de 8 años para que se viera "más guapa"[13], el de madres que someten a niñas de corta edad a depilaciones y demás procesos de estética[14] quizás deberían llevarnos a plantear si se le está infligiendo un daño a la menor, no sólo a corto plazo, sino especialmente a largo plazo respecto de cómo construirá su autoestima y su valor como persona. En definitiva, deberíamos cuestionarnos para qué quiere una madre que su hija aparezca a los ojos de la sociedad como una mujer adulta en miniatura, más allá de los concursos mencionados, y pose, actúe y se vista de tal manera. ¿Qué

[12] MILLER, Alice, *The drama of the gifted child*, United States, Basic Books, 1990, pág. 76.

[13] Véase http://www.lavanguardia.com/gente/20110323/54131443456/una-madre-britanica-inyecta-botox-a-su-hija-de-ocho-anos.html

[14] Véase http://www.elmundo.es/elmundosalud/2009/03/04/pielsana/1236179681.html

hacer entonces, desde un punto de vista institucional y de la justicia, en los casos en los que, quizás sin violar ninguno derecho del menor, sus tutores los sitúan una zona de vulnerabilidad potencialmente peligrosa? Desde luego, en casos como estos la frontera entre lo público y lo privado se desvanece, pero quizás deberíamos cuestionarnos si, a pesar del derecho de los padres a educar según los valores que elijan, esta escala de valores es la más adecuada para el buen desarrollo de un menor. Es decir, la cuestión sería si el Estado tendría derecho a juzgar, según unos parámetros, las escalas de valores con las que sus ciudadanos se rigen en su vida privada cuando tienen responsabilidades respecto de menores.

Otros ejemplos de los conflictos entre el derecho de los tutores a elegir libremente sobre la educación y el cuidado de sus hijos y el derecho del menor a los derechos de segunda generación como medio para desarrollar y sus capacidades y poder ponerlas en práctica (derechos de primera generación una vez sea adulto) se encuentra en asuntos relacionadas con los choques culturales entre la moral privada de un grupo y la moral mínimamente compartida a nivel público e institucional. Algunos de estos casos serían el abandono escolar de las chicas de etnia gitana, las bodas de menores[15] o el rechazo de los tratamientos con sangre en los testigos de Jehová, tanto por parte de los padres como del propio menor que obviamente ha sido enculturalizado en esos valores y creencias[16]. Aquí, como los casos anteriores, se une el problema de la interiorización del menor de los valores de cada uno de estos grupos, pues la enculturación es inevitable. Esto no sólo pone en cuestión la legitimidad del Estado al intervenir, sino que pone sobre la mesa varias cuestiones éticas sobre la frontera entre lo público y lo privado.

También, en relación al posible derecho de las religiones a existir y la autonomía parental, por un lado, y los derechos del menor, por otro, es destacable el reciente debate suscitado por la comunidad judía en Alemania en relación a la circuncisión y el derecho de la religión a seguir realizando esta práctica[17]. Mientras las autoridades reconocen derechos a las personas, y en concreto a los menores, no a los grupos o a las culturas, considerando que esta práctica conlleva un daño a la integridad física del menor, la comunidad judía, por su parte, entiende que prohibir las circuncisiones por razones religiosas es tanto como condenar a sus tradiciones a la desaparición, además de consistir en una violación de los derechos parentales y la libertad religiosa de los mismos.

Un último y reciente ejemplo respecto de los problemas de la autonomía parental que afectaría de lleno al ámbito privado sería el de la propuesta británica de ley contra la crueldad infantil, conocida como la "ley cenicienta"[18]. Más allá de las

[15] Véase http://elpais.com/diario/2011/02/03/sociedad/1296687601_850215.html, http://www.elmundo.es/elmundo/2013/09/04/espana/1378312379.html, respecto del debate sobre la edad para contraer matrimonio y el consentimiento sexual en adolescentes menores de edad.

[16] Véase http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/10/05/actualidad/1349469630_361762.html sobre este debate.

[17] Véase http://es.euronews.com/2012/07/13/un-marco-legal-para-la- circuncisión-se-debate-en-alemania/

[18] Sobre esta polémica, puede consultarse http://www.bbc.com/news/uk-26814427

polémicas entre la sociedad civil, esta propuesta contra un tipo de maltrato, a saber, la negligencia y el maltrato emocional o psíquico, apunta a medidas positivas, activas, sobre cómo debería ser el comportamiento de los padres, yendo así mas allá de señalar cómo no se debería tratar a un menor. No se trata, pues, de penalizar las acciones directas y más graves, como puede ser el maltrato físico, sino de dar un paso más en un sentido normativo. En este sentido, lo polémico de la misma radica en que no sólo castigaría las faltas, sino en que se promueve una manera concreta de tratar a los hijos como la correcta y la obligatoria. Así, de nuevo, la frontera entre lo bueno y lo justo, lo legal y lo correcto queda diluida.

## 2.- CUESTIONES MORALES SOBRE LA APLICACIÓN DE LOS DERECHOS DEL MENOR

A continuación se explorarán, a la luz de estos casos, las cuatro cuestiones principales que atañen al conflicto entre los derechos del menor y el respeto a la autonomía de los padres o tutores y el papel que debería tener el Estado en estos conflictos. Así, se abordará la cuestión de la destrucción de la frontera entre lo público (justicia) y lo privado (moral), el eurocentrismo de los derechos humanos, el paternalismo y el debate sobre el derecho *a* la cultura frente al posible derecho *de* las culturas.

Como los casos anteriores vienen a señalar, la aplicación de los derechos del menor en nuestras sociedades actuales entrañan muchas veces un doble conflicto, a saber, el derecho de un sujeto (el menor) frente a otro (el padre), pero sobre todo se trata de un doble conflicto entre la autoridad desdoblada en dos: las instituciones públicas y los tutores o padres y su autonomía parental.

Ante esta disyuntiva, y con los casos señalados en mente como telón de fondo, algunos defienden que la asunción por parte del Estado de unos valores concretos devendría en una imposición de una cultura concreta, la de derechos humanos, sobre otras culturas, asumiendo el Estado una idea de lo bueno y no respetando, en consecuencia, el pluralismo deseado en las sociedades democráticas ni la libertad en la esfera privada.

Quienes defendieran esta postura, entenderían que no es justificable o admisible que el Estado asuma esta idea de bien supuestamente plasmada en estos derechos humanos, surgiendo en este punto las acusaciones de paternalismo y etnocentrismo. Desde este punto de vista, que en cierto modo estaría reconociendo el carácter moral de los derechos humanos, y no tanto político, no es justificable la asunción de una idea de lo bueno por parte de un Estado moderno. Los argumentos para resolver estos conflictos en los que hay niños implicados se basarían principalmente en una defensa de la separación clara entre el Estado y el individuo, entre lo político y lo personal. Así, al situar una frontera nítida entre estas dos dimensiones, la intromisión de una esfera en la otra se haría intolerable, reconociendo únicamente como legítimo aquellos derechos y leyes reconocidos en el código civil y en la constitución, y no tanto las cartas de derechos internacionales que no sean directamente vinculantes en sentido político. El problema de esta visión tan escindida entre la justicia y la moral es que olvida las conexiones que de hecho existen y de las que ambos se nu-

tren, como se señalará con más detenimiento más adelante.

Quienes están de acuerdo con esta visión argumentan que el Estado debe permanecer neutral en cuanto a concepciones de lo bueno –por muy universales o válidas que éstas nos parezcan– y desde un carácter formal debe defender una igualdad y un cumplimiento de la legalidad sin entrar en un mayor contenido. Asimismo, entenderían que el Estado que asume esta idea de lo bueno resultante de los derechos humanos como propia está cometiendo un agravio contra otras culturas no occidentales y no defensoras de estos derechos, los cuales son en este caso identificados con una cultura más, la occidental, frente a otras, rompiendo así con la idea de pluralismo al asumir una concepción de entre las muchas posibles. Por último, defenderían que, si se admite esto por parte del Estado, se corre el peligro de la extralimitación de este y, por ende, de la invasión de la esfera privada por la esfera pública. Así, argumentarían que se limitaría la autonomía de los sujetos, en este caso los padres y los hijos de padres de otras culturas, con valores distintos a los asumidos tácitamente por el Estado en esta supuesta extralimitación de sus funciones.

Sin embargo, esta postura haría imposible la realización efectiva de los derechos de segunda generación, tales como el derecho a la salud y la educación, no sólo de los hijos, sino de los propios padres, pues, o bien los eliminaría como responsabilidad concreta de un Estado neutral en estos temas, o bien tendría que ofrecer una amplitud tal que se volvería autodestructiva. Esto es, si para defender un derecho a la educación tuviera que garantizarse una pluralidad o neutralidad tal que incluso hiciera posible y protegiera a aquellos que deciden renunciar a ella o que quieren una educación contraria a los derechos humanos, el Estado quedaría paralizado, siendo por tanto poco realista respecto de la cuestión sobre qué es exigible a las instituciones. Las situaría en una posición de todo o nada que inutilizaría su capacidad de acción en la realización de las libertades positivas. Igualmente, el respeto a la autonomía que exigen los sujetos de estas culturas sería a su vez un derecho reconocido no precisamente en sus propias culturas, sino en aquella a la que acusan de ser invasiva y etnocéntrica.

Así, se podría afirmar que la razón de fondo para defender que la aplicación de derechos humanos por medio de medidas institucionales que interviene en la salud y la educación de los menores son una intromisión en la libertad del individuo –tanto del menor como del padre– es que no se asumen como universales, sino como un producto más de una cultura concreta, volviendo en definitiva a la acusación de eurocentrismo e imperialismo occidental soterrado. Así, quienes aceptarían este tipo de argumento defenderían que:

"Los derechos humanos se basan en presupuestos antropológicos de indiscutible cuño occidental: la convicción de la existencia de una naturaleza humana que se puede captar por la razón, la afirmación de una dignidad absoluta e irreducible del individuo, que debe ser defendida contra el Estado y la sociedad, estando ésta necesariamente organizada de forma no jerárquica y respetuosa con la auto-

nomía individual"[19].

En la misma línea se podrían entender los argumentos de quienes defiende que la cultura de derechos humanos no es más que otra cultura frente a la africana, china o musulmana, culturas en las que la anteposición del individuo frente al peso de los círculos sociales, la separación de derechos y deberes y el racionalismo de fondo de los derechos humanos se convertirían en elementos provocadores de cierta intromisión en su cosmovisión y en su modo de comprenderse a sí mismos y a su vida, como señala Javier De Lucas[20].

No obstante, pensar que la asunción de una cultura de derechos humanos por parte de las instituciones públicas es una asunción de una idea de lo bueno y una imposición de una cultura concreta sobre otras, no respetando así el existente pluralismo cultural y moral, es en cierto modo falaz, pues se estaría confundiendo el origen de algo con su valor. En efecto, el problema se inicia desde que algunos no entienden los derechos humanos como un auténtico "patrimonio ético de la humanidad"[21], patrimonio ético y no sólo político o cultural. Dicho de otro modo, en las acusaciones de eurocentrismo subyace una comprensión incompleta de los derechos humanos –en tanto que humanos y universales– y una confusión del pluralismo con una supuesta legitimidad de toda costumbre, tradición o moral particular, más aún si estas pueden afectar o truncar el bienestar y la autorrealización del menor.

En efecto, la asunción por parte del Estado de una política basada en la aplicación de derechos humanos podría generar conflictos si estos se entienden como la plasmación de una cultura concreta, sobre todo si se aplica al mundo de la infancia, pues no se estaría hablando sólo de un choque entre el sujeto y el Estado, sino entre el sujeto, el Estado y los padres o responsables del menor. En el tema de la educación es especialmente relevante, por su apariencia paradójica, el hecho de que una educación para la autonomía del menor estaría defendiendo un conjunto de derechos de primera generación del menor por medio de un derecho de segunda generación.

No obstante, esta acusación sería cuestionable si se centra la atención sólo en los derechos de segunda generación expuestos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948, dado que es la única que cumple la condición de universalidad e individualidad y, por tanto, es la única que puede ser tenida como referente, frente a otros casos como la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948 o la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos de 1981[22], por ejemplo, las cuales, o bien hablan de derechos de los pueblos y no del individuo humano, o bien hacen excesivo hincapié en el origen, americano o africano, y no universal, así como en los deberes, entendidos como correlativos a los dere-

[19] PUREZA, José Manuel, *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?*, Madrid, Trotta, 2002, pág.116.

[20] DE LUCAS, Javier, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pág. 59.

[21] ORAÁ, Jaime y GÓMEZ, Felipe, *La declaración universal de Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2002, pág. 122.

[22] Para profundizar en estas declaraciones se puede consultar TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 133-139; 227-231 y 271-283, respectivamente.

chos, idea que no se desprende de la Declaración Universal del 48 y que es discutible en tanto que no es exigible a todo humano los mismos deberes, como ocurre con la infancia.

Por ello, como se apuntaba anteriormente, quizás aquellos padres o tutores que se sienten atacados en su derecho de educar a sus hijos desde los principios que mejor consideren, junto con los teóricos que tratan con cierto desprecio o cinismo el valor moral y universal de los derechos humanos como plataforma común y universal, no deberían caer en la falacia genetista confundiendo el origen de X con la justificación de X. Esto es, no se puede identificar el o los orígenes del discurso de derechos humanos, con el discurso mismo, primero, porque es una imprecisión analítica, segundo, porque puede llevar a distorsiones del mismo, tales como pensar que son derechos sólo para occidente y de occidente, en tanto que tienen aquí su matriz. Asimismo, su historicidad, el hecho de que se vayan fraguando en la historia, no es razón para su menosprecio, sino motivación para pensar en un horizonte común deseado y en la posibilidad de contribuir a un progreso moral.

Otros llaman la atención ante el peligro de sobrecargar las obligaciones del Estado y de, en cierto modo, considerar que el derecho es la panacea a todos los problemas que surgen en la arena pública cada vez que se da una interacción entre sujetos de derechos. Sin embargo, precisamente esta tendencia a sobrecargar las obligaciones de las teorías de derechos, y a redactar listas interminables de derechos difícilmente realizables en la práctica –desvirtuando el sentido de "privilegio" o "prerrogativa" que tiene un derecho– no viene sino a mostrar un olvido de la moral, un olvido de que si pudiéramos hablar de cuestiones morales en la esfera pública y poner sobre la mesa qué valores queremos compartir y defender en nuestra vida política seguramente no sobrecargaríamos de obligaciones a las instituciones públicas respecto de asuntos borrosos ni se daría la cuestión del paternalismo estatal. Por ejemplo, si en el caso de la alimentación de los menores, fueran capaces de comunicarse –escuela y padres– de una manera respetuosa y cooperativa, podríamos llegar a resolver estos problemas sin convertirlo en un asunto jurídico o sin tener que extender la lista de derechos. Dicho en pocas palabras, quizás sería positivo poder hablar sobre qué entendemos por una vida buena para nuestros menores sin tener que dar lugar para ello a un derecho a la felicidad, por ejemplo, como único medio de introducir y legitimar estas cuestiones en el discurso público. Como señala Ramos Pascua, "si el derecho desempeñara realmente todas las funciones que los estudios le atribuyen no habría cosa más útil en el mundo. (…) Se le ha confiado la realización de la justicia, de la convivencia pacífica, del bien común, de la eficiencia, de la certeza o seguridad en las relaciones sociales, de la libertad, del bienestar y hasta de la felicidad"[23].

Asimismo, la acusación de un excesivo intervencionismo o paternalismo por parte del Estado en los casos anteriormente mencionados quizás sea cuestionable, pues, si bien el fin que persiguen

[23] RAMOS, José Antonio, "Función del derecho y moralidad" en BONETE, Enrique (coord.), *La política desde la ética*, Vol. II, 59-76, Barcelona, Proyecto A, 1998, pág. 59.

dichas intervenciones pueda conseguirse por otras políticas que no hagan sentirse desplazados a los padres, también es cierto que la neutralidad del Estado aplicada a la infancia no es un respeto al pluralismo, sino una negligencia respeto del menor. La acusación de paternalismo sólo tiene sentido si somos paternalistas con un igual, con un sujeto de derechos que además es autónomo y responsable de sus decisiones, pero no ser paternalista con un menor, no es sino ser negligente. En este sentido, el problema no es que haya paternalismo respecto del menor, sino respecto de los padres, y sobre todo, que haya dos autoridades en conflicto por establecer lo que cada una considera mejor para el niño.

Incluso yendo más allá, en relación a la acusación de paternalismo estatal, uno podría de hecho pensar que la asunción por parte de un Estado moderno de una idea de lo bueno sí es justificable, e incluso necesario e inevitable para dar lugar a legislaciones: "El problema de la relación entre ética y política es el problema de la responsabilidad ética de la lucha política"[24]. Varios serían los argumentos. En primer lugar, porque 1) si no se asume un mínimo común sobre una idea de los bienes públicos, el Estado de derecho se queda en una situación de vacío, de abstracción, que impide el desarrollo de la vida de facto de los individuos, de la sociedad de ese Estado, y que, por ende, se vuelve contra la misma idea de Estado de derecho, pues se torna un Estado incapaz de realizar y garantizar eficazmente estos derechos. En segundo lugar, porque 2) si el Estado se queda en un plano de legalidad sin penetrar en lo concreto, se da lugar al imperio del más fuerte, esto es, del grupo dominante en esa sociedad civil que, como ya se ha dicho, es heterogénea, produciéndose así, a pasear de la igualdad de derechos, la desigualdad de hecho, lo que daría lugar, o bien a la imposición de la idea de bien de una comunidad concreta, la más fuerte dentro de ese Estado, o bien, a una situación de aniquilación de unos contra otros, de guetos morales, políticos y culturales, pues no habría modo de garantizar de hecho los derechos básicos del individuo. En este sentido, se puede entender el derecho como un "instrumento al servicio de la moralidad"[25], sin que esto implique necesariamente un paternalismo estatal, sobre todo en lo referente a menores que son sujetos de derechos especialmente vulnerables.

Esto es, si se defiende el derecho a la educación, por ejemplo, pero no existe o no se exige un compromiso con una escuela pública en la que el individuo adquiera las herramientas para poder desarrollarse y autorrealizarse como un futuro adulto autónomo por miedo a que se entienda el hecho de optar por una educación a favor del autoflorecimiento, como una cuestión de moral privada, entonces el primer derecho quedará en una especie de limbo sin una realización concreta. Estaríamos haciendo un esfuerzo en balde si defendiéramos el derecho del menor a la salud pero lo supeditáramos a las preferencias del grupo cultural al que perteneciera y obviáramos el debate sobre una idea mínima compartida sobre qué es bueno para la salud de un menor. Y si llegamos al punto, como quienes respal-

[24] RITTER, Gerard, *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pág. 15.

[25] RAMOS, José Antonio, "Función del derecho y moralidad" en BONETE, Enrique (coord.), *La política desde la ética*, *op.cit.*, pág. 65.

darían la acusación de eurocentrismo y paternalismo, de cuestionar la validez de estos derechos a la salud o la educación por ser la plasmación de una moral particular e incluir una noción de vida buena concreta pero no admisible por todos, entonces estaríamos condenando al Estado a una inactividad o perplejidad permanente.

Por otro lado, muchos padres de los señalados en estos ejemplos lamentan una actitud paternalista del Estado, no ya hacia sus hijos, sino hacia ellos mismos y su derecho a educar. Si bien es cierto que la asunción del Estado de un papel de padre de los padres puede ser de hecho peligroso para la autonomía del menor, quizás no asumir medidas paternalistas hacia la educación de los menores pueda derivar en lo contrario, en una negligencia. Esto es, unas instituciones que no fuera paternalistas con aquellos sujetos de derechos cuya autonomía aún no se ha desarrollado completamente y que se encuentran en una situación de especial vulnerabilidad sería injusto y negligente, en cierto sentido sería, a diferencia del respeto por la autonomía del adulto, abandonarles a su suerte y dejarlos en manos del factor "lotería", dependiendo su bienestar y desarrollo de lo preparados, empáticos o no que sean los padres o tutores con los que vivan.

Quizás la acusación de paternalismo estatal remita a un cierto olvido del hecho de que el Estado y la ley son por naturaleza coercitivos. Sin embargo, hay que aclarar que coercitivo no implica abusivo, por lo que el papel del Estado no neutral no implicaría necesariamente la dominación y la negación de la autonomía parental, siempre que esta no se ejerciera de manera potencialmente dañina para el menor. Por esto el compromiso del Estado con ciertos valores no debe comprenderse como una amenaza. De hecho, la neutralidad del Estado defendida por el liberalismo implica ya una posición ética con consecuencias para la vida de sus ciudadanos contrarias paradójicamente a los principios defendidos inicialmente como podría ser la imparcialidad. Así, la cuestión sería por qué no puede el Estado comprometerse activamente con valores que potencien y posibiliten el desarrollo del potencial humano. En este sentido, parece justificable e incluso necesaria la no neutralidad moral del Estado si realmente se quieren evitar situaciones de injusticia. Quizás esto se puede entender como un exceso, como algo supererogatorio y no exigible en la esfera pública. Sin embargo, parece claro que para que sea justa una sociedad es necesario ir más allá de unas simples reglas de juego de las que ya se parte, pues de lo contrario, si no hay un fin común y una idea compartida sobre lo bueno, no se puede llevar a cabo un proyecto político respecto de cuestiones como la educación, la sanidad, y en definitiva cuestiones respecto de que consideramos lo mejor como sociedad y hacia que horizonte queremos avanzar.

En este punto quizás sea necesario recordar que los derechos de segunda generación[26] son aquellos derechos económicos, culturales y sociales que parten de la tesis de que "la identidad individual es también social"[27] y que evitan dejar al individuo –incluido el menor– en una

[26] Aquellos comprendidos entre el artículo 22 y 29 de la DUDH.

[27] DE LUCAS, Javier, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, *op.cit.*, pág. 62.

situación desfavorable, por un lado, frente al Estado, del cual se reclama implícitamente un deber de protección hacia el individuo, y por otro, frente a otros agentes sociales, como pueden ser los tutores y el entorno social más cercano al menor. De este modo estos derechos permiten la realización y concreción de los derechos de primera generación, dando el salto así, por ejemplo, de un derecho a la libertad y la autonomía (art. 3) a un derecho a la educación (art. 26), lo que tiene varias implicaciones. Primero, que es imposible entrar en las cuestiones señaladas en los conflictos del punto anterior sin abordar una posición frente a la idea del bien o de lo bueno, pues implícitamente se entiende que un Estado que defiende la aplicación de estos derechos de segunda generación juzga que la salud, la educación, la cultura, una situación laboral y social digna son bienes los cuales es necesario defender públicamente y, por otro lado, implica que un Estado liberal en primer momento formalista, neutro en términos de bondad, toma una postura a favor de una situación de bienestar convirtiéndose en un Estado de derecho social y de bienestar, lo que implica de nuevo una concreción de ese formalismo y una opción pública respecto del concepto de vida buena pública. Esto es, desde que el Estado asume la defensa de unos bienes públicos en lugar de otros, entra a cuidar a sus ciudadanos asumiendo, a su vez, tácitamente, una idea de lo bueno. Por ello mismo, esta falta de neutralidad axiológica de los derechos humanos no es un defecto, sino una condición necesaria para que los mismos y la vida pública funcionen. En otras palabras, al reconocer libertades positivas a los menores en tanto que sujetos de derechos, se está reconociendo tácitamente la necesidad de la intervención del Estado, siempre partiendo del límite anteriormente impuesto por los derechos de primera generación. Parece innegable que según como se realicen los derechos de segunda generación pueden quedar afectados los derechos de primera generación. Si no se fomenta, por ejemplo, una educación que vaya en favor de la autonomía del menor y que priorice al sujeto de derechos frente a las culturas, podemos estar defendiendo un derecho de segunda generación a costa de truncar o sacrificar los de primera. Si se presta atención al artículo 22,[28] [29] ya se explicita aquí un punto clave, a saber, que estas medidas se justifican por los derechos de primera generación (libertad y dignidad), esto es, parten de la aceptación previa de éstos, como único modo fáctico de llevarlos a la práctica y garantizando, por tanto, a pesar de implicar una mínima idea general del bienestar, la libertad suficiente al individuo para que a partir de esta base pueda realizarse libremente, lo que es de especial valor en el caso de los menores y los conflictos culturales. Por otro lado, desde el momento en el que el Estado asume el compromiso de cuidar a los ciudadanos debe tomar medidas concretas, como se acaba de mostrar, para la realización de estos derechos, tales como proporcionar una seguridad social y una educación gratuita, etc. Es aquí, pues, donde surgen las sospechas sobre si tales

[28] "Toda persona (…) tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de la personalidad".

[29] La declaración de derechos humanos completa se puede consultar en Véase http: //un.org/es/documents/udhr/ Para un análisis de los mismos véase TRUYOL Y SERRA, Antonio, *op.cit.*, pág. 137.

medidas no son en realidad una intromisión en la libertad de elección de la vida buena de cada individuo. Al defender una educación basada en los mismos derechos humanos da lugar a una discriminación teórica de aquellos que no asumieran la base o la premisa de la validez de los derechos humanos, dando lugar a los conflictos señalados entre la obligación por parte del Estado de garantizar un libre acceso a una educación que se basará en el fortalecimiento de los derechos humanos (art.26.2) y, por otro lado, la libertad de los padres para escoger el tipo de educación que quieren dar a sus hijos (art.26.3).

Así, el argumento que da lugar a la aparente paradoja que de aquí se desprende se divide en tres ideas, a saber, primero, que es evidente que los derechos humanos de segunda generación implican una idea de bien, aunque esta idea de bien tenga una pretensión universal y se reduzca a su mínima expresión, segundo, que la defensa de una idea de bien por un Estado, esto es, por la esfera pública, puede ser inadmisible si se parte de la separación moderna de la esfera pública y la privada, de la política y de la moral, en definitiva, de la justicia y el bien, y en tercer lugar, como razón de ésta, que esa idea de bien defendida desde la esfera pública puede significar una intromisión en las libertades del individuo.

Sin embargo, se pretende llevar a la práctica desde la esfera pública, esto es, se pretende dar el salto de lo ético a lo político, lo que causa el problema en su aplicación que aquí se trata. Este salto es problemático, primero, porque se parte de una pluralidad moral, segundo, porque se parte de la separación de lo político, lo público y la justicia, por un lado, y la ética, lo privado y el bien, por otro, siendo entonces los derechos de segunda generación el nexo entre estas dos esferas pues desde la esfera pública entran y tienen consecuencias en lo personal, en la esfera privada., tercero, es problemático porque los derechos humanos tienen mucho de derechos morales, no sólo en un sentido formal o apriorístico, sino lleno de contenido, esto es, se podría decir que son parte de las éticas materiales en tanto que tiene una idea clara, no sólo de la dignidad humana, sino del bien, de la vida buena entendida como bienestar que parte de la libertad –individual– principalmente.

No obstante, y precisamente debido a ese pluralismo cultural, parece aún más necesario educar a los menores desde la autonomía y, si se quiere la *areté* aristotélica. No se puede olvidar que el objetivo de las instituciones respecto de los derechos y a la autonomía parental priorizando los derechos y el bienestar del menor sería un intento de dotar a la esfera pública (lo justo) de connotaciones morales (lo bueno) para evitar catástrofes anteriores, abusos en los que los derechos colectivos, de las culturas o de la religiones llegan a asfixiar al individuo. En este sentido, una educación a favor de la autonomía moral de los menores y su florecimiento como sujetos responsables de sus propias decisiones vitales parece ser la mejor manera de garantizar un bienestar de los individuos, pues en definitiva el carácter moral de los individuos no deja de ser una cuestión tanto de interés público como privado[30], pues son estos mismos individuos los que son agentes políticos y morales.

[30] RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, pág. 172

Cabe suscribir, por todo lo dicho, la idea de Bellah de que "una república es una comunidad política activa de ciudadanos participantes que deben tener un propósito y un conjunto de valores"[31]. La esfera pública es, pues, algo cualitativamente distinto a la suma de individualidades de manera que debe garantizarse que el menor no sea ahogado por una u otra moral particular que pudiera truncar el desarrollo de sus facultades como sujeto de derechos.

Se podría pensar que la defensa del derecho del menor frente al supuesto derecho de un producto abstracto como es el concepto de "cultura" es una manera de no respetar a las culturas o de condenar las diferencias culturales y las tradiciones minoritarias al olvido y la desaparición. Sin embargo, las culturas, tradiciones, las religiones etc., no son sujetos de derechos *per se*. Por el contrario, son los individuos que las conforman los que tienen derecho a adoptar, seguir, abandonar o cambiar ese conjunto de tradiciones. Los derechos son de las personas, no de los productos culturales a los que la actividad de las personas da lugar. En este caso no chocan los derechos de dos personas, sino que los padres se vuelven intermediarios de una cultura. Sin embargo, lo que de verdad está en lucha es el derecho del menor a ser autónomo, a su bienestar y a la educación y a la cultura frente al supuesto derecho de una cultura concreta a imponerse por medio del padre que haría de comunicador de la misma. ¿Para qué querrían las culturas como entes abstractos ser reconocidas como "sujetos" de derechos, esto es, como personas, si los integrantes de las mismas ya son reconocidos como sujetos de derechos autónomos?

Entender la educación o la salud de los menores como derechos colectivos tampoco evitaría el problema de la obstaculización del florecimiento del menor. De nuevo no son las comunidades las que tienen derechos, sino las personas que las conforman, pues las comunidades y las culturas son valiosas en tanto que están integradas por sujetos morales, no por el hecho de existir Los derechos humanos por definición son de carácter subjetivo, es decir, el titular de un derecho es una persona a la que se le reconoce ese privilegio o prerrogativa. En este sentido, hablar de la comunidad de sordos, de la comunidad judía o de la cultura gitana como sujetos o titulares de derechos no tiene sentido desde el discurso de derechos humanos.

No se trata del derecho a imponer mi educación, sino del derecho a la educación, desde aquellos principios que faciliten que el menor llegue a ser un sujeto de derecho adulto y autónomo que entonces pueda elegir y ejercer esa libertad. Una educación moral unida seguramente a una educación emocional, como vienen señalándose en la última década, puede ser quizás la clave para dar lugar a generaciones responsables y autónomas. En cualquier caso, no se trata de anular una cultura o una religión. Simplemente se trata de no permitir realizar aquellas prácticas que puedan tener consecuencias irreversibles para la integridad física y el desarrollo personal del menor. No se trata de no introducir al menor en las costumbres y creencias de una u otra cultura, religión o tradición, sino de no someterles a prácti-

[31] BELLAH, Robert N. y HAMMOND, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1980, pág. 12

cas que pudieran truncar su desarrollo y que ellos mismos podrían rechazar de adultos, dada la falta de consentimiento por parte del menor, quien, incluso estando de acuerdo, se encuentra en una situación asimétrica y de desventaja para poder tomar una decisión verdaderamente autónoma. En este sentido, el Estado no sólo debería velar por el bienestar (*wellbeing*) del menor, sino por su buen devenir (*wellbecoming*). Así, si el Estado entra en el espacio de los valores es porque se entiende que este bien común es distinto de la suma de fines individuales, siendo por tanto la cuestión inicial sobre cómo llevar a la práctica estos valores y principios un asunto público, político, y no sólo algo privado o subjetivo.

## 3.- CONCLUSIÓN

Finalmente, asumiendo el discurso de derechos humanos como un discurso moral y universalizable, pero también como un conjunto de derechos con la intención de convertirse en derechos políticos, parece razonable defender una educación de los menores para la autonomía, para su autorrealización y florecimiento –si se quiere en sentido de la *areté* griega– por medio de políticas encaminadas a garantizar estos derechos de primera y segunda generación, sin que esto constituya una intromisión o choque con la libertad personal siempre y cuando se apliquen desde el individuo y, por ende, desde el marco mismo de los derechos humanos que pasan a ser límite o filtro de la aplicación de sí mismos. Esta sería, pues, la única manera de permitir realizar y garantizar todas las demás formas de vida ya que si se parte de cualquier otra tradición o de un formalismo o universalismo abstracto, no se llegaría a la posibilidad de que el individuo pudiera elegir o realizarse plenamente, pues de hecho el individuo moriría antes de lograr esto, bien por la presión de un grupo dominante con el que no se identifica, bien por la indiferencia del Estado hacia las necesidades básicas que representan los derechos de segunda generación.

Así, un Estado debería garantizar no sólo la autonomía y el bienestar de sus menores, sino las herramientas que les permitirían adquirir esa autonomía y bienestar. Sin estos requisitos, el florecimiento, la autorrealización y la responsabilidad del menor en su vida adulta se verían seriamente mermadas debido al impacto de distintos factores, incluido la autonomía parental, sobre todo si no se centra la atención en el menor, sino sobre todo en el sujeto moral adulto y el respecto por las culturas. En efecto, "el estatus y la posición de los niños tiene que entenderse dentro del marco del presente, y dentro del marco del curso de la vida y el desarrollo, como predicciones"[32]. Obviamente el bienestar del menor dependerá de un conjunto de factores complejos que el Estado tendrá que gestionar, pero siempre a favor del bienestar y del buen devenir del menor. En este sentido, el bienestar del niño no es simplemente una cuestión privada. Como futuro adulto, el menor debería disponer de las mejores herramientas disponibles para su bienestar y autorrealización, lo que a su vez depende en gran medida de la educación moral, la autonomía y la responsabilidad que le proporcionemos. En este

[32] BEN-ARIEH, Asher, CASAS, Ferran, FRØNES Ivar and KORBIN, Jill E., (eds), *Handbook of Child Well-Being: Theory, Indicators, Measures and Policies*, Dordrecht/New York Springer, 2014, pág. 15.

sentido, el Estado debería garantizar un cierto nivel de bienestar a sus menores, más allá de los derechos parentales, con el fin de que aquellos lleguen a la edad adulta como sujetos que puedan hacer uso de sus derechos de primera generación en sentido pleno.

ISSN: 2386-2491

# El socialismo de Luis Araquistáin

Ana Luna San Eugenio
Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos

## Resumen:

La autora arroja luz sobre la evolución del pensamiento socialista de Luis Araquistáin, particularmente a través de su extensa obra publicada en prensa. Sigue su trayectoria ideológica desde el momento en que comenzó a obtener notoriedad como intelectual en la segunda década del siglo XX hasta su muerte en el exilio. El trabajo expone la lucha interna entre su espíritu liberal de juventud y su particular sentido de un socialismo moderno y renovado, así como la radicalización socialista que asumiría a partir del año 1933.

## Abstract:

The author sheds light on the evolution of socialist thinking of Luis Araquistáin, particulary through his extensive work published in press. She follows his ideological trajectory since he started getting notoriety as intellectual during second decade of twentieth century to his dead in exile. Paper describes the internal struggle between his youth liberal thinking and his unique sense of modern and renovated socialism, and socialist radicalization that he assumes in 1933.

Palabras clave: *Luis Araquistáin, socialismo, liberal, Restauración, Segunda República.*
Keywords: *Luis Araquistáin, socialismo, liberal, Restauración, Segunda República.*

## 1.- Introducción

Luis Araquistáin no ha sido, generalmente, considerado como una de las grandes figuras de su época. Nunca fue protagonista de primera línea en el plano político. Sin embargo, desde el punto de vista intelectual, su nombre tampoco ha resonado en los últimos años como una de las puntas de lanza del pensamiento de su generación, aunque en sus días de plenitud sí constituyera una voz reconocida y, en determinados círculos afines, autorizada.

Araquistáin fue un joven moderno, que entendió, como tantos otros, que el sistema político trazado en la Restauración estaba muy lejos de responder de forma adecuada a las necesidades de España. Para él, el país estaba sumido en un régimen dominado por oligarquías caducas, anquilosadas en antiguos tiempos, que ya carecían de sentido y que arrastraban al país a la miseria económica y a la más absoluta bajeza intelectual. Como tantos otros jóvenes de su generación, encontró en el socialismo la respuesta a sus inquietudes. Pero el suyo no era un socialismo clásico –para él también éste había quedado anticuado–, sino uno moderno, que pretendía potenciar su compromiso social y su espíritu de mejora, pero que se alejaba del discurso marxista

tradicional que había marcado aquellas líneas ideológicas del hasta el momento.

Quizá por esta percepción, y a pesar de pertenecer desde muy pronto al Partido Socialista, durante la primera mitad de su vida se definió como liberal –en el sentido más decimonónico del término– y peleó de forma muy activa contra el sistema alfonsino a través de la prensa.

Luis Araquistáin vivió siempre en una eterna lucha entre el *Araquistáin liberal* y el *Araquistáin socialista*, tratando constantemente de encontrar un equilibrio entre ambas personalidades. Todo cambiaría en la década de los treinta: su experiencia como embajador de España en Berlín durante el ascenso de Hitler y la pérdida de las elecciones en 1933 frente a la CEDA, radicalizaron profundamente su pensamiento y su mensaje.

El Araquistáin de la República ha sido habitualmente el más tratado en la historiografía, casi siempre a la sombra de Largo Caballero, obviando además, en multitud de ocasiones, el camino ideológico que vivió el intelectual cántabro en sus años de plenitud. Esta transformación en su modo de pensar ahonda sus raíces, de forma absolutamente determinante, en los acontecimientos que sucedieron en las dos décadas inmediatamente anteriores a la llegada de la Segunda República.

El presente trabajo pretende analizar la evolución de su pensamiento socialista, particularmente a través de su obra publicada en prensa, con el objetivo último de arrojar luz sobre las circunstancias que condujeron a la más profunda polarización ideológica vivida por él y por la sociedad de su tiempo.

## 2.- EL VIAJERO LIBERAL

Con veinticinco años, Luis Araquistáin no era demasiado conocido en el panorama socialista general, así como tampoco en el mundo de la prensa. Esta situación no duraría demasiado: con sus primeros artículos en *La Mañana* y en *El Mundo*[1], pero sobre todo a partir de su colaboración en *El Liberal*, aquel vetusto periódico matutino fundado en 1879, empezó a despertar las primeras atenciones públicas. Araquistáin pertenecía al grupo de los jóvenes convencidos de la fortaleza de una democracia de perfil liberal, donde el socialismo podía hacerse un hueco como una fuerza democrática más.

Un artículo en el que opinaba de forma positiva sobre la posible entrada de los socialistas en el gobierno belga, en el verano de 1911, despertó las primeras críticas públicas a su figura, precisamente, de un antiguo socialista. Generoso Plaza disparaba contra el joven Araquistáin:

> «¿Puede admitirse la hipótesis de nuestra colaboración con elementos burgueses? No. Los socialistas sólo podremos ser Poder, cuando la acción revolucionaria del proletariado arranque á la burguesía los medios de producción, la riqueza social de la cual es detentadora. Aceptar el Poder del brazo de los burgueses, sería manejar nosotros mismos el instrumento de opresión que hoy tiene la clase explotadora»[2].

Aquella crítica no era anecdótica: era un signo claro de la ya más que incipiente división del socialismo, entre aquellos aún plenamente inscritos dentro de una visión

[1] MENÉNDEZ ALZAMORA, MANUEL, *La Generación del 14: una aventura intelectual*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pág. 301.
[2] En *Vida Socialista*, 20-VIII-1911, p.8, «*¿Pueden los socialistas formar parte de un gobierno burgués?*».

puramente marxista y los que, como Araquistáin, abogaban por una postura más moderna, por una especie de *socialismo liberal*.

Nos encontramos en esta época con un Araquistáin que trata de explotar un rol de intelectual, de un hombre a la vanguardia de los tiempos. Sus colaboraciones en *El Liberal* se hicieron muy frecuentes y su nombre poco a poco fue adquiriendo cierta notoriedad. Muy pronto recibió el encargo de ser el corresponsal de ese periódico en Alemania, lugar donde, como él mismo señalará después, recibirá grandes y profundas influencias.

Quizá una de las más destacadas, en línea con su pensamiento socioliberal del momento, es la del papel que debe cumplir la educación en la sociedad como elemento de progreso. Uno de los personajes más comprometidos con la educación y la pedagogía de principios de siglo, Pedro de Alcántara García, en el primer número de su revista pedagógica *La Escuela Moderna*, aludió a las ideas que transmitía Araquistáin desde Berlín en sus artículos, particularmente en lo que se refiere a la completa necesidad de llevar a cabo un *Programa Mínimo de Enseñanza* que persiga la alfabetización completa de todos los españoles[3].

En 1914, con el inicio de la Primera Guerra Mundial, regresó a España. La posición oficial del país respecto a la *Gran Guerra*, salvo por algunas dudas iniciales de Romanones, era clara: España sería neutral. Tal neutralidad no se dará en la opinión pública, que se polarizará fuertemente entre *germanófilos* y *aliadófilos*. Ambas posturas se enfrentaron con especial intensidad, particularmente a través de la prensa. Araquistáin no quedará al margen de esta *guerra paralela*.

En su línea crítica habitual, en un artículo del recién nacido semanario *España*, se preguntaba si alguna de las plumas que defendía la intervención de España a favor de unos o de otros se había planteado si alguno de los beligerantes codiciaba la intervención española. Araquistáin sentenciaba: «Cualquiera aceptaría nuestra cooperación armada; pero lo triste es esto: que nadie la busca»[4]. Esta era una idea constante sobre el país: un lugar gris, mediocre, que nada tiene que decir en el panorama internacional y que a nadie importa. En este sentido, añadía también:

> «España es una rueda que gira sin una correa que la ligue al resto del mundo. Hay que vivir fuera de España para percatarse de la indiferencia que en el extranjero merece la actitud de los españoles»[5].

En aquel artículo también apuntó a que España debía decantarse por el mundo liberal para cambiar esa percepción.

Desde el año 1915, muchos vieron cierta autoridad en las palabras de Araquistáin, que ya contaba con 29 años. Su experiencia como corresponsal en Alemania fue determinante en esta sensación. Ramón Pérez de Ayala, en un artículo publicado en *Nuevo Mundo*, utilizó a Araquistáin como argumento de autoridad en su discurso contra Alemania:

> «Es un hecho significativo que los dos escritores españoles que mejor conocen así

[3] En *La Escuela Moderna*, I-1914, p.41, «*Cultura y propaganda pedagógica – La importancia de la lectura*».

[4] En *España*, 19-II-1915, p.3, «*Que España quiera vivir*».

[5] *Ibídem*.

Inglaterra como Alemania, don Ramiro de Maetzu y don Luis Araquistáin, se hayan puesto en esta contienda del lado de Inglaterra»[6].

Una parte de los intelectuales, entre los que se encontraba Luis, decidieron finalmente dar su apoyo formal a la causa aliada, firmando un manifiesto que fue enviado a la prensa francesa. Al poco tiempo muchos de los medios españoles, incluso los de una tendencia ideológica opuesta a la que se movían la mayor parte de los firmantes, se hicieron eco de aquellas palabras[7]. Con esta declaración, se terminó de abrir la veda a una guerra abierta entre las dos principales corrientes de apoyo al conflicto europeo. A partir de entonces, las plumas se afilaron y actuaron con una agresividad particularmente intensa.

En estos momentos nos encontramos con un Araquistáin puramente liberal, como extensión a su acérrima defensa de las democracias liberales que estaban en guerra. En todos sus escritos, aprovechaba los elogios a éstas para hacer, de forma paralela, una crítica severa a la situación política de España. Tan enérgicas eran sus críticas, que pronto empezó a sugerir que la única solución de España sería la de una revolución. No una revolución de clases al estilo marxista, sino una revolución liberal. «Una revolución sería un inmenso bien para España»[8], apuntaba en una ocasión. Aunque matizaba el tipo de revolución: «El liberalismo es el espíritu vivo y ardiente de toda la comunidad, pero la democracia es la forma ideal de su máxima realización»[9].

Respecto a la militancia política, a finales de 1915, tenemos a un Araquistáin activo dentro del socialismo. Su nombre aparece como vocal en las actas del X Congreso del Partido Socialista Español, aunque no tuvo un papel, ni mucho menos, destacado. Él continuó, sobre todo, publicando sus opiniones contrarias al sistema político en la prensa. En algunas ocasiones subía el tono de sus críticas y atacaba con dureza la inercia del sistema turnista, al que llegó a calificar de «pestífero»[10].

No sería hasta el año 1916 y 1917 cuando la figura de Araquistáin saltó a la primera línea de la guerra ideológica que se estaba produciendo en España, con los consecuentes enfrentamientos –muy duros, en algunos casos– producidos por las posiciones de unos y otros. Quizá el más sonado de todos fue el que mantuvo con Torcuato Luca de Tena, a cuenta de una carta publicada en *The Daily News*, en la que Araquistáin denunciaba que, debido a la crisis en la prensa española, los agentes alemanes habían comprado la opinión de los periódicos madrileños, y que, en palabras del cántabro, los dedos de una sola mano pueden servir para contar los diarios que no han sido comprados[11]. Luca de Tena, que al parecer se sintió aludido por aquellas palabras, le acusó airadamente de agraviar con calumnias a la prensa madrileña y le exigió que dijera públicamente «los nombres de los periódicos que según él se han vendido a los

[6] En *Nuevo Mundo*, 20-II-1915, p.30, «*Tabla rasa*».
[7] Por ejemplo, uno de ellos fue *La Correspondencia Militar*, que publicó íntegro el Manifiesto, titulándolo con un aséptico *Solidaridad con los aliados*.
[8] En *España*, 22-VII-1915, p.3, «*Vida nacional - Crisis de hombres*».
[9] *Ibídem.*
[10] En *España*, 12-XII-1915, p.2, «*Los hombres en acecho*».
[11] Traducción de la carta en *ABC*, 26-I-1916, p.11, «*Injurias y calumnias – La prensa madrileña*».

Imperios Centrales»[12]. Araquistáin se reafirmó, pero no reveló el nombre de los periódicos. Este hecho genera una airada explosión por parte de la prensa, en principio, germanófila. Casi toda ella, se adhirió al ataque hacia Araquistáin: le pidieron que no fuera cobarde y dijera nombres[13]. Luis respondió a los ataques con extensísimos artículos –más de cuatro páginas– en el semanario *España*, donde aludía a principios fundamentales como la libertad de expresión y menospreciaba la intentona de Luca de Tena de reunir a todos los directores de los periódicos de Madrid con el objetivo de impulsar, desde el gremio, un Tribunal de Honor que le depurara. Todo aquello no sirvió más que para reforzar la figura del cántabro de cara a la opinión pública afín: a los pocos días logró hacerse con la dirección de *España*.

No sólo eso: recibió además la solidaridad de toda la prensa alineada más a la izquierda. El diario republicano *El País*, organizó un banquete como muestra de solidaridad hacia él. Acudieron a la comida, según la crónica que hizo al día siguiente el mismo diario, multitud de personas relevantes en el mundo político y periodístico[14].

Corría la primavera de 1916, y a punto de cumplir treinta años, Luis había conseguido ponerse al frente de un semanario político y saltar a la primera línea del mundo periodístico. Su voz se había convertido en relevante e influyente, extremo que despertó el recelo de las tan criticadas por él autoridades.

Araquistáin asumió dos posturas que él entendía como plenamente compatibles: la de ser socialista y la ser liberal. La defensa de la democracia liberal, y el consiguiente ataque al funcionamiento del sistema alfonsino, se convirtió en una seña de identidad. Cuando el panorama político se complicó sobremanera –con la *crisis política del 17*–, Luis Araquistáin ya llevaba varios meses, aprovechando su nueva posición al frente de *España*, atacando sin descanso al sistema.

La situación política a mediados del año 1916 había empeorado gravemente. El ministro Alba intentó llevar a cabo un intenso programa de reformas, particularmente financieras[15], que no contentaron a nadie. Aquello generó una crisis política aguda, donde se acusó al gobierno de querer gobernar a golpe de decreto, o incluso se llegó a discutir la constitucionalidad de las medidas del ministro. Siguiendo con su línea crítica habitual, Araquistáin afirmaba:

> «He aquí, por donde, los decretos del Sr. Alba han puesto al descubierto las imperfecciones y abusos de un sistema parlamentario regido por la charlatanería. Lo verdaderamente anticonstitucional, antidemocrático y antinacional es nuestro Parlamento»[16].

El ambiente estaba realmente caldea-

[12] *Ibídem*.
[13] Sirva de ejemplo la petición de *La Correspondencia de España*, 28-I-1916, p.4, «*La prensa y la guerra*». Resultaba evidente, por su tendencia germanófila, más o menos acusada, que Araquistáin se refería a ellos, pero del modo que lo dijo, quedaban imposibilitados para ejercer acciones contra él.
[14] En *El País*, 6-III-1916, p.1, «*Homenaje á Araquistain*». Personajes tales como Pérez de Ayala, Julián Besteiro o Augusto Barcia.
[15] PALACIOS BAÑUELOS, Luis, *España, del liberalismo a la democracia (1808-2004)*, Madrid, Dílex, 2004, pág. 228.
[16] En *España*, 29-VI-1916, p.2, «*Un parlamento sin tiempo para hacer leyes*».

do. La opinión pública de todos los sectores bramaba contra el gobierno. Se percibía, además, la amenaza de una huelga general.

Araquistáin no se mantuvo al margen de las disputas. Ocupando las dos primeras páginas de *España*, en julio del 16, describía el panorama que vislumbraba. En sus líneas, el escritor cántabro alertaba de que, como consecuencia de la crisis política, el sistema parlamentario podía disolverse. En el caso de que aquello sucediera, sólo habría dos caminos: la autocracia o la revolución. Y advertía: «sería un error suponer que las revoluciones sólo ocurren cuando hay partidos revolucionarios para hacerlas o tiranías que derrocar»[17].

El cada vez mayor énfasis de Araquistáin en la idea de revolución le puso en el punto de mira de muchos. Si bien él seguía manteniéndose unido a la idea del socialismo, *su socialismo* era distinto: no aludía a la antigua lucha de clases y a la dictadura de proletariado, sino que propugnaba un socialismo que jugara en el mismo tablero que el resto de los políticos del sistema vigente. Planteaba, a fin de cuentas, que el socialismo debía ejercer una competencia normal dentro de un renovado sistema democrático-liberal.

En julio de 1916, el descontento creció y estalló una huelga –el *ensayo* de la del 17[18]–; como respuesta gubernamental, se abolieron las garantías constitucionales y se estableció la censura. Araquistáin sufrió duramente los recortes de ésta. Las publicaciones periódicas, incluyendo el semanario *España*, dejaron grandes espacios en blanco donde la tijera del censor había actuado.

Con el paso de los días y el fin de la huelga la tensión se relajó, y la prensa volvió a sus habituales asuntos sobre los acontecimientos más candentes de la *Gran Guerra*. No obstante, las atenciones de algunos sectores políticos hacia Araquistaín no se distrajeron. En este sentido, es necesario hacer notar un episodio: la clausura de una exposición que organizó el semanario de Araquistáin para recaudar fondos para los voluntarios españoles que luchaban en el frente francés[19].

Era enero de 1917. Araquistáin había tenido el primer encontronazo relativamente importante con las autoridades. No sería el último: en los siguientes meses, con la grave crisis del 17, viviría algunos acontecimientos que le marcarían de un modo notable.

La tensión volvió a resurgir entre *aliadófilos* y *germanófilos*. En esta ocasión, la causa fue el bloqueo naval ejercido por Alemania. Varios barcos españoles que eludieron el bloqueo, voluntariamente o no, fueron torpedeados y hundidos por los submarinos alemanes, ocasionando multitud de muertos españoles. Al calor de estos episodios, la guerra ideológica estalló definitivamente. La gota que colmó el vaso fue el hundimiento del *San Fulgencio* el 9 de abril de 1917 a causa de los torpedos de un submarino alemán. Araquistáin se radicalizó, empujado en parte por el ambiente imperante, y atacó con dureza al país, al gobierno y a los

[17] En *España*, 6-VII-1916, p.1, «*Autocracia o revolución*».
[18] PALACIOS BAÑUELOS, Luis, *op.cit.*, pág. 228.
[19] En *El País*, 8-I-1917, pp.1-2, «*La exposición por los voluntarios españoles, clausurada*».

germanófilos. España era para él un país y dos conceptos irreconciliables. Cargó contra los germanófilos, y a modo de funesta profecía, señaló: «¿Guerra civil? Sea». Continuaba así con su discurso:

> «Estos son los terrores con que nos amenazan los germanófilos y que culminan en un terror supremo: la guerra civil. Acaso tengan razón y sea necesaria una postrera guerra civil en España, que rompa sus ligaduras con un pasado demasiado remoto, con una ideología demasiado medioeval, con unas gentes demasiado cerriles. La guerra europea es una guerra civil continental, y los pueblos que no se purifican en la lucha con otros pueblos, quizá necesiten purificarse en un conflicto intestino»[20].

La censura suprimió las líneas finales del texto. Estas palabras estaban bañadas por el optimismo que generó en él la revolución rusa de marzo. Encontró en esta revolución –no así en la soviética de noviembre– una gran inspiración. Decía en un artículo de opinión sobre este acontecimiento: «Ya es el pueblo ruso dueño de sus destinos como el francés, el inglés, el italiano y lucha por su democracia, no por ninguna autocracia»[21]. Éste era, como vimos meses atrás, el concepto que tenía Araquistáin por revolución: derrocar una autocracia para imponer una democracia liberal. En este momento, el pensamiento de Luis Araquistáin estaba muy lejos del socialismo clásico. Estaba comprometido con la sociedad inscrita en la democracia liberal, al estilo de los países europeos que citó en su discurso.

Con la caída de Romanones, Araquistáin se adhirió a un manifiesto que llamaba «a todas las izquierdas españolas» a intervenir de alguna forma. «Ahora o nunca», terminaba el documento[22]. Desde su semanario, Luis azuzaba cuanto podía las conciencias. Era consciente de que el momento crítico podría desembocar en algo grave. Por ello, no dudó en apuntar en su discurso a la monarquía:

> «El pueblo español, que iba olvidando su republicanismo, se ha erguido estos días con un gesto de interrogación. Es una hora crítica para la monarquía española: o absorbe en sí el espíritu y la tendencia de las izquierdas, poniéndose a la cabeza de ellas, o se pone enfrente y el republicanismo resurgirá con más ímpetu que nunca, alentado por los obstáculos de dentro y por los estímulos espirituales de fuera. Es una hora crítica. Vale la pena de reflexionar un momento»[23].

A principios de julio, con una situación extremadamente convulsa y con los dos grandes bloques ideológicos lanzándose graves acusaciones –algún autor ha llegado a denominarla como *guerra civil de palabras*[24]–, se volvió a decretar la suspensión de las garantías constitucionales. Araquistáin se encontraba de los primeros en la lista. Incluso el número de *España* anterior a la suspensión de garantías fue secuestrado por la policía[25]. *El País*

[20] En *España*, 19-IV-1917, p.4, «*En la hora crítica*».
[21] En *España*, 2-III-1917, p.4, «*Pan, guerra, libertad - La unidad liberal*».

[22] En *España*, 26-IV-1917, p.1, «*A todas las izquierdas españolas*»
[23] En *España*, 26-IV-1917, p.1, «*¿Una crisis germanófila - ¿Qué piensa la Corona?*»
[24] DE LUIS MARTÍN, Francisco, *La quiebra de la Monarquía (1917-1923)*, en PAREDES, Javier, *Historia Contemporánea de España (siglo XX)*, Barcelona, Ariel, 1998, pág. 431
[25] La redacción del semanario señala que sus números de la semana anterior se 'recogieron' por parte de la Policía «*con un celo que tal vez se hubiera explicado si en lugar de contener textos suaves hubiese servido de envoltura a terribles bombas de dinamita*». También señalan la lista de lo que les está prohi-

también publicaba el decreto y a continuación, señalaba con grandes tipos todas las cuestiones que la censura prohibía: hablar de las instituciones fundamentales, de cuestiones militares, de las Juntas de Defensa, de los movimientos de tropas, de los torpedeamientos de buques, de la guerra, de la neutralidad nacional, etcétera. Tampoco permitieron la táctica de dejar los espacios en blanco en aquellos párrafos donde había intervenido el censor[26].

La situación social se volvió insostenible en pleno verano. UGT y PSOE, con el apoyo de CNT, convocaron una huelga para el día 13 de agosto. Era la primera vez que en España el movimiento socialista lideró un proceso de este tipo. La crisis fue resulta con la declaración del estado de guerra y la intervención del ejército. Algunos líderes socialistas fueron detenidos (Largo Cabellero, Besteiro y Saborit) y condenados por un delito de sedición a cadena perpetua, aunque más tarde serían amnistiados[27]. Los siguientes en la lista fueron los periodistas e intelectuales contrarios al sistema y socialistas, que no habían participado en la organización de la revolución, entre los que se encontraba Araquistáin. Si bien no era el primero de la lista en un primer momento –tenemos noticias de él en agosto acercándose a las dependencias de la Policía en San Sebastián para mediar en la detención del escritor Corpus Barga[28]–, poco después fue detenido y enviado a prisión.

Hay muy poca información fiable relativa a los pormenores de su detención[29]. Sí se sabe, con certeza, que el último día de agosto fue detenido y enviado a la cárcel Modelo de Madrid, donde estuvo incomunicado hasta el día 14 de septiembre, momento en el cual fueron a interesarse por él, según publica la prensa, numerosos escritores, periodistas y algunos diputados. El día 17, fue puesto en libertad provisional.

Durante toda la detención, no se tuvieron noticias de él, probablemente como resultado de la censura. Su semanario tampoco se publicó durante todo el tiempo que duró su estancia en prisión.

Con la lectura de sus textos es difícil averiguar si su periplo en prisión le afectó de algún modo. El primer artículo que publicó después de salir de la cárcel fue en portada de un reducidísimo *El Liberal*

bido hablar, señalando con cierta sorna que «*la censura apenas permite a los periódicos ocuparse de otra cosa que de los toros y de la luna*». En *España*, 5-VII-1917, p.1, «*La recogida de España*» y «*La mordaza*».

[26] En *El País*, 8-VII-1917, p.1, «*El decreto de suspensión de garantías*».

[27] DE LUIS MARTÍN, FRANCISCO, *La quiebra de la Monarquía (1917-1923)*, en PAREDES, JAVIER, *Historia Contemporánea de España (siglo XX)*, Ariel, 1998, Barcelona, pág. 438.

[28] En *El País*, 6-VIII-1917, p. 2, «*Corpus Barga, preso*».

[29] Según la reconstrucción que se puede realizar a través de lo que publicaron algunos periódicos, una versión puede apuntar a que Araquistáin se enteró, estando aún en el norte, de que la Policía le había relacionado con los sucesos revolucionarios y que trató a continuación de huir del país. Fue detenido en la pequeña localidad de Hinojosa del Duero, intentando alcanzar la frontera portuguesa, no sirviéndole de nada el nombre falso que proporcionó. Sin embargo, logró fugarse de la fonda donde estaba retenido en un primer momento, regresando a Madrid. Las pesquisas policiales apuntaron al domicilio del cántabro, donde al parecer, le encontraron escondido en una pequeña caseta del tejado destinada como lavadero, envuelto en un gabán negro. Toda esta historia fue recogida por el anuario *Año Político* al despuntar 1918. Meses más tarde de su salida de prisión, cuando la pluma de Araquistáin volvió a escribir con prolijidad, el propio Luis ridiculizó esta versión.

–gravemente afectado por la carestía de papel–, en el que defendía la reinserción de los presos y pedía que les suministraran libros[30]. El 25 de octubre volvió *España*, y los siguientes meses vuelven a la normalidad habitual.

Sin embargo, ni la crisis ni los problemas que habían empujado a ciertos sectores a las protestas se habían diluido. El año 1918 tampoco fue tranquilo. Araquistáin lo estrenó con otro conflicto con las autoridades, al parecer, cuando se produjo otro intento de detención. Él mismo contó su versión en la primera página de *España*:

> «Minutos más tarde [de enterarse de la detención de varios periodistas], se presentaba un soldado en la redacción de España y preguntaba [...] si estaba yo en el periódico. Habiéndosele respondido que sí, marchóse al punto para regresar, al cabo de unos minutos, con un agente de la policía secreta, que me invitó a acompañarle. Como la pretensión me pareciera arbitraria, pregúntele que quién era él y para qué y adonde era su capricho llevarme. Mostróme entonces su carnet de policía, como quien enseña un talismán; pero yo le aduje que, no estando suspendidas las garantías constitucionales, él no podía penetrar en mi domicilio ni llevarme preso sin un mandamiento del juez competente y que sentía mucho no poder complacerle, pero que a obrar así no sólo me inducía la defensa de mi derecho, sino mi deber de ciudadano de velar por el riguroso cumplimiento de las leyes fundamentales de la nación»[31].

Después de estos episodios se percibe cierto cambio, muy leve, en su discurso político. Continúa con su crítica habitual, aunque ya empieza a enfatizar cuestiones relativas a la clase social. En un número de *España* –en estos momentos prácticamente sólo escribía en *España*–, afirmaba que «este Gobierno es sustancialmente una junta de defensa de la plutocracia española más que un consejo de mesías nacionales»[32].

Esta apreciación de clase no fue algo aislado. En los largos artículos que trata sobre la guerra europea, ya se empiezan a percibir algunos tintes marxistas, poquísimo o nada desarrollados en el discurso socialista-liberal que el cántabro manifestaba habitualmente:

> «En la Historia hay dos fuerzas constantes: una voluntad de dominio por parte de unos hombres y de unos pueblos, y un sentimiento de libertad por parte de otros hombres y otros pueblos. La evolución histórica tal vez no sea más que una disminución de la voluntad de dominio y un acrecentamiento del espíritu de libertad»[33].

No obstante, las ideas más cercanas al socialismo clásico no fueron creciendo en su pensamiento. Incluso defendía la «*fuerza irrefrenable*» del discurso socialista moderado en el Parlamento, heredero del de Pablo Iglesias. Afirmaba además que «la minoría socialista […] ha traído al Parlamento español dos principios de régimen democrático que o no habían entrado nunca en el Congreso o estaban desterrados hace tiempo»[34].

[30] En *El País*, 22-IX-1917, p.1, «*Demos libros á los presos*».
[31] En *España*, 21-III-1918, p.1, «*Un atraco a la libertad personal*».
[32] En *España*, 9-V-1918, p.2, «*Necesidad de unos presupuestos radicales*».
[33] En *España*, 16-V-1918, p.1, «*Las democracias en guerra*».
[34] En *España*, 30-V-1918, p.1, «*Independencia y responsabilidad del poder público*».

En agosto de 1918, aniversario de su detención y de otros periodistas, volvió la censura previa. Araquistáin se encontraba de viaje por Europa, viendo las consecuencias de una guerra que aún no había acabado. Envió largos artículos desde Italia y Francia comentando lo que veía él y sus acompañantes. Luis siguió escribiendo desde Europa, mientras que las disputas internas en España y las críticas del periódico son amplísimamente censuradas.

El periplo europeo de Araquistáin le devolvió de nuevo al rumbo liberal protagonista en su pensamiento. Con el fin de la *Gran Guerra* y la caída del Imperio alemán, llegarían acontecimientos que marcaron el pensamiento socialista del cántabro. El socialismo se dividía, en gran parte por el tirón bolchevique que provenía de Rusia. En los sectores alemanes *de izquierdas*, se encontraban los socialdemócratas del SPD liderando el cambio, herederos del poder imperial tras la abdicación del *káiser*, y por otro lado, los más cercanos al bolcheviquismo, que querían aprovechar la oportunidad para llevar a cabo la revolución al estilo de la rusa de Octubre. Desde las líneas de *España*, atacó duramente la actitud de ambos: a los socialdemócratas les acusó de cómplices y sostenedores de la guerra, y sobre los otros dijo que sólo podrían llevar su proyecto a través de una dictadura demagógica –como en Rusia, añadía–, debido a que Alemania no estaba, ni mucho menos, preparada para asumir un sistema socialista libre[35].

Su pensamiento político estaba variando. Él todavía se consideraba un liberal y un admirador de las democracias de este tipo en el mundo, pero a la vez, estaba comprometido con las ideas socialistas de cambio y de *justicia social*. La persecución que había vivido, en parte instigada por un poder en el que teóricamente se encontraban algunos políticos de perfil liberal, le desencantó notablemente. También le desilusionó el rumbo de división irreconciliable que tomó el socialismo internacional. A pesar de que en sus textos no daba muestra de inestabilidad, a sus 32 años, Araquistáin se encontraba en una situación ideológica complicada. Las polarizaciones del socialismo y las derivas que habían vivido algunos sistemas liberales, le dejaron en un *centro* incómodo de sostener a los ojos de los grupos ideológicos que se estaban reformando. No es arriesgado señalar, comparando sus ideas con la evolución mundial de las ideologías, que la deriva de los tiempos dejó en un cierto *fuera de juego* al escritor cántabro con respecto a los nuevos planteamientos.

Esto no afectó en absoluto al ritmo periodístico de Araquistáin. Él continuó defendiendo sus ideas con la misma intensidad y con los mismos argumentos. Incluso hizo la petición, desde las líneas de su semanario, de que se constituyera un Tribunal Internacional que juzgara a los culpables de la guerra. E incluso fue más allá, y pidió que también se fuera contra los españoles que apoyaron la guerra y participaron de un modo u otro en la colaboración con Alemania. Les llegó a acusar, sin tapujos, de «*criminales de guerra*»[36].

Los siguientes meses fueron muy tranquilos. Se presentó como socialista a

[35] En *España*, 14-XI-1918, p.1, «*Paz libertadora en el mundo, paz ominosa en España*».

[36] En *España*, 28-XI-1918, p.1, «*España ante la justicia internacional*».

las elecciones generales de 1919 por Yecla, pero fue derrotado. En el otoño viajó a Washington como representante de la UGT (junto a Largo Caballero y Fernando de los Ríos) en el Congreso Internacional del Trabajo que organizó la Sociedad de Naciones[37]. De este viaje obtuvo algunas impresiones que le marcaron y que de nuevo, volvieron a alejarle ligeramente de la defensa de los preceptos liberales. En un artículo llamado «*Enseñanza terrorista*» describía los periplos de una organización secreta que asesinaba a los patronos que habían aplastado los movimientos obreros en los años 60 y 70 del siglo XIX en Estados Unidos. Los patronos, según contaba Araquistáin, comprendieron que era mejor establecer un sistema pacífico de colaboración con los sindicatos. Afirmaba también que en España estaba pasando lo mismo que sucedió allí hacía cincuenta años, con patronos intentando destruir sindicatos obreros, con cierres de fábricas y listas negras, con encarcelamiento de obreros. Se preguntaba, por extensión, si nada se podía aprender de la Historia, y preconizaba una respuesta parecida a las de la organización secreta norteamericana. Terminaba su discurso así: «Los pueblos y las clases, como los individuos, necesitan escarmentar en cabeza propia. ¡Y, sin embargo, la Historia es, a veces, tan luminosa en su fatalidad!»[38].

¿El socialista clásico estaba ganando al socialista liberal? Podía parecer tal cosa a la luz de su deriva a comienzos del año 20. En febrero se presentó como socialista a las elecciones municipales de Madrid en el distrito de La Inclusa y consiguió uno de los cuatro puestos vacantes, siendo su candidatura la segunda más votada[39]. En sus siguientes artículos, parecía que la deriva de Araquistáin hacia las posturas más tradicionales del socialismo era definitiva. Durante los siguientes meses escribió extensísimos artículos sobre la revolución, dedicó largas líneas a explicar a Lenin, tachó al socialismo alemán de *pseudosocialismo* y analizó la figura de Marx y Engels con especial dedicación el primero de mayo[40].

Durante estos meses, Araquistáin siguió ganando prestigio en ciertos sectores del socialismo y desarrolló su figura como político electo. Fue vocal, de nuevo, en el Congreso extraordinario socialista de junio de 1920. Fue aquí donde todo cambió. El Congreso se celebró con motivo de la convocatoria de la Internacional Comunista. Se debía discutir si el Partido Socialista rompía con la II Internacional y se integraba con los comunistas. Fueron muy duras las discusiones sobre cuál debía ser el camino más conveniente: a fin de cuentas, desde hacía años, el Partido Socialista se encontraba dividido entre aquellos socialistas clásicos, convencidos de la lucha de clases, de la necesidad de una dictadura del proletariado, de la no integración en los sistemas políticos *burgueses;* y, por otro lado, entre aquellos que aportaban una visión más moderna, con tintes más liberales, de integración políti-

[37] Nota de prensa en *España, 16*-X-1919, p.5, «*Congreso de Washington*».

[38] En *España*, 22-I-1920, pp.1-2, «*Enseñanza terrorista*».

[39] Casi toda la prensa local de Madrid hace coberturas detalladas de los resultados y de los incidentes que hubo en las votaciones. El distrito de Araquistáin fue el que más registró incidentes. En *Heraldo de Madrid*, 9-II-1920, «*Las elecciones de ayer*».

[40] Sirvan para ilustrar esta idea los siguientes artículos que publicó en España: 21-II-1920, pp.1-2, «*Sintomatología revolucionaria*»; 13-III-1920, pp.4-5, «*Lenin, sobre el Estado y la revolución*», 1-V-1920, p.1, «*La fiesta del trabajo y el mito de Hércules*».

ca, de defensa de las estructuras democráticas de perfil liberal. La disyuntiva de los últimos meses en el pensamiento de Araquistáin debía dirimirse. Se encontró ante el dilema fatal: o viraje hacia el comunismo, o socialismo de perfil liberal. El debate polarizó a los socialistas. Muchos de ellos, los de carácter más moderado, se sintieron menospreciados.

Finalmente, todo terminó de alterarse cuando, como resultado del Congreso, los comunistas exigieron veintiuna condiciones –las famosas veintiuna condiciones de Moscú– a todos los partidos socialistas del mundo. La división entre comunistas y socialistas se hizo más patente que nunca y, con este requerimiento, las dos tendencias ideológicas se rompieron definitivamente. Araquistáin, con un análisis más propio de sus primeros tiempos y más alejado de su reciente deriva marxista, criticó los postulados rusos, situándose definitivamente en contra de ellos.

Araquistáin se encontró a partir de este momento ciertamente desencantado. Se alejó de las cuestiones políticas de forma notoria. Los últimos meses del año 20 y todo el año 21 fueron los años del *Araquistáin desencantado*. Se hicieron muy frecuentes sus colaboraciones en el diario *La Voz*, que había aparecido hacía pocas semanas. La frecuencia de sus textos en *España* cayó vertiginosamente. Los problemas más comunes del país se hicieron con el contenido de sus columnas –desde los sucesos de Barcelona y las huelgas ferroviarias, hasta la delincuencia habitual–. No hay un activismo tan intenso como en los meses y los años anteriores. Sin embargo, la producción de ensayos es mucho mayor: a través de anuncios de la prensa, podemos rastrear su actividad: hace multitud de traducciones del inglés y del alemán, escribe prólogos de libros, etcétera. Durante el año 1921, con todas las cuestiones de Marruecos ocupando muchas líneas en los periódicos, Araquistáin prácticamente sólo colaboraba en *La Voz* con una pequeña columna llamada *Alusiones*. Trataba diversos temas, siempre desde su típica perspectiva. *España* había sido suspendida en febrero de 1921.

A finales de año, nos encontramos con el Araquistáin más pesimista. *La Correspondencia de España* lanzó una sección en la que preguntaba a los lectores anónimos cuál era su opinión acerca del porvenir de España. Araquistáin escribió al periódico una respuesta:

> «¿El porvenir de España? Es el porvenir de una casa donde la servidumbre, desde el primer mayordomo hasta el último pinche de cocina, desvalija lo que puede. Toda la nación española es un negocio privado de los funcionarios públicos—tanto mayor cuanto más altos—, en connivencia con un comercio defraudador y una industria paralítica. España es el Estado cerrado de Fichte, sólo que al revés: cerrado a todo soplo de renovación y protegiendo con un arancel multiforme –espiritual como material– la picardía y la ineptitud en sus mil formas. El porvenir de España es el de un buque que hace agua y cuyo pasaje –el pueblo en masa– acabará por hundirse en la miseria y el envilecimiento; no habrá salvación mas que para las ratas y los ratas»[41].

Ya entrado el año 1922, de nuevo Araquistáin se vio involucrado en una polémica, y de nuevo, como con aquel

[41] En *La Correspondencia de España*, 31-XII-1921, p.3, «*¿Qué opina usted del porvenir de España?*».

enfrentamiento de Luca de Tena, todos sus amigos y simpatizantes organizaron una comida en su honor[42]. En esta ocasión, ni siquiera respondió del modo que lo hizo con el director de ABC.

La crisis de desencanto por la que pasó Araquistáin dio pie a sus viajes, que a partir de este momento se convertirían en muy frecuentes, y que, sin duda, marcaron mucho el carácter del cántabro. Su viaje a Francia, en el verano del año 1922, coincidió con el luctuoso asesinato de Rathenau en Alemania. Araquistáin percibió que tanto en Francia como en Alemania también había una división irreconciliable de dos posturas.

Si bien se había mostrado en los últimos meses lejos de los enfrentamientos políticos, no tuvo dudas: él estaba del lado de las Repúblicas y de la democracia[43]. En Francia se empapó de la opinión que corría por la prensa de algunos círculos del país galo, en particular de la exigencia en el cumplimiento de las reparaciones de guerra que había previsto el tratado de Versalles. Aquel Araquistáin que defendió hasta las últimas consecuencias a las democracias liberales durante la Primera Guerra Mundial, aquel que había atacado el belicismo alemán hasta generarse incluso problemas personales, entendió que aquella actitud era errónea. Dijo el cántabro que la preocupación casi obsesiva por cobrar puntualmente era «la piedra que cierra todos los caminos de una restauración económica, espiritual y pacífica de Europa»[44].

No obstante, estas manifestaciones son escasas en el nuevo Araquistáin. A partir de ese momento, las colaboraciones con el diario *El Sol* fueron muy frecuentes. Su discurso era extremadamente variado: hablaba de multitud de temas: de su visión personal de las cosas comunes, de algunas cuestiones europeas que él considera importantes, etcétera. Pero el interés del país estaba muy lejos de eso: los problemas de la guerra en Marruecos invadían los principales artículos de los periódicos. Araquistain se volvió más literario: durante este periodo sus publicaciones en este campo se multiplicaron aún más. Estaba más apartado de la primera línea: no opinaba sobre Marruecos ni sobre las huelgas; incluso escribió artículos ciertamente dispersos, aludiendo al calor de los días de verano. A través de sus escritos, se puede afirmar que el año 1922 es, definitivamente, el del desencanto y del pesimismo. Ocasionalmente, en algunos artículos de prensa, se acercaba a su tónica habitual. Pero estaba desencantado, agotado de la eterna defensa de una democracia más pura. Mientras los asuntos de Marruecos monopolizaban la prensa, él hablaba de los asuntos europeos con más pasión. Apenas hacía menciones a la guerra de África, y cuando lo hacía sólo era para criticar levemente la postura para con Marruecos de algunos gerifaltes del país.

Estarían a punto de surgir acontecimientos que despertarían al Araquistáin

[42] En este caso no merece la pena describir demasiado los pormenores del enfrentamiento. Luis hizo un juego de palabras con los apellidos de José María Carretero y Novillo, y éste se ofendió profundamente, escribiendo una carta a un periódico lanzando un ataque furibundo contra Araquistáin, tachándole de perfecto cobarde -entre otras cosas, porque se negaba a 'batirse'. El mundo antiguo aún perduraba.

[43] En *España*, 8-VII-1922, p.1, «*Dos Alemanias y dos Francias*».

[44] En *El Sol*, 9-VII-1922, p.1, «*La gran preocupación de Francia*».

de siempre: a aquel que se lidiaba entre su espíritu liberal y su espíritu socialista. El golpe de Estado en Grecia, en septiembre de ese año, que acabó con el reinado de Constantino I de Grecia, y las consiguientes depuraciones, le inspiraron. Aludió en *El Sol* que el ejemplo de Grecia era digno de ser imitado por España. Pese a las ejecuciones[45]. El otro acontecimiento que devolvió a Araquistáin al lugar donde siempre estuvo fue la crisis producida por Expediente Picasso[46].

No obstante, el retiro de la línea periodística polémica le introdujo en otros campos que no quiso abandonar. Había encontrado su faceta literaria. Si bien ya llevaba escribiendo bastante tiempo, se concentró sobre todo en ensayos políticos; no sería hasta estos años cuando escribió literatura de forma muy prolífica. Una de sus obras de teatro, *Remedios Heroicos*, tuvo un éxito muy sonado. La representación de éste incluso se llevó al Teatro Español[47]. El éxito de *Remedios Heroicos* impulsó a los teatros de la capital a representar más obras de Araquistáin, lo cual le permitió mantenerse alejado de la primera plana política durante los primeros meses de 1923.

Entre finales de agosto y principios de septiembre, Araquistáin publicó en *El Sol* lo que más parecía gustarle: las comparaciones de España con otros países. En esta ocasión, el elegido fue Portugal, por motivo de su viaje por aquellas tierras, donde reflexiona sobre la unión de ambos países.

El *Araquistáin desencantado* pasó a un segundo plano y se dedicó a explotar su faceta de escritor literario. Tuvo, durante estos meses, abandonada completamente casi toda función política en la prensa. Pero en septiembre estalló la grave crisis y la entrada en el poder de Miguel Primo de Rivera. El éxito del golpe primorriverista y la restauración de la censura militar le afectaron sobremanera.

La llegada de la dictadura supuso un durísimo varapalo para Araquistáin. A pesar de que llevaba ya un tiempo alejado de la vanguardia de la polémica política, su presencia pública desapareció súbitamente. Después de la imposición de la censura, ya no se encuentran ni siquiera los anuncios de sus libros o sus obras de teatro, prolíficamente anunciadas hasta el momento en multitud de periódicos. *España* consigue introducir una nota en su edición del 3 de noviembre: «Por causas ajenas a nuestra voluntad nos vemos obligados a suprimir la inserción en este número de una 'Carta abierta a don Santiago Alba' de Luis Araquistain». La táctica de dejar el espacio en blanco para señalar que por ahí ha pasado la tijera de la censura se prohibió de igual modo. La súbita desaparición de Araquistáin, tanto de sus artículos como de sus asuntos, sólo se puede explicar por el celo de la censura.

No obstante, había una cuestión que conectaba a figuras como la de Araquistáin con Primo de Rivera: su férrea crítica al régimen anterior. Por esta coincidencia logró superar la censura –es cierto, de igual modo, que el celo censor se redujo–, y volvió a la línea habitual de crítica a un sistema que ya había desaparecido:

[45] En *El Sol*, 30-XI-1922, p.1, «*La Justicia Justa*».
[46] En *El Sol*, 3-XII-1922, p.1, «*Un error de método*».
[47] En *Heraldo de Madrid*, 22-III-1923, p.1, «*Remedios heroicos, en el Español*».

«Lo mismo da que sean liberales o conservadores, ancianos o juveniles, conspicuos o modestos: si tropezáis con cualquiera de los hombres bien avenidos con el régimen anterior, fingidamente civil y constitucionalista, la queja es invariable y unánime, […] «¡No hay opinión pública!», exclaman lamentosamente […]. Tienen razón: no hay opinión pública en España. ¿Pero la ha habido alguna vez? ¿Se ha consentido jamás que se formara? ¿Tomó en serio alguien la misión de crearla? España ha estado gobernada siempre por el despotismo. La Constitución era una de estas ficciones que se adoptan por el buen parecer, como hay quien viviendo con los instintos del hombre de taparrabos, se viste en París o Londres o quien a falta de una selva virgen donde trepar por los árboles, reside en un palacio de la Castellana»[48].

Después de que se publicaran estos artículos hubo algunas críticas hacia él: ¿acaso no era contradictorio? ¿Cómo podía decir aquello? Araquistáin se reafirmó en sus palabras, y en un artículo semicensurado –cubrieron los huecos en blanco con puntos, burlando de ese modo la prohibición de dejar huecos– explicó que su pensamiento orbita alrededor de la idea de que es preferible tener libertad sin Cortes, que Cortes sin libertad. Hizo además una férrea defensa de la democracia 'auténtica'. «España nunca fue una democracia»[49], señaló, «sino un sistema de oligarquías que tenían su expresión y su imperio en las Cortes, antidemocráticas y antiliberales»[50].

Era evidente que Araquistáin no comulga con la dictadura, y ante ella magnificaba la idea de ese liberalismo auténtico y de esa especie de socialismo-liberal. La prensa en la que colaboraba consiguió introducir algunas pequeñas críticas al fascismo de Mussolini a través de las viñetas, pero Araquistáin no publicó, o no pudo publicar, ninguna mención a ello. La variada posición que todos los intelectuales tomaron hacia la dictadura produjo ciertas divisiones entre ellos. En el caso de Araquistáin, probablemente la más notoria fue con Manuel Azaña, el cual respondió a algunas palabras de Luis desde *España* en calidad de nuevo director del semanario. Araquistáin no respondió y nunca más volvió a aparecer su nombre en ese periódico.

Fueron momentos además en los que tuvo que responder ante la justicia por las acusaciones de varios delitos de prensa por injuriar meses atrás a varios ministros del rey[51], por los que finalmente fue declarado culpable y condenado[52].

Durante los siguientes meses, muy largos, siguió con los altibajos. Publicó temas comunes y corrientes en una pequeña sección de *El Sol* denominada *Folletones al Sol*; de vez en cuando trataba algún tema político –a veces desde una tendencia liberal, a veces desde una tendencia más socialista–, sin mucha acidez salvo excepciones concretas. Quizá una de ellas ocurriera durante el análisis de la nueva

[48]En *España*, 17-XI-1923, p.1, «*El león enjaulado*».
[49]En *El Sol*, 22-XI-1923, pp.1-2, «*Democracia, libertad y parlamentarismo*»
[50]*Ibid.*

[51]En *El Sol*, 7-III-1924, p.4, «*Luis Araquistain en el banquillo*»
[52]En el recurso contra la condena se produjo una anécdota llamativa: el abogado de Araquistáin fue detenido por sus declaraciones calificando de 'vergüenza' el proceso electoral español. Después de llamarle al orden y protestar, se le impuso una multa; cuando calificó ésta de coacción, fue detenido por unas horas. Se cuenta en *Heraldo de Madrid*, 3-VII-1924, p.5, «*Es detenido el letrado señor Albornoz*»

dictadura griega, a principios de 1926. Decía:

> «Para juzgarla [la dictadura] hemos esperado ávidamente a conocer los propósitos de esa dictadura. ¿Cómo? –se dirá–. ¿Es que un demócrata puede justificar nunca su existencia? ¿No le basta para condenarla que, en su opinión, sea un mal en sí? La objeción está mal formulada. Nadie que no profese dogmas políticos absolutos admitirá que todo sistema de plenos poderes sea un mal en sí. Ninguna forma de Gobierno es en sí buena ni mala. Todo depende de los hombres que la encarnan»[53].

Continuaba así:

> «El voto de una mayoría, ciertamente, no significa siempre la verdad ni el bien. Las mayorías se pueden equivocar y muchas veces se equivocan, porque el error está en la naturaleza humana; pero también se equivocan las minorías y los individuos aislados, como lo demuestran milenios de historia de gobernación pública [...]. La democracia quiere ser un nuevo ensayo, a ver si las mayorías cometen más errores o menos errores que las oligarquías y las autocracias [...]. Desgraciadamente, la democracia está en la infancia aún en aquellos países donde aparece más desarrollada, y hablar de su fracaso vale tanto como decir que ha fracasado un niño porque todavía no puede emprender las obras propias de un hombre. Cada vez que surge una nueva dictadura es fuerza preguntarse: ¿será, como la mayoría de las precedentes, una forma de gobierno contra el espíritu democrático, o, al contrario, una etapa preparatoria para acelerar su desenvolvimiento? [...] Aunque parezca paradójico o contradictorio, no ha dejado de haber en la Historia algunas tentativas de dictaduras liberales, cuyo fin, más o menos consciente, era la capacitación del pueblo para la democracia. Sin el periodo dictatorial de la Revolución Francesa es difícil concebir la subsiguiente y lenta formación de la democracia en Francia [...]. La idea de una dictadura liberal ha sido el sueño de muchos y grandes liberales y demócratas [...]. Ahora, que todo liberal y demócrata hará bien en temer la aparición de una dictadura en la historia, porque la mayoría de las veces, sus fines no coincidirán con la dignificación moral y material de un pueblo»[54].

Seguía así con su discurso, analizando el caso griego:

> «¿Será una dictadura liberal contra la incultura, y la pobreza, y la servidumbre secular de un pueblo? Y el general Pangalos contesta: "Pronto nuestro país dispondrá de una flota que hará de Grecia la primera potencia del Mediterráneo Oriental, y dispondrá, además, del Ejército más poderoso de los Balkanes"».

Finalmente, concluía con tono triste:

> «Hubiéramos preferido saber que el programa de la nueva dictadura era hacer del hombre griego el tipo humano más perfecto. Pero no es así. ¡Adiós, otra vez, las ilusiones!»[55].

Este artículo es especialmente relevante dentro de la evolución del pensamiento político de Araquistáin. Su lucha entre el liberalismo y el socialismo clásico –que preveía una dictadura del proletariado– había llegado a su cénit. Era un Araquistáin que no quería olvidarse de su convencimiento liberal: su particular liberalismo de tinte socialista había supuesto el pilar fundamental de su pensamiento has-

[53] En *El Sol*, 8-I-1926, p.1, «*La dictadura griega*».

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*

ta el momento, pero a la vista de cómo se había desarrollado la historia en España y en algunas partes de Europa, todo el convencimiento plenamente democrático empezaba a derrumbarse.

Araquistáin estaba a punto de cumplir cuarenta años y se encontraba en el mayor punto de inflexión ideológico de su vida. Este hecho será imprescindible para comprender su evolución ideológica durante la Segunda República. Pero antes, es necesario destacar una última cuestión: sus viajes por América.

Aquellos viajes fueron algo muy importante en la evolución de su pensamiento. Mientras cruzaba el Atlántico en el vapor *Ohio*, enviaba algunas notas sobre el propósito de su viaje:

> «En España sabemos algo, aunque no sea mucho, de lo que hacen los Gobiernos hispanoamericanos y de lo que piensan sus escritores; pero apenas se tiene noticia de lo que sienten sus muchedumbres, su coro anónimo. ¿O es que carecen en absoluto de una conciencia histórica? A esta pregunta quisiera responder, en el curso de mi excursión, veraz y cumplidamente»[56].

Lo que más le llamó la atención cuando llegó allí fue la profundísima huella y presencia de los Estados Unidos en toda la antigua zona española. En San Juan, Puerto Rico, habló del sentimiento de hispanidad de sus gentes combinado con un profundo sentido de independencia. Desde Santo Domingo lanzó duras críticas a los Estados Unidos por sus intentos de dominación en la isla. Continuó su viaje por Cuba y México, donde se reunió con multitud de intelectuales y autoridades[57].

La experiencia americana le marcó mucho, particularmente en las cuestiones sociales y por la intromisión económica y política de Estados Unidos. A su vuelta escribió varios ensayos, entre ellos dos destacables: *El imperialismo yanqui en las Antillas* y *La revolución mexicana*. Expresó en varios foros su especial tristeza por Cuba.

Aquellos días coincidían con los últimos coletazos de la dictadura de Primo de Rivera. Araquistáin, posiblemente por el viaje por América y por la situación española, volvió a acoger con intensidad su conciencia más socialista

En el año 1929, con el sistema primoriverista prácticamente muerto, volvió a las filas del Partido Socialista, junto a otros personajes notorios, como Juan Negrín[58]. A través del análisis del panorama general de la prensa se puede percibir que las cosas habían cambiado. Se palpaban nuevos aires y nuevas oportunidades que no tardarían en llegar.

## 3.- LA RADICALIZACIÓN SOCIALISTA (1931-1939)

La primavera del año 1931 había despuntado con entusiasmo. Las elecciones municipales de abril agitaron los ánimos de los sectores sociales más situados a la izquierda. El *Heraldo de Madrid* subtitulaba con intensidad: «El entusiasmo con que

[56] En *El Sol*, 9-X-1926, p.1, «*La americanización de Europa*».

[57] Todas sus impresiones son publicadas periódicamente en *El Sol*, en una sección que siempre aparece en primera página denominada *Notas de viaje*.

[58] En *Heraldo de Madrid*, 24-V-1929, p.11, «*Araquistáin ingresa en el Partido Socialista*».

las izquierdas antidinásticas se aprestan a la lucha presagia una aplastante mayoría republicana»[59]. Araquistáin se movilizó junto al Partido Socialista y concurrió a las elecciones por Madrid. La victoria de los partidos de tendencia antimonárquica en las principales ciudades del país empujó a Alfonso XIII a abandonar el país y a que se proclamara la República. Araquistáin, ante tal cambio, se mantuvo realmente discreto en sus manifestaciones públicas hasta su entrada en el Gobierno Provisional el 16 de abril como Subsecretario de Trabajo[60]. A partir de este momento, comenzó a aparecer en multitud de actos[61]. Muchos de sus libros, censurados durante la dictadura, reaparecieron.

Durante el periodo constituyente las cosas fueron muy complicadas. Había que establecer multitud de parámetros en la nueva constitución, y la polarización política se hizo más patente que nunca. Pedro Rico, aquel que más tarde sería alcalde de Madrid, cogía prestadas las palabras de Araquistáin en una entrevista:

> «La forma republicana no es un fin, sino un medio para revolucionar primero el Estado, sí; pero después la nación hasta lo más hondo de las entrañas y de su espíritu»[62].

En su cargo como Subsecretario de Trabajo participó en la implantación obligatoria de las ocho horas en todas las profesiones –hasta el momento, según señaló el propio Araquistáin, si bien existía ya la medida, no se cumplía en multitud de profesiones–[63] y extendió la cobertura del seguro de maternidad[64].

El reto constituyente no le fue en absoluto ajeno. Se presentó a las elecciones por Bilbao y Valladolid –a la vez, tanto es así que a la postre tendría dos actas–. Los discursos que dio durante la campaña son absolutamente fundamentales para entender la paulatina transformación ideológica de un perfil liberal a un socialismo más clásico. Decía en su mitin:

> «Si fuera elegido diputado a la Asamblea constituyente, pondría a contribución lo poco que sé, y lo poco que valgo para que la Constitución de la República española sea una de las más justas y más originales del mundo»[65].

Seguía con su discurso para explicar el concepto de originalidad:

> «Pero estoy seguro de interpretar vuestro sentir afirmando que si la República española se limita simplemente a cambiar el rótulo de la forma de Gobierno y deja en pie la estructura de las oligarquías tradicionales, como ha ocurrido en algunas Repúblicas de América y de Europa, el fracaso de nuestra República será absoluto».

Continuaba así:

[59]En *Heraldo de Madrid*, 20-III-1931, p.13, «*Todo el país se moviliza para hacer triunfar en las urnas la voluntad de la nación*»

[60]En *La Voz*, 16-IV-1931, p.2, «*La Gaceta de hoy*»

[61]El libro, *El ocaso de un régimen*, se publicitó como el libro prohibido por la dictadura y por el cual fue procesado Araquistáin. Por otro lado, la ocupación de un cargo público de la República catapultó a Araquistáin a la primera línea. Sus más allegados admiradores celebraron otro banquete en su honor. En *La Voz*, 5-V-1931, p.4, «*El homenaje de anoche*»

[62]En *Nuevo Mundo*, 8-V-1931, p.12, «*Don Pedro Rico, alcalde de Madrid*»

[63]En *Voz Española*, 6-VI-1931, p.11, «*Información general de España – La jornada de ocho horas*»

[64]En *La Lectura Dominical*, 9-VI-1931, p.210, «*España da un nuevo avance en el sector de los seguros sociales*»

[65]En *El Sol*, 27-VI-1931, p.1, «*Don Luis Araquistáin explica en Bilbao el alcance de las elecciones*»

«Hemos hecho la revolución política, hemos despedido a un Monarca cuyo mayor defecto fue el no tener conciencia de la dignidad y responsabilidad de su cargo [...] pero ahora empieza, ahora debe empezar la verdadera revolución social».

Araquistáin entendió, como tantos otros, que el nuevo modelo republicano no podía limitarse a ser una continuación de todo lo anterior. La oportunidad de llevar a cabo una revolución completa en las estructuras del país le animó a querer impulsar un proyecto de cambio sustancial. Continuaba con su discurso en Bilbao así:

«No os asuste la palabra. Toda revolución digna de este nombre, y la española, debe ser digna de este nombre, lleva aparejado el desplazamiento de unas clases sociales por otras en el ejercicio del Poder. En España, hasta la caída de la Monarquía, la estructura de la sociedad y del Estado era típicamente feudal. España estaba dominada por un grupo de oligarquías parasitarias. El tronco era la oligarquía territorial, formada por una parte de la nobleza histórica, descendiente de los señores de horca y cuchillo de la Edad Media […]. Otra parte de la aristocracia y de la burguesía buscaba carrera para sus hijos en el Ejército, en la Iglesia y en la Administración Pública, constituyendo la oligarquía militar, la oligarquía eclesiástica y la oligarquía político-burocrática. En tiempos más recientes se formó otra oligarquía, la oligarquía financiera, la más invisible e imparable de todas, la más moderna e inteligente; pero, por lo mismo, la más incontrolable, y una de las más peligrosas»[66].

Para Araquistáin la República no sólo tenía que ser una nueva forma de Estado, sino que tenía que perseguir como fin la revolución, al modo que había expresado en algunas ocasiones en sus textos. El cambio profundo y radical de las estructuras del Poder debía ser un pilar fundamental reflejado en el nuevo texto constitucional. El cántabro estaba convencido de que sólo así España podría, por fin, funcionar. El discurso continuaba:

«No basta, pues, haber derribado a la Monarquía; hay que arrancar también de cuajo el poder político y social de esas oligarquías tradicionales. Hay que desfeudalizar la tierra, sobre todo en aquellas regiones como Andalucía y Extremadura, donde existen grandes latifundios, nacionalizándola y arrastrándola a los pueblos o a los Sindicatos agrarios, bajo el control vigilante del Estado; pero sin enajenarla a los individuos, como han hecho algunos países, ni explotarla a cuenta del propio Estado, como está haciendo Rusia con dudoso éxito»[67].

Pese a todo, Araquistáin aún seguía desconfiando de la solución soviética. En el año 1931 el socialismo clásico no había echado raíces en su pensamiento político. En el mismo discurso también habló de democratizar y reducir al mínimo el Ejército, así como minimizar la presencia de la Iglesia, sometiéndola a las leyes del país.

Aquí entró de lleno en la cuestión religiosa:

«Para eso no basta separar la Iglesia del Estado. Mientras la Iglesia tenga el formidable poder económico que hoy tiene en España; mientras haya órdenes religiosas con facultades para ejercer todos los grados de la enseñanza y para adquirir y po-

[66] En *El Sol*, 27-VI-1931, p.1, «*Don Luis Araquistáin explica en Bilbao el alcance de las elecciones*».

[67] En *El Sol*, 27-VI-1931, p.8, «*El discurso de Araquistáin en Bilbao*».

seer inmensos bienes materiales, no habrá libertad de conciencia ni paz civil en España […]. Todos nuestros respetos para los creyentes de buena fe y para sus cultos locales; pero la República española, si quiere formar un pueblo libre y constituir un Estado independiente, no podrá tolerar, como hoy existe, sólo sujeto a la disciplina de la Roma vaticana, ese Estado extraño dentro del Estado nacional que es la Iglesia Católica»[68].

Sobre las cuestiones de la propiedad, ni abogaba por la abolición de la propiedad privada ni por la sacralización de ésta. Un término medio, en sus palabras, era lo más adecuado. También lanzó un mensaje a los comunistas, sin ánimo de encono:

«y yo os digo, amigos comunistas, que a toda la Europa occidental, y también a España, le repugna la idea de la dictadura de una clase. Para el europeo, toda sociedad es una integración de clases distintas, y aunque los socialistas queramos la fusión, la unificación de todas las clases en una comunidad de derechos igualitarios, no creemos que el método mejor sea la destrucción de las clases históricamente antagónicas por la violencia de la Dictadura de una de ellas. Mantenemos el principio de la lucha de clases en el sentido que Carlos Marx y Federico Engels daban a este concepto, en el sentido de lucha civil y pacifica, no en el sentido de guerra civil que le han dado los rusos, desfigurando el pensamiento de los creadores del socialismo moderno».

Concluía su discurso con unas palabras solemnes:

«Después de la revolución política, la revolución social, pero evolutivamente, constitucionalmente, dentro de la ley, de acuerdo con la mayoría de la nación y en la forma que la mayoría de la nación lo quiera, sin dictaduras de ningún género, sin suprimir de ninguna clase, al contrario, contando con su colaboración [...]. Y todo ello, repito otra vez, y conviene repetirlo muchas más para aviso de ilusos de buena fe y de ambiciosos en acecho, todo ello, dentro del Imperio de la ley, porque si se atropella la ley, que es la voluntad de la nación, la alternativa a la República no sería el comunismo ni el anarcosindicalismo, como sueñan algunos, sino la reaparición de otra dictadura civil o militar de tipo ultraconservador y ultradespótico; pero sepan también los que esperan ese momento que una dictadura así tampoco es ya posible en España y que eso no puede ser jamás una alternativa duradera a la República nacida democráticamente el 12 de abril. Ni dictadura de extrema izquierda ni dictadura de extrema derecha. La única y trágica alternativa a la República actual serla la disolución social y política de España, una anarquía primitiva y vandálica, un retorno al estado de naturaleza, y probablemente una intervención de las potencias extranjeras. Votar, pues, por los republicanos y socialistas es votar no sólo por la salvación de la República, es también votar por la salvación de España»[69].

El discurso moderado de Araquistáin logró convencer a muchos votantes. En las dos candidaturas en las que se presentaba –Valladolid y Vizcaya–, venció[70]. Aquella victoria le catapultó al centro de interés de la prensa. Los rumores sobre su destino corrían por los pasillos: ¿formará parte de la comisión de redacción de la Constitución? ¿Se le nombrará embajador?[71] Finalmente, no se le nombró

[68] En *El Sol*, 27-VI-1931, p.8, «*El discurso de Araquistáin en Bilbao*».

[69] *Ibídem.*

[70] En *Heraldo de Madrid*, 10-VII-1931, p.10, «*Los diputados que formarán la Cámara constituyente*».

[71] En los clásicos corrillos en los pasillos de la Cámara corría la voz del posible nombramiento

embajador, pero sí fue a la comisión de redacción[72].

En estas semanas de intensidad política, Araquistáin ya no publicaba prácticamente ningún artículo en la prensa. Son contadas las ocasiones en que lo hace, y siempre para transmitir su opinión sobre algún tema polémico de la redacción de la Constitución. En este sentido, la opinión más importante que escribió en los periódicos fue acerca del enconadísimo debate sobre la cuestión religiosa que se estaba dando durante septiembre y octubre. En un larguísimo artículo publicado en *El Sol*, defendió la postura que había inspirado la redacción del artículo 24 –posteriormente, en la versión final, quedaría colocado en el número 26– sobre la cuestión religiosa. Defendiéndose de las acusaciones de sectarismo lanzadas por aquellos que se mostraban en contra de aquella redacción, decía: «¿Por qué sectarios si con nuestra actitud no defendemos ninguna secta, sino la libertad de todas las religiones?»[73]. Después de una larga exposición histórica, continuaba:

> «Un Estado laico no puede sostener a ninguna religión determinada, ante todo en interés de la religión misma, cuya libertad, como la de cualquier otra Asociación, no puede ser completa mientras dependa económicamente del Estado y no del exclusivo sostén de los fieles […]. Por otra parte, tampoco sería justo que los no creyentes contribuyesen, como hasta ahora ha ocurrido en España, al mantenimiento de una confesión que no profesan. ¿Qué se diría si el Estado tuviese la obligación de subvencionar a alguna organización sindical?»[74].

Defendía además que no le parecía afortunada la redacción del párrafo que refería a la disolución de las órdenes religiosas y a la nacionalización de sus bienes, aunque sí estaba de acuerdo con su desaparición. Decía, en defensa de su postura, que «las órdenes religiosas habían sido además, en todo tiempo, centros de acumulación y estancamiento de la riqueza social»[75]. En definitiva, Araquistáin defendía el artículo en esencia, y criticaba sólo algunas cuestiones más formales.

Con el final de la redacción de la nueva Constitución, Araquistáin tuvo otros objetivos. Los rumores de pasillo que le situaban en una embajada meses atrás no iban mal encaminados. En diciembre presentó su dimisión como Subsecretario de Trabajo[76] y a las pocas semanas la prensa ya le colocaba en el mundo diplomático[77]. El rumor se confirmó, y fue nombrado embajador de España en Berlín. El primero de abril presentó sus credenciales al Presidente de Reich –por aquel entonces, Hindenburg–, pronunciando en el acto un emotivo discurso sobre los lazos que habían unido siempre a España y Alemania[78].

de Araquistáin como embajador en París. Él mismo afirmó que nada sabía sobre ese extremo. En *Heraldo de Madrid*, 22-VII-1931, p.8, «*El consejo de Ministros adopta enérgicas medidas para mantener el orden y defender la República contra todo exceso extremista*».

[72] En *Crisol*, 20-VII-1931, p.10, «*La comisión redactora del proyecto de Constitución*».

[73] En *El Sol*, 8-X-1931, p.3, «*Defensa del artículo 24 de la Constitución*».

[74] En *El Sol*, 8-X-1931, p.3, «*Defensa del artículo 24 de la Constitución*».

[75] *Ibid.*

[76] En *El Sol*, 18-XII-1931, p.1, «*Don Luis Araquistáin presenta su dimisión*».

[77] En *Heraldo de Madrid*, 9-II-1932, p.1, «*Luis Araquistáin, embajador en Berlín*».

[78] En *Luz*, 1-IV-1932, p.5, «*El Sr. Araquistáin presenta sus cartas credenciales al Presidente del Reich*».

Aquel Araquistáin que lanzó sus más duras palabras al Imperio Alemán durante la *Gran Guerra*, aquel que criticó con la más dura de las asperezas a los socialdemócratas alemanes que formaron la República, allí estaba: asumiendo el papel de Estado en el lugar que tanto apreció y que tanto odió. Pese a su intento de articular un discurso de Estado, su condición de crítico en los años anteriores, y particularmente, de socialista en una República que estaba empezando a aupar con fuerza movimientos con un ideario antagónico al de Araquistaín, influyó de forma notable en su embajada.

Una de los primeros actos públicos del embajador Araquistáin fue la celebración del primer aniversario de la República. Su discurso no varió demasiado en relación con su espíritu de cambio profundo:

> «Lo que hoy celebramos es, ante todo y sobre todo, el renacimiento de un pueblo. Lo de menos es la caída de una Monarquía o la instauración de una República: eso sería a lo sumo, una anécdota histórica sin importancia. La revolución de 1931 no es un simple cambio en la forma de gobierno, porque si sólo fuese eso, no valdría la pena haberlo hecho. La revolución del 14 de abril, como toda revolución profunda, es un reformar, un revolver, un volver al punto de partida de un pueblo que había perdido su camino histórico y que quiere encontrarlo de nuevo»[79].

Araquistáin seguía convencido de la necesidad de que, con el advenimiento de la República, se debían producir transformaciones más profundas que las de un simple cambio de régimen. Estaba, en definitiva, convencido de que la República tenía que ir más allá, tenía que ser el espejo de un profundísimo cambio en las estructuras sociales y económicas que siempre anheló.

La llegada a Alemania de Araquistáin ocurrió, como ya se señaló en este trabajo, durante el gran auge del NSDAP. En las elecciones que se celebraron el 24 de abril, éstos obtuvieron un fuerte crecimiento. Este hecho preocupó sobremanera al cántabro, que analizó con preocupación los resultados. Los antaño criticados socialdemócratas del SPD sufrieron duramente en las urnas, y Araquistáin analizó su derrumbe, junto con el de los liberales, sumidos en una gran crisis[80].

En octubre de 1932 regresó a España para tratar algunos asuntos diplomáticos. El *Heraldo de Madrid* aprovechó para entrevistarle, y pese a todas las tensiones que estaban ocurriendo en la democracia liberal de Weimar, afirmaba:

> «Nuestra República, traída por voluntad del pueblo español ha sido acogida con general aplauso. Ven que nuestra revolución no es imitación de ninguna otra revolución, sino una cosa peculiar y característica de España»[81].

En otra entrevista en *La Voz*, comparando el advenimiento de la República española con la costumbre alemana de mantener todo bajo el más férreo control jurídico, dijo del caso de la *revolución española*, que «produjo de la noche a la mañana un Estado revestido de la máxima

[79] En *El Sol*, 15-IV-1932, p.8, «*Nuestros embajadores en París, Berlín y Lisboa pronuncian interesantes discursos - Discurso de D. Luis Araquistáin*».

[80] Rodríguez Miguel, M.A., "Luis Araquistain ante la crisis de la República de Weimar (1932-1933)", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº18, 1996.

[81] En *Heraldo de Madrid*, 5-X-1932, p.11, «*Importantes declaraciones de nuestro embajador en Berlín*».

autoridad jurídica»[82]. Araquistáin trataba así de despejar todas las dudas que se cernían sobre la legitimidad republicana.

Nos encontramos ya en el año 1933: el año en que empezaron a ir las cosas realmente mal para Araquistáin. La llegada de Hitler a la cancillería desató una fortísima campaña de los medios alemanes contra el embajador socialista de la República España, que llegaron a pedir su inmediata destitución[83]. En España las cosas no iban mejor: la Ley de Incompatibilidades ponía el puesto de Araquistáin en entredicho, junto a otros veinticinco políticos[84]. No veía su futuro claro: surgieron rumores de que, debido a la ley de incompatibilidades, él sería el único que escogerá continuar siendo diputado en lugar de embajador[85]. Para más desgracia en su gestión diplomática, el Gobierno estableció el visado obligatorio para alemanes, a lo que el gobierno alemán contestó con la misma medida[86].

A primeros de mayo, la prensa alemana dio la primicia antes de que fuera conocida por nadie: Araquistáin abandonaba la Embajada[87]. Pocos días de aquella información, volvió a Madrid, ya en condición de ex-embajador[88]. Durante las siguientes semanas no apareció demasiado. Se concentró, sobre todo, en las próximas elecciones de noviembre.

El recuerdo del reciente ascenso de Hitler y su salida de Alemania, en una república liberal como la de Weimar, y el viraje hacia la derecha que se preveía dentro de la República española en el otoño de 1933, radicalizaron el mensaje de Araquistáin. En pocos meses había pasado de una cierta sensación de seguridad –el gobierno republicano-socialista, su puesto como embajador–, a ver peligrar el proyecto que había impulsado.

En un discurso en la Casa del Pueblo, según afirmó el periodista de *Luz*, dijo unas palabras hasta entonces poco reconocibles en él, en las que refería que el Partido Socialista «acepta el régimen parlamentario como medio para la conquista de leyes que mejoren a la clase proletaria, pero que si se les presenta el dilema de una dictadura, antes de que sea de carácter burgués, implantarán la suya los socialistas»[89].

Araquistáin, ante el nuevo panorama que se estaba presentando, se radicalizó completamente. Todas sus palabras de moderación, de hombre liberal, se terminaron en el mismo momento que sobrevoló el ambiente la idea de que se produciría una 'contra-revolución' de derechas. Empezó a aparecer dentro del círculo de Largo Caballero en los mítines y discursos; un Largo Caballero más radicalizado aún en los últimos días de noviembre de 1933: «No nos queda más que instaurar la República socialista»[90], dijo el ex ministro

[82] En *La Voz*, 5-X-1932, p.3, «*Hablando con D. Luis Araquistáin, embajador de España en Berlín*».
[83] En *Luz*, 23-III-1933, p.1, «*Ataques de la Prensa alemana contra la República Española y el embajador Sr. Araquistáin*».
[84] En *La Voz*, 22-III-1933, p.2, «*La ley de incompatibilidades y sus consecuencias*».
[85] En *La Voz*, 20-IV-1933, p.1, «*La puesta en vigor de la Ley de Incompatibilidades*».
[86] En *La Voz*, 20-IV-1933, p.1, «*Es obligatorio el visado de los pasaportes españoles en Alemania*».
[87] En *Luz*, 5-V-1933, p.4, «*Según la «Vossische Zeitung», nuestro embajador en Berlín regresará en breve a España*».
[88] En *El Sol*, 10-V-1933, p.3, «*Don Luis Araquistáin, en Madrid*».
[89] En *Luz*, 30-X-1933, p.2, «*Don Luis Araquistáin, en la Casa del Pueblo*».
[90] En *El Sol*, 18-XI-1933, p.6, «*Los socialistas […] han terminado con el mito republicano*».

socialista en un discurso en el Monumental Cinema, en el que también se encontraba Araquistáin.

El resultado de las elecciones de noviembre resultó devastador para aquellos que impulsaron el proyecto republicano de perfil izquierdista. Para algunos de ellos, el nuevo gobierno constituía una gravísima amenaza al espíritu de la República que configuraron dos años atrás. Ante esta circunstancia, el *Araquistáin liberal* desapareció completamente y ya sólo quedó el *Araquistáin socialista*. La victoria de las derechas desató una grave crisis dentro del Partido Socialista. Pese a todo, Luis siguió confiando en la unidad del Partido[91].

A mediados de febrero, en una entrevista en *Luz*, Araquistáin deslegitimaba al Gobierno y se mostraba de acuerdo con las palabras de Azaña en las que señalaba «que se había violado la Constitución y prostituido la República»[92], y que los socialistas estaban dispuestos a «desacatar un régimen que a estas horas es todo lo contrario al esbozado por el Sr. Alcalá Zamora en las palabras que pronunció en la sesión inaugural de las Cortes Constituyentes». Además señalaba que Gil Robles y los agrarios «no tienen derecho a gobernar la República con estas Cortes, porque a ellas no vinieron como republicanos». Amenazaba después:

> «Hoy por hoy, un Gobierno de derechas sería una provocación a los socialistas y a todos los republicanos auténticos, que probablemente motivaría la retirada de la minoría del Parlamento, y no precisamente para ir al Aventino».

La mayor parte de los socialistas, incluido Araquistáin, no querían consentir de modo alguno que el nuevo Gobierno ejerciera su programa. Finalizaba sus palabras Luis de este modo:

> «Si los altos Poderes de la República tuvieran el menor sentido de previsión política y el menor instinto de conservación social, ayer mejor que hoy le hubiera sido retirada la confianza a ese ominoso Gobierno del Sr. Lerroux, que simboliza todas las ineptitudes, todas las concupiscencias, todas las claudicaciones y todos los desastres posibles […]. Si esto no se intenta, los socialistas haremos nuestras –en rigor las hemos hecho nuestras hace tiempo– las palabras finales del Sr. Azaña, según las cuales la República está por encima de la Constitución, porque es anterior a ella, y por encima de la República está la voluntad del pueblo, que repudia esta República de prevaricaciones, de negociantes, de contrabandistas, de jesuítas sin sotana, de discípulos de jesuítas y de señores agrarios de horca y cuchillo. Y el que quiera entender, que entienda»[93].

Con la pérdida de gobierno, Araquistáin volvió a la prensa. El primero de mayo, aprovechando la simbólica fecha, lanzó una nueva revista mensual, *Leviatán*, que según las promociones sería una revista de «hechos e ideas», siendo su inspiración en el Leviatán de Hobbes.

En octubre de 1934 las palabras de los socialistas pasaron a los hechos. Si bien él, en principio, no participó en la revolución, su cercanía ideológica y personal con Largo Caballero –condenado por el tribunal militar– y una sospecha de haber

[91] En *Luz*, 29-I-1934, p.8, «*Los destacados socialistas Besteiro, Martínez Gil, Henche, Lamoneda, Araquistáin y Lois hablan para Luz*».

[92] En *Luz*, 13-II-1934, p.11, «*Ecos del discurso de Azaña – Don Luis Araquistáin, escritor socialista*».

[93] *Ibid.*

participado en un envío de armas, le llevaron también a declarar ante el juez, sin mayor consecuencia para él[94].

Araquistáin se centró a partir del año 1935, sobre todo, en escribir artículos mensuales en *Leviatán*, siguiendo la misma línea radicalizada. En el inicio de 1936, con las nuevas elecciones en el horizonte, se presentó a diputado en la coalición del Frente Popular por Madrid. La campaña electoral se celebró en un ambiente notabilísimo de discordia. En *Leviatán*, todos los autores hablaban largo y tendido sobre la *Revolución del 34*.

Días antes de las elecciones de febrero de 1936, los periódicos de izquierdas, particularmente los de Madrid, se movilizaron masivamente. Todos ellos publicaron, además de sus artículos habituales, un cuadro muy destacado donde aparecían todos los candidatos que se presentaban por Madrid[95]. El nombre de Araquistáin aparece en todas ellos. Después de la victoria electoral, la situación en el país se volvió insostenible. La derecha reaccionó inicialmente de una forma muy parecida a como lo hicieron los socialistas con la derrota de 1933 y la conflictividad empapó las calles. Los siguientes meses fueron devastadores. No hubo oportunidad ni intención de conciliación: la República estaba condenada.

El fracaso de la sublevación militar de julio llevó al país a la guerra civil. A partir de ese momento, todo cambió. El Gobierno trató de movilizar sus posibilidades, y entre sus posibilidades estaba Luis Araquistáin. En septiembre de 1936 el gobierno francés le concedió el *placet* como embajador[96]. Las palabras que intercambiaron en sendos discursos, tanto el presidente francés como el propio Araquistáin, fueron las habituales en cualquier acto de este tipo. La guerra civil no marcó ninguna diferencia sustancial del discurso, salvo el recuerdo formal por la situación por la que estaba atravesando el país[97].

Muchos vieron en el envío de Araquistáin a París la mejor opción para negociar una hipotética intervención militar francesa y la venta de armas para la República. El ejemplo más claro de esta cuestión: el magnate de la prensa francesa, director de Le Jour en 1936 acusó a Araquistáin de «ser un sargento de reclutamiento» y de «violar la neutralidad de Francia», extremos que el cántabro negó en una nota a su periódico[98].

Pese a la negación, Araquistáin sí buscaba de algún modo ayuda francesa, a juzgar por sus artículos en algunos periódicos, donde afirmaba que Francia ya se había dado cuenta del peligro que suponía para ella misma la guerra de España[99], e incluso llegó a publicar un artículo en *Le Petit Journal* en el que afirmaba:

> «O la guerra se internacionaliza, rebasando las fronteras españolas, o empieza de nuevo a nacionalizarse y localizarse en los límites geográficos y políticos de España,

[94] En *Heraldo de Madrid*, 12-XI-1934, p.16, «*Las actuaciones del juez especial*».
[95] Sirva el ejemplo de la contraportada del *Heraldo de Madrid*, 6-II-1936, p.16, «*Candidatura de izquierdas por Madrid*».
[96] En *El Sol*, 20-IX-1936, p.1, «*Luis Araquistáin, embajador en París*».
[97] En *El Sol*, 11-X-1936, p.1, «*Don Luis Araquistáin presenta sus cartas credenciales como embajador de España en París*».
[98] En *El Sol*, 17-XI-1936, p.4, «*La campaña de León Bailby contra las izquierdas españolas*».
[99] En *La Libertad*, 28-I-1937, p.4, «*Interesantes declaraciones de nuestro embajador, Luis Araquistáin*».

eliminando toda la intervención extranjera para que el propio pueblo español decida su propio destino [en referencia a la intervención italiana y alemana junto a los sublevados»[100].

Aquello nunca sucedió. A finales de mayo abandonó la embajada y volvió a España, a las zonas controladas aún por la República. Hay muy poca información en prensa sobre las actividades de Araquistáin en estos días, pero se ha conservado multitud de documentación en la que se le solicita de forma habitual, sobre todo por telegrama, que traduzca todas las informaciones que llegan del extranjero, por si fueran relevantes[101].

Ya en el año 38, en Barcelona pronunció intensos discursos: pese a la marcha de la guerra, estaba aún convencido de la valía de la antigua revolución del 31. «La guerra tan sólo es un escollo en la Revolución»[102], remarcó con entusiasmo.

Muy probablemente aquel fue el último discurso de Araquistáin que la prensa española publicaría. La victoria en otoño de las tropas de Franco en el Ebro y la consiguiente ofensiva militar sobre Cataluña, produjo la huida de aquellos que habían estado a la vanguardia de aquella República revolucionaria, de aquella República de izquierdas a la que ya muy poco le quedaba en pie.

Aún sin haber cumplido los 53 años, en algún día de 1939, Araquistáin salió de España. Aquella España a la que tantas líneas dedicó, a la que tanto odió y amó. Luis Araquistáin jamás volvería a pisar la tierra que le vio nacer.

## 4.- ESPERANZA, TRISTEZA Y RESIGNACIÓN (1939-1959)

Con la huida de Araquistáin perdemos su pista en la prensa española. A pesar de la derrota militar, la República continuó simbólicamente sus funciones en el exterior. Los republicanos convencidos no dejaron, en principio, de creer que aún conservaban la legitimidad. El día 4 de abril de 1939, tan sólo tres días después de que resonara en la radio española el último parte de guerra, Araquistáin envió una carta desde París a Diego Martínez Barrio, presidente de las Cortes, en la que le presentaba su dimisión. Decía:

> «en la sesión celebrada por la Diputación Permanente de las Cortes […] se tomaron unos acuerdos que, por su gravedad e improcedencia, me obligan a dimitir mi representación de la minoría socialista en ese organismo»[103].

[100] En *La Libertad*, 10-IV-1937, p.4, «*Habla nuestro embajador en París*».

[101] Archivo de la Fundación Pablo Iglesias (AFPI), AH-53-6. Fondo del Archivo de la Comisión Ejecutiva de la Unión General de Trabajadores 1936-1939, serie Correspondencia, subserie Luis Araquistáin Quevedo, "*Cartas de la Comisión Ejecutiva de UGT a Luis Araquistain Quevedo (Valencia, 2-VII-1937 a 8-X-1937)*", docs 1-8. Contienen hasta ocho documentos -cinco de ellos telegramas pidiéndole, tanto el secretario Pascual Tomás como el propio Largo Caballero que traduzca distintas informaciones. Sirva de ejemplo el número 5: «*Estimado amigo y camarada: con la presente de adjunto a usted una carta procedente de New-York, rogándole encarecidamente tenga a bien enviármela traducida para proceder en consecuencia. Dándole por ello mis más expresivas gracias, queda suyo y de la causa. El secretario adjunto, Firma: Tomás Pascual*».

[102] En *La Libertad*, 19-IV-1938, p.2, «*Conferencia de Araquistáin*»

[103] Archivo de la Fundación Pablo Iglesias (AFPI), AH-26-36. Fondo del Archivo de la Comisión Ejecutiva del Partido Socialista Obrero Español, serie Luis Araquistáin Quevedo. "*Carta de Araquistain Quevedo a Diego Martínez Barrio (04-04-1939)*", p.1.

A continuación explicaba las razones. La más importante fue por la actuación de Negrín justo antes de acabar la guerra y el apoyo de la Diputación. Se mostró radicalmente en contra y atacó el informe de Negrín en el que justificaba «ciertos injustificables nombramientos que hizo a última hora, con los cuales ponía de hecho todos los mandos del Ejército en manos del Partido Comunista y por cuya causa provocó el justiciero levantamiento del pueblo y el ejército de Madrid y del resto de la España republicana». Afirmó después que tenía que sostener «que Juan Negrín es el hombre de gobierno más funesto e irresponsable que ha tenido España desde hace muchos siglos», a pesar de estrangular con esas palabras «añejos afectos» que a él le habían unido.

Araquistáin se mostró siempre en contra de la fuerza comunista en la guerra. Llegó a calificarla de «estúpida y brutal dictadura comunista que ha dirigido nuestra desdichada guerra y nos ha traído a este trágico desenlace». Calificó además a Negrín y su ex-ministro de Estado como «dóciles e incondicionales agentes». Seguía con sorna: «dictadores al dictado del Partido Comunista».

Para él, la injerencia comunista y la gestión de Negrín habían llevado a la República a la derrota. En pocas ocasiones, a lo largo de toda su historia, se había visto a Araquistáin utilizar un lenguaje tan amargo, tan asperísimamente disgustado. La derrota en la guerra le afectó de una manera inimaginable. En esa carta se percibe a un Araquistáin terriblemente dolido. Afirmó que por menos en otros tiempos se fusilaba a los hombres responsables de semejantes catástrofes, pero que «por lo visto, los tiempos han cambiado radicalmente y ahora los que huyen de la justicia de su propio pueblo vienen al extranjero con la desenfadada pretensión de seguir titulándose el gobierno de la patria que han perdido ciertamente con su inepcia y acaso con su traición».

La intención de Negrín de encabezar el Gobierno en el exilio le irritó aún más. Afirmaba que no le extrañaba nada que ellos quisieran hacer esa treta, pero no podía comprender como la mayoría de la Diputación Permanente «los haya seguido en su juego de audacia e inconsciencia histórica». Continuó diciendo que él esperaba que la Diputación no hubiera seguido ese camino, pero que se equivocó:

> «Por mi parte, yo renuncio a seguir participando en ese cónclave mortuorio, y renuncio también a cualquier derecho o favor que, en lo sucesivo, me pudiera corresponder como Diputado a las extinguidas Cortes Republicanas. Reciba los saludos de un socialista, ahora más revolucionario que nunca, después de la triste experiencia revolucionaria de nuestra República y de nuestra guerra. Luis Araquistain»[104].

La dimisión de Araquistáin le alejó de la primera línea. El estallido de la Segunda Guerra Mundial le desplazó de París a Londres. Bajo el Londres de la guerra comenzó a renacer el Araquistáin de siempre. Quizá por su reciente disgusto con el socialismo y la ruptura con Negrín, volvieron sus habituales palabras: la defensa de las democracias liberales y de su particular socialismo liberal, a la vez que atacaba al comunismo[105].

[104] Ibid., p.13

[105] RIVERA GARCÍA, ANTONIO, "Regeneracionismo, socialismo y escepticismo en Luis Araquis-

Durante un pequeño tiempo, muchos de los exiliados, mantuvieron la esperanza de que los aliados, una vez ganaran la guerra, pusieran los ojos en el último reducto de lo que ellos entendían como el fascismo europeo. Durante la guerra mantuvieron un cierto espíritu optimista[106]. Pero después del final, la dura realidad les golpeó de lleno. Araquistáin estaba entre los pesimistas. Después de 1946 entendería que no hay esperanza. Los exiliados serán, en palabras de Luis, «una inmensa Numancia errante sin puerto al que llegar, un navío fantasma abandonado a su suerte en la noche tormentosa de la historia»[107].

La progresiva vuelta a su pensamiento habitual, alejadísimo ya del espíritu revolucionario marxista que le invadió después de las elecciones de noviembre de 1933, también le distanció de forma notable de otros miembros del Partido. No obstante, participó durante los siguientes años en numerosas comisiones del Partido en el exilio y en los Congresos[108].

Con el inicio de los años 50, la situación política dentro del partido carecía de peso. Algunos autores, incluso, han llegado a denominarla como «casi marginal»[109]. Él había vuelto a sus posturas liberales y había perdido toda esperanza de que España volviera a la República del 1931.

En los últimos años de su vida, Araquistáin centró su discurso en la necesidad de una reconciliación nacional[110]. Muy envejecido, con el pelo blanco y con sus sempiternas gafas, se le sigue la pista en las numerosas reuniones del PSOE en Francia durante toda la década de los 50. El sábado 8 de agosto de 1959, poco después de cumplir 73 años, Luis Araquistáin moría en la ciudad suiza de Ginebra.

## 5.- CONCLUSIONES

Luis Araquistáin perteneció a una generación que tuvo que recoger el testigo de un mundo que estaba tocando a su fin. Desde muy joven, su pensamiento estuvo plenamente marcado por las circunstancias políticas, económicas y sociales que se vivían en el país. No fue un intelectual abstraído en profundas cuestiones teóricas: nunca se mantuvo al margen del mundo en que vivía. Sus largas temporadas en el extranjero durante su formación y su primera experiencia como periodista en Alemania fueron absolutamente determinantes en la formación de su pensamiento.

Las ideas de Araquistáin no fueron monolíticas a lo largo de su vida. Cuando asumió su papel de intelectual, defendió sus argumentos a través de extensos razonamientos basados en la teoría política liberal. La respuesta al sistema heredero

táin", en *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, nº739, 2009, p.1020

[106] *Ibíd.*

[107] ANGOSTO VÉLEZ, P.L., Y LA PARRA LÓPEZ, E., "Exiliados españoles en la encrucijada de la Guerra Fría: Prieto, Esplá, Araquistáin y Llopis", en *Pasado y Memoria: revista de Historia Contemporánea*, nº2, 2003, p.147

[108] Archivo de la Fundación Francisco Largo Caballero (AFFLC), Fondo PSOE en el exilio, serie Circulares del PSOE. En varios documentos del fondo se señala la participación de Luis Araquistáin. Sirvan de ejemplo los del año 47 (Sig. 000117-006) y del año 50 (Sig. 000117-009).

[109] RIVERA GARCÍA, ANTONIO, "Regeneracionismo, socialismo y escepticismo en Luis Araquistáin", en *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, nº739, 2009, p.1020

[110] RIVERA GARCÍA, ANTONIO, "Regeneracionismo, socialismo y escepticismo en Luis Araquistáin", en *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, nº739, 2009, p.1020

del turnismo de Cánovas en el que vivía debía ser la democracia liberal, y no la solución socialista.

El liberalismo, entendido como un sistema que condensara en sí la esencia de los postulados liberales del XIX, así como la esencia del liberalismo británico, era la respuesta más acertada para el joven Araquistáin. Este pensamiento, o esta *inclinación intelectual*, se compaginaba con su compromiso con el socialismo. De éste extrajo, en un principio, las cuestiones sociales más vanguardistas.

Partiendo de ese convencimiento, de nuevo, las circunstancias hicieron que su pensamiento socialista fuera variando. Su lucha contra los sistemas políticos que se articularon en la época alfonsina le situó, de forma irremediable, en el extremo de una posición ideológica cada vez más polarizada. La proclamación de la Segunda República Española fue su sueño hecho realidad. La ineficacia de la anterior constitución, cuando no su constante vulneración, empujaron a Araquistáin a creer que el nuevo sistema debía llevar a cabo una transformación profunda que fuera más allá de un simple cambio nominal. Araquistáin, como tantos otros, entendió que las reformas debían ser más profundas que las puramente textuales. Para ellos, 1931 no debía ser el año en que un rey se marchó, debía ser el de la *revolución*.

Su esperanza en que aquel cambio radical ocurriera fue su gran error. Probablemente nunca comprendió en su totalidad, como tampoco lo hizo ninguno de sus contemporáneos, la idea de que la España que querían impulsar no podía ser únicamente configurada a través de la actividad política. Con todo, aquel era su gran sueño.

Sólo se puede comprender la radicalización de su pensamiento porque creyó que la República, por fin, iba a suponer el final de la España que siempre odió. La República era una oportunidad histórica de acabar con aquello que había llevado al país al retraso y a la miseria.

Araquistáin se radicalizó sólo el día que entendió que podía perder aquello que había logrado. Nunca antes, en los anteriores sistemas que se articularon durante el reinado de Alfonso XIII, aunque las circunstancias fueran objetivamente peores que las de la España que se planteaba tras la victoria de la CEDA en 1933, el intelectual cántabro mantuvo una postura radical.

La guerra, y la derrota de la República, destruyeron por completo su mundo. Aquello por lo que siempre luchó se quebró de forma abrupta. Al final de su vida, entendió que la reconciliación era necesaria. Pero era demasiado pronto para España y demasiado tarde para él.

# Reseñas bibliográficas

ISSN: 2386-2491

# RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

PÉREZ MARÍN, M.D.: *La Escuela de Paula Montal en sus documentos*
Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2014 (376 páginas)

En este libro singular de análisis y referencias documentales a la par se presentan las claves de una institución educativa y religiosa tan influyente y ampliamente extendida como la escolapia. Substancialmente la monografía constituye un instrumento formidable para propagar el conocimiento positivo sobre la misión de Paula Montal y todo lo relativo a su proyección institucional contemporánea. Tras las presentaciones preliminares, el lector encontrará una primera disertación histórica de la historiadora Pérez Marín resultado de una afanosa labor de investigación previa realizada en los últimos años en torno a tal dinámica colectiva y a los distintos jalones que sucedieron al momento fundador. Sólo a continuación se rescatan y transcriben un número cualitativamente importante de documentos generados sobre la temática de la congregación y de la escuela escolapia y que se encontraban conservados y dispersos en muy distintos centros archivísticos. Es significativo precisar que todos estos instrumentos se encuentran convenientemente contextualizados y anotados por la escritora antemencionada.

Nótese que este compendio se muestra a la altura del dinamismo de la renovada investigación española en materia de historia de la educación de inspiración católica. Su esmerada perspectiva analítica y la rigurosa selección documental justifican, con distinción, este nuevo aparecimiento editorial del mejor porte universitario. La publicación suma –según se sabe– el círculo iniciado con la edición de la primitiva tesis doctoral de María Dolores Pérez Marín sobre las escolapias en Andalucía y que continuó la aparición de su considerada obra sobre la fundadora Paula Montal Fornés, de ambición temática más integral, esta última[1]. Puede afirmarse, por tanto, que tras tan exhaustivo examen académico la acción de la congregación educativa escolapia se ha constituido en verdadero referente historiográfico durante los últimos años. Tanto, que tras la aparición del presente estudio y de la selección documental que le acompaña puede aseverarse que pocas congregaciones europeas pueden completar esfuerzos comprensivos y escudriñadores como el protagonizado por la historiadora cordobesa durante la última década. Todo un modelo de esfuerzo en el rastreo heurístico y de fina revisión analítica y temática que ha tenido como norte final la comprensión y el examen institucional de la benéfica fundación española, de influencia tan universal. Ya conoce, pues, el avisado lector que la doctora Pérez Marín a convertido el tesón secular de las escolapias en territorio específico de investigación, invariablemente a partir de la construcción de un riguroso discurso histórico y sobre todo merced a la aplicación de un método analítico de estructuración verdaderamente académica. El eje nodal de las indagaciones ahora agavilladas en el nuevo libro no es otro que historiar con perseverancia la difusión de aquel mensaje educativo original pero siempre renovado: precisamente el que

[1] PÉREZ MARÍN, Mª Dolores, *Escolapias en Andalucía*, Córdoba, Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005; id. *Paula Montal Fornés: biografía, espiritualidad y carisma*, Córdoba, Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2010.

protagonizó la santa de Arenys de Mar y que pervive en el seno de toda su comunidad pedagógica y formativa a escala internacional.

Al respecto, es suficientemente conocido que la ciencia histórica se ocupa de la vida del hombre en sociedad. Vida también expresada en los análisis relativos al universo de los valores, conductas y obras. Así, el análisis histórico explora las condiciones externas e inmanentes de la acción humana. Pero la historia de la acción religiosa, y la de sus mujeres, hombres e instituciones, también acomete por su parte la acción del propio carisma. Estoy convencido de que la efectiva contribución de nuestra publicación se manifiesta al estudiar la huella del empuje de la fe y firmeza que actuó en la conciencia y en las faenas de cada religiosa escolapia a partir del modelo dispuesto por Paula Montal. Así, con sus votos y su neta orientación apostólica asida a esta obra social educativa tan insólita, dispuesta primero en favor de la educación femenina y más recientemente de la juventud en general, las escolapias representan el tono de las modernas congregaciones religiosas que dibujan su quehacer justamente a partir de un "catolicismo de las obras".

En estos asuntos de compromiso la monografía demuestra –entre otros aspectos relevantes– como la enseñanza católica contribuyó a una prístina emancipación de las féminas en España. En particular, la obra de Paula Montal se inscribió en un movimiento general que valoró –y vindicó en la práctica– el papel de las mujeres en la escuela, una rareza en la España del Liberalismo cronológico. Es por tanto históricamente ajustado el perfil nuevamente argumentado en este libro, destacando la marca que dejaron las hermanas escolapias a título de precursoras de la enseñanza femenina, pero también como mujeres socialmente comprometidas, dado que también ellas contestaron las ideas corrientes relativas a los papeles convenientes para las féminas en la sociedad del siglo XIX.

En fin, este estudio rescata –debidamente contextualizados y anotados como argumentábamos líneas arriba– un importante número de documentos conservados en muy disparejos centros archivísticos y de depósito. Y precisamente la recuperación del pasado institucional de la congregación escolapia se descubre en esta obra mediante el esfuerzo dispuesto por subrayar referencias y selecciones documentales que resultarán útiles e inteligibles a todo lector interesado. Ciertamente la autora ofrece gentileza intelectual al compartir este fascinante sendero docto, que se abre a través de tan tupido bosque de referencias, muchas de ellas apenas exploradas. El libro ofrece, asimismo, toda una variedad de áreas cronológicas, también de espacios regionales en su tratamiento y una multiplicación de temáticas, cada una de ellas portadora de valores interpretativos sobre la propia educación de perfil católico en la España más reciente. En su conjunto, esta obra es el resultado de una interpretación audaz de aquellos textos ante referidos, pero sobre todo de la experiencia interpretativa acumulada tras años de seguir las trazas del pasado hasta en los lugares más retirados. Concienzudamente compilados y tratados estos textos fundamentales a partir del método histórico, Pérez Marín ha sabido dibujar finalmente el mejor retrato institucional, educativo y religioso de la obra escolapia.

*Fernando López Mora. Profesor de Historia Contemporánea. Universidad de Córdoba*

ISSN: 2386-2491

# Reseña Bibliográfica

RAMOS ROVI, M.J.: *Diccionario biográfico de parlamentarios andaluces 1876-1923*
Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2013 (588 páginas)

La presente obra suple, en parte y para el ámbito andaluz, una de las carencias existentes en la historiografía española: la inexistencia de un diccionario biográfico completo de los parlamentarios de la Edad Contemporánea. Si bien, como la propia autora señala, varias universidades en colaboración con las Cortes Generales y el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales están trabajando para remediar esa situación. En contraste con la carencia de una obra de carácter general español si encontramos diversas obras de ámbito regional. Todas nacieron a partir de la década de los noventa y en común tienen una gran calidad y aparato crítico.

En Andalucía hubo que esperar al siglo XXI para que aparecieran dos obras destacadas. Las escritas por Leandro Alvares Rey, *Los Diputados por Andalucía en la Segunda República (1931-1939)* y el trabajo dirigido por Diego Caro Cancela titulado *Diccionario biográfico de parlamentarios de Andalucía (1810-1869)*. Como se puede ver esta obra llena el hueco dejado por las dos anteriores permitiendo cerrar así el periodo comprendido entre las Cortes de Cádiz y la imposición de la dictadura franquista.

Pero este libro de la profesora Ramos aporta mucho más. No se trata solo de un *Diccionario* en el que se recopilan los datos biográficos de los parlamentarios, sino que se trata de una obra de análisis prosopográfico de los seiscientos sesenta y nueve parlamentarios que ocuparon sus escaños por las ocho provincias andaluzas a lo largo de todo el periodo constitucional de la Restauración (1876-1923).

El libro se estructura en dos bloque principales. En un primer momento encontramos dicho análisis prosopográfico en lo que la autora llama *Introducción* y debería llamar *Estudio*. Pues, como a continuación veremos, en él se presentan las claves descriptivas de aquel grupo social. La segunda parte del libro es el diccionario, propiamente dicho. Este *diccionario* está organizado alfabéticamente en una secuencia única que incluye todos los diputados por orden de sus apellidos. Para redactar sus biografías se ha llevado a cabo una exhaustiva búsqueda de información en archivos nacionales, provinciales y locales, además de la prensa de la época y monografías. Hemos de destacar, en relación a lo anterior, la labor investigadora de la autora en el *Archivo del Congreso de los Diputados*, el *Archivo Histórico del Senado* y el *Archivo General Militar de Segovia*, así como su rastreo de una ingente masa bibliográfica.

La estructura de las biografías se ha concebido con unos contenidos y un orden homogéneo, presentado en bloques. La secuencia de información va encabezada por los apellidos y título nobiliario (si lo hubiere). Continúan los datos de fecha y lugar de nacimiento y defunción. Siguen las noticias sobre el origen familiar y personal y aquellas relaciones familiares dignas de mención. A continuación, los centros de formación y desarrollo profesional. Después se mencionan los cargos culturales, científicos o académicos, como su

labor periodística, obras escritas y actividades y méritos científicos más notables.

En el siguiente bloque de información se enumeran los cargos públicos que desarrollaron en los ámbitos local, provincial y nacional. Se aborda la adscripción política, y finalmente, se exponen las elecciones en las que participó, las características de su elección (cunero, artículo 29, etc.) y sus intervenciones parlamentarias más significativas. Por último, la bibliografía manejada en su redacción. Las fuentes archivísticas utilizadas para cada una de las entradas aparecen en notas a pie de página.

Como decíamos anteriormente, la *Introducción* al libro es el verdadero estudio prosopográfico del mismo. La doctora Ramos empieza su estudio sociológico del conjunto de los parlamentarios andaluces analizando la edad en la que aquellos hombres empezaron a ejercer sus labores políticas. En sus análisis concluye la juventud con la que iniciaron su carrera. Pues un 40% de ellos fue diputado con menos de 40 años. Por el contrario, la media de edad con la que se alcanzaba un cargo ministerial se situaba en torno a los 53 años.

Como la autora indica, otro dato significativo a la hora de hacer una sociología parlamentaria es la de contrastar la edad de defunción de los parlamentarios. Para ello debemos partir del dato que nos indica que la esperanza de vida en aquellos tiempos en España era de cincuenta años. De entrada, entre los datos contrastados, conocemos que el 30% muere con más de 60 años y solo 13% murió con menos de dicha edad. También destaca que un 6% de los parlamentarios fueron octogenarios.

En cuanto al origen geográfico de los hombres que fueron parlamentarios por Andalucía el primer dato que destaca es que prácticamente el 60% fueron originarios de las provincias que hoy conforman la Comunidad Autónoma. Fuera de las fronteras andaluzas encontramos un 9% de oriundos de Madrid. Y ya muy lejos la Comunidad Valenciana con un 2%. El resto de las actuales Comunidades apenas llegan al 1% como los casos de Galicia y Murcia. Las demás regiones españolas, si hicieron alguna aportación, siempre fue inferior a cuatro parlamentarios a lo largo de casi cincuenta años de historia. Fuera de las actuales fronteras españolas nacieron solo el 2% de los parlamentarios por Andalucía. Con una clara preeminencia de Cuba y Puerto Rico, españolas en gran parte del periodo, origen del 90% de aquellos "foráneos".

Entrando en el análisis por provincias, encontramos una clara primacía de Sevilla, que copa un quinto de los parlamentarios (20%); seguida no muy de lejos por Málaga (16,91%); una situación muy pareja en Córdoba (13,88%), Cádiz (13,38%), Jaén (12,37%) y algo más atrás en Granada (10,60%) ; y por último en una posición claramente desfavorecida las dos provincias más "extremas" geográficamente: Almería (7,57%) y Huelva (5,05%). Agrupando las provincias en sus dos grandes regiones tradicionales, comprobamos una gran igualdad entre ambas, ya que procedían de Andalucía Occidental un 53% de los parlamentarios y de la Oriental el 47%.

El capítulo de la extracción social resulta hoy del mayor interés a la hora de abordar un estudio prosopográfico. Las fuentes no son excesivamente claras con los orígenes sociales de los parlamentarios, pero sí lo son suficientemente para afirmar que la densidad nobiliaria

en el Parlamento español era muy consistente. Según Mª José Ramos, la presencia de los títulos nobiliarios en los "escaños andaluces" se cuantificaba en un quinto del total (125 personas). La endogamia de aquella élite también queda reflejada en ésta obra gracias a la aparición de grandes familias que se perpetuaron en el Parlamento como los *Carranza,* los *Larios* o los *Limón*, por dar algunos ejemplos.

Con el análisis de las profesiones que desarrollaron tenemos un retrato de lo que la historia nos ha contado de aquella época de "elite y oligarquía". La primera ocupación es la de abogado en torno al 35% de los parlamentarios; en segundo lugar tenemos a los terratenientes que son un 26%; les siguen, en tercer lugar, los *militares y marinos* que son el 10%; *catedráticos, profesores de universidad* e *instituto* y *escritores*, en conjunto otro 10%; los *periodistas* son el 9%; los *ingenieros* en torno al 5%; los *empresarios industriales, comerciantes y banqueros*, otro 5%; médicos, arquitectos, bibliotecarios, músicos y otras profesiones copan porcentajes residuales.

En cuanto a las titulaciones académicas de los parlamentarios, la autora constata una clara hegemonía de licenciaturas y doctorados en humanidades. Hay una hegemonía de las Facultades de Derecho, pues el 77% de los parlamentarios eran licenciados o doctores en Derecho. Les siguen las Facultades de Filosofía y Letras que copan un 9% de los parlamentarios. Todas las ingenieras juntas solo suponen un 8% y medicina un 3%. Farmacéuticos, físicos, arquitectos y economistas aparecen puntualmente. En definitiva, tenemos una "elite de letras" ya que las carreras de letras suponen un 86% del total.

Para ir concluyendo con este análisis prosopográfico, la autora nos adentra en el análisis de los *cursus honorum* de los parlamentarios. Donde destaca como el 27% fueron senadores y un 10% ministros.

En conclusión, el *Diccionario Biográfico de parlamentarios andaluces (1876-1923)* de Mª José Ramos Rovi es un trabajo de un gran rigor científico, que ayudando a suplir carencias aún existentes la historiografía andaluza y española ofrece una solución metodológica que servirá de modelo para estudios posteriores. Junto a lo anterior, el segundo gran aporte de esta obra a la ciencia histórica española se basa en ese retrato, no solo individual de cada uno de aquellos personajes de la élite social, sino también de conjunto que nos ofrece. Después de la obra de Ramos Rovi, ya podemos decir, sin lugar a dudas, que los hombres que representaron a Andalucía en las Cortes Españolas de la Restauración fueron varones de buenas familias, con estudios de derecho y letras, que obtenían su riqueza de la agricultura, arraigados en su tierra y que alcanzaron la cúspide del poder ejecutivo en una proporción inferior a la que le correspondería al peso de la región andaluza, pero que individualmente sí ocuparon puestos decisivos para la historia de España.

*Raúl Ramírez Ruiz*
*Universidad Rey Juan Carlos*

ISSN: 2386-2491

# Breves recensiones

*por Luis Palacios Bañuelos*

## 1.- Ferguson: civilización occidental y futuro

FERGUSON, N., *Civilización: Occidente y el resto*, Debate, 2012.

Una historia de la civilización es, al decir de François Guizot, la mayor de todas las historias pues las comprende a todas las demás. Ferguson nos ofrece en este libro una Historia de la Civilización original, atractiva, desafiante a veces que ha tenido amplio eco pues fue una serie de televisión del Canal 4 de la BBC.

"Hoy la mayor amenaza para la civilización occidental no viene de otras civilizaciones, sino de nuestra propia pusilanimidad, y de la ignorancia histórica que la alimenta". Así termina Niall Ferguson su "Civilización. Occidente y el resto", tras afirmar que estamos viviendo el final de quinientos años de supremacía occidental. El declinar de Occidente y de los Estados Unidos, la progresiva dependencia del capital asiático-oriental así como el papel del dinero son temas de total actualidad que desde la historia viene desarrollando en libros anteriores, convertidos en series televisivas, como "Coloso", "El Imperio británico" o "El triunfo del dinero".

La clave del libro consiste en comprender qué hizo que la civilización occidental se expandiera tan espectacularmente en riqueza, influencia y poder. ¿Por qué este modelo fue seguido por las sociedades no occidentales que compran, estudian, se mantienen sanos, rezan… como nosotros? El historiador analiza hechos y muestra signos de esa dependencia: hamburguesas, gorras de beísbol, cocacolas, jeans… Explica las razones del triunfo de la civilización de Europa occidental a partir del siglo XV sobre los imperios en apariencia superiores de Oriente y encuentra la clave no en el imperialismo ni en el conocimiento y la cultura sino en las instituciones.

Para Ferguson los resortes del poder global de Occidente se resumen en seis nuevos complejos de instituciones identificables. Estas seis *killer apps* o "aplicaciones demoledoras" son:

1) La competencia. En la fragmentada Europa existían múltiples entidades corporativas rivales dentro de cada monarquía o república.

2) La revolución científica. Todos los grandes avances del siglo XVII en matemáticas, astronomía, física, química y biología se produjeron en la Europa occidental.

3) El imperio de la ley y el gobierno representativo. El derecho de propiedad privada y la representación de los propietarios en asambleas legislativa electas propició un orden social y político concreto.

4) Los avances de la medicina moderna.

5) La sociedad de consumo, que aparece al amor de la revolución industrial creándose demanda de bienes empezando por las prendas de vestir de algodón.

6) La ética del trabajo pues los occidentales combinaron antes que nadie un trabajo más extensivo e intensivo con mayores tasas de ahorro permitiendo una acumulación de capital sostenida.

Este es un libro sugerente, denso, arriesgado a veces en sus hipótesis, y con un mensaje: hemos de acudir a la historia porque es el modo de estudiar y conocer el tiempo que transitamos por caminos, no al azar…

Es una herencia también de la educación proporcionada en occidente donde a los jóvenes se les ha dado el concepto de una educación liberal sin la sustancia del conocimiento histórico. "Se les ha enseñado módulos aislados, no narraciones y mucho menos cronologías… No existe nada parecido al futuro, en singular; solo futuros, en plural" cuando precisamente el pasado es realmente nuestra única fuente de conocimiento fiable sobre efímero presente y los múltiples futuros que nos aguardan. Porque, termina, "la historia no es solo el modo en que estudiamos el pasado; es el modo en que estudiamos el tiempo propiamente dicho… porque no deambulamos al azar, sino que transitamos por caminos…".

## 2.- FRASER Y ESPAÑA: DEVOLVER LA HISTORIA AL PUEBLO

FRASER, R., *Las dos guerras de España*, Crítica, 2014.

"Devolver a la vida a los españoles olvidados del pasado", "devolver la historia al pueblo": es el gran legado de Ronald Fraser. Y lo logró utilizando nuevas fuentes –orales– e inventando nuevos métodos para escribir unas historias en las que da vida a unas gentes que aparecen, cercanas a nosotros, con sus rostros y nombres.

El primer libro que leí de Fraser fue "Escondido. La vida de Manuel Cortés" (1973). Me atrajo la historia de aquél topo, Manuel Cortés, último alcalde socialista de Mijas, que tras vivir treinta años escondido, vuelve a la vida tras la ley de amnistía por los delitos de guerra de 1969. Pero el libro me interesó, sobre todo, porque era fruto de otra manera de hacer historia, la que se fundamentaba en las fuentes orales. En 1979, publicaría un libro que se convertiría pronto en un clásico sobre la guerra civil española, "Recuérdalo tú y recuérdalo a otros" y en 2006, otro fundamental, "La maldita guerra de España. Historia social de la Guerra de la Independencia, 1808-1814". Pues bien, en 2012 aparece la que, lamentablemente, será su última obra, dedicada a esas dos guerras: "Las dos guerras de España" donde también incluye su autobiografía intelectual ("La forja de un historiador a pesar suyo").

En "Las dos guerras de España", Fraser vuelve sobre la Guerra de la Independencia (destacable el análisis de la guerrilla y del patriotismo popular) y la Guerra civil (relevantes los capítulos sobre la tragedia final de una guerra perdida y la política como vida diaria) y, al compararlas, muestra una serie de similitudes y contrastes. Las dos contaron con ayudas extranjeras. Ambas tuvieron lugar en tiempos de revoluciones internacionales, la francesa y la rusa. En las dos se internacionalizó pronto el conflicto. Ambas empezaron con la agre-

sión de militares adiestrados. En las dos el gobierno central se encontró desprovisto de medios de control. Los dos conflictos fueron "tanto guerras políticas, religiosas, sociales, clasistas y revolucionarias, como de liberación nacional, de rechazo a la injerencia extranjera y guerras civiles". En las dos se da una acusada influencia religiosa y la ideología llegó a anatemizar al enemigo. Al igual que en la guerra de la Independencia, la guerra civil fue también un conflicto en el seno de cada bando entre ideas políticas distintas. Y, en fin, lo más trágico: en ambas guerras la pérdida de vidas humanas fue muy grande (entre el 2,4% y el 4,2% de la población de 1808 y el 3% de la población de 1936).

Con más de ochenta años y buena dosis de modestia y humor, Fraser nos confiesa: "Soy un aspirante a novelista que, a falta de mejor alternativa, se convirtió en un historiador de España". Tal vez por ello, este libro conjuga con brillantez rigor, interés y amenidad. En resumen, este libro es de necesaria consulta y merece ser leído.

### 3.- GOEBBELS, EL SINIESTRO ACÓLITO DE HITLER

LONGERICH, P., *Goebbels: una biografía*, RBA, 2012.

Goebbels fue "el más venenoso y mendaz de todos los nazis" ha escrito V. Klemperer. Aunque no sé hasta qué punto puede graduarse la maldad del nazismo, porque el rechazo es absoluto, debo comenzar reconociendo que, al margen de la calidad del libro, leer las más de mil páginas que Peter Longerich dedica a este personaje siniestro y cruel me ha supuesto gran esfuerzo.

Dos rasgos destacan inicialmente en Goebbels: el de ideólogo nazi y el de antisemita radical. En consecuencia, se convierte en el máximo controlador de la propaganda desde 1930 para logar una absoluta armonía entre el pueblo y el Führer. Es un predicador de la violencia… y también un ser dominante, manipulador, mentiroso, cínico y cruel. Diríamos con la historia que conocemos –más y mejor gracias a este libro– que era un monstruo –y relevante– de la monstruosa fauna nazi.

A la hora de encontrar explicación a tanto horror, Longerich acude a la sicología y diagnostica que sufría "un trastorno narcisista de personalidad" que le hacía buscar adictivamente el reconocimiento y el elogio. Esta paranoia le llevó a una "casi absoluta devoción a Hitler, su obsesión con su propia imagen y el hecho de que pasara una considerable parte de tiempo enzarzado en largas batallas contra sus competidores en el entorno de Hitler".

La principal aportación de este libro es que, en gran parte, desmitifica al personaje. Goebbels, para empezar, no era el amigo íntimo de Hitler aunque terminaría suicidándose con su familia. Peter Longerich, afirma: "No creo que Hitler tuviera ningún amigo personal. Y en el caso de Goebbels, admiraba a Hitler y era extremadamente dependiente de él. No llamaría a eso amistad". Sin embargo, a los seis hijos que tuvo con Magda Quandt (la Medea nazi) les puso nombres que comenzaban por H en recuerdo de Hitler al que los niños llamaban tío.

Demuestra también el libro que Goebbels no tuvo la importancia que se creía en la toma de decisiones del régimen nazi pues se veía con Hitler alrededor de una vez al mes. Tampoco era el gran propagandista que creíamos. Para dominar a las masas supo aplicar el marketing comercial a la política convencido de que una mentira repetida muchas veces se convierte en verdad. Desde su ministerio de Propaganda manipuló sin escrúpulos y con éxito al pueblo alemán para crear el mito del Führer. Con su talentosa retórica creó la mayoría de los discursos de Hitler, ideó la propaganda radiofónica y el Ministerio de Propaganda y fue la cara visible y el portavoz del nazismo. Supo venderse bien y gracias a su propia propaganda se ha sobredimensionado el personaje.

Con todo, es indudable que su propaganda a través de la prensa, la radio, el cine, etc. fue exitosa pues logró en gran parte su objetivo: convertir a una masa de alemanes en rebaño sometido a los designios del "nuevo dios Hitler". Y, por citar a título de ejemplo una de sus aportaciones más interesantes, recordemos que Goebbels se inventó la llamada "ayuda de invierno" de 1941, que sería copiada en la España de postguerra por Mercedes Sanz Bachiller que la transformaría en el falangista Auxilio Social. En los entresijos de todo ello nos introduce Longerich en su "Goebbels".

Deseo sacar de la lectura de este libro dos conclusiones. Una, lo importante que es conocer y no olvidar la historia. Solo daré un argumento. Coincidiendo prácticamente con la publicación de este libro, se publicó en la prensa un estudio realizado sobre estudiantes alemanes de 15 años por la Freie Universitat de Berlín. Sus resultados son alarmantes: el informe afirma que la mitad de los encuestados dudan de si Hitler fue un dictador y de si su régimen fue o no una democracia. Su autor, Klaus Schroeder, lo explica como "un claro efecto de subestimar el conocimiento histórico". Segunda conclusión: el libro me reafirma en que el nazismo –también el fascismo– es éticamente inaceptable y ello nos obliga a ser beligerantes en este asunto.

¿Cómo se gesta un genocida? ¿Cómo un Hitler puede alcanzar el poder democráticamente? ¿Cómo un pueblo puede aceptar tal grado de degradación y crueldad?… Son algunas de las inevitables preguntas que nos surgen al hilo de la lectura de este libro.

En resumen, pienso que este siniestro personaje no merece el menor recuerdo. Ahora bien, si el libro de Longerich –ferviente antinazista– puede servir para encontrar respuestas o para crear conciencia de lo que una sociedad no puede nunca permitir ni aceptar, está justificada.

## 4.- LA EFICACIA DE LA CONTRARREVOLUCIÓN EN LA GUERRA CIVIL

SEIDMAN, M., *La Victoria Nacional*, Alianza Editorial, 2012.

"La Victoria Nacional" de Michael Seidman es un riguroso trabajo de investigación sobre nuestra historia reciente, magníficamente documentado. Demuestra la eficacia contrarrevolucionaria en la Guerra civil española. Establece comparaciones con revoluciones de Rusia y China y también con pautas contrarrevolucionarias de la Francia revolucionaria de

1848 y de la Comuna de París. Y desde esta perspectiva considera sorprendente la victoria de los contrarrevolucionarios españoles.

El punto de partida es la Segunda República que fue, dice Seidman, incapaz de restablecer el orden tras la Revolución de Asturias. Y ofrece este retrato del Madrid previo a la guerra: "los trabajadores comían en hoteles, restaurantes y cafés y luego se iban sin pagar. Sus mujeres, acompañadas de militantes armados, iban de "compras proletarias" a tiendas de comestibles y se negaban a pagar la cuenta". Destaca las importantes ventajas del bando republicano al comienzo del conflicto pues controlan el 60% de la población, el 80% de la industria y territorios que contribuían al 70% del presupuesto del Estado y las dos ciudades más importantes, Madrid y Barcelona. Todo esto y el fracaso inicial del llamado alzamiento significa que, si no hubieran hecho un uso eficaz de los recursos disponibles, los contrarrevolucionarios españoles no habrían podido triunfar.

Para Seidman el triunfo nacional se debió: a su buena organización, al apoyo rural que tuvo por su defensa de la propiedad privada, al funcionamiento de la economía, a la solidez de su moneda, a los impuestos cobrados, al pagar a cuantos proporcionaban suministros y alimentos, a la atención a la tropa a la hora de pagarla y alimentarla… Por ejemplo en navidades los soldados rasos recibían un regalo a base de galletas, queso, caramelos, coñac, tabaco… Y las mujeres de Frentes y Hospitales, a través del Servicio El Tabaco del Soldado, recaudaban tabaco para los soldados heridos.

Este libro añade a los 220.000 libros escritos sobre la guerra elementos novedosos:

- La República y la Guerra Civil españolas produjeron una contrarrevolución cultural sin precedentes en la Europa occidental que tuvo su fundamento en el campo, no en la ciudad.
- La España nacional fue un producto de la reacción rural.
- El papel de la Iglesia y su neotradicionalismo católico.
- El catolicismo fue la auténtica forma de cohesión cultural, no el fascismo.
- Siguieron mandando los que tradicionalmente lo venían haciendo toda la vida: curas, patronos, capitalistas, latifundistas. Esto le da el carácter de contrarrevolución.
- El papel de la mujer fue importante, recordemos el Auxilio Social.
- A la hora de gobernar volverían las fuerzas tradicionales conservadoras y ultracatólicas.
- La contrarrevolución dominó al fascismo y no a la inversa.
- Una interpretación novedosa de la ayuda exterior.
- El significado del antisemitismo.
- La contrarrevolución, fue la victoria.
- Los republicanos al perder la España rural perdieron la guerra. Esto fue más importante que los propios planteamientos políticos.
- La hipérbole "revolución nacionalista y fascista" (falangista) enmascaró en realidad una auténtica contrarrevolución.

Conclusión: merece la pena leer este libro de Seidman.

## 5.- HACER HABLAR A LOS PENSAMIENTOS

JUDT, T., *Pensar en el siglo XX*, Taurus, 2012.

Entender un acontecimiento histórico implica renunciar a un único marco y aceptar el pluralismo, es decir, la validez de varios marcos a la vez. Buscar la verdad como tal aceptando a la vez sus formas múltiples y fundamentos. El pluralismo -que no es precisamente sinónimo de relativismo- acepta la realidad moral de diferentes tipos de verdad, pero rechaza la idea de que todas ellas puedan situarse en una sola escala medida por un único valor. Estas son premisas que sustentan este libro.

"Pensar el siglo XX" es una biografía intelectual del historiador Tony Judt, que en conversaciones con Timothy Snyder fue dejando su testamento intelectual mientras su vida se iba acortando víctima de esclerosis lateral amiotrófica (ELA).

Este es un libro de historia denso donde se mezclan temas muy diversos que intentaré sintetizar en 10 apartados:

1.- Primera impresión, tremenda, es que inevitablemente la lectura del libro va unida al recuerdo de un Judt que dedica los trozos de vida que le quedan a hablar de historia, del poder, de la justicia, de la ética. A principios de julio de 2010 firmaba el fin de esta obra y en agosto moría. La fórmula dialogística permite hablar de sus libros, matizar los temas espontáneamente, calar en observaciones inteligentes y oportunas y hacer de este texto algo dinámico y de enorme interés. En él, biografía e historia se hermanan.

2.- Atención al mundo judío y sionista. Judt era judío y la catástrofe de los judíos europeos es también su historia. La Polonia en que creció es, dice, "un mal sitio para ser judío".

Aborda el tema del inevitable Holocausto recordando que la importancia que hoy se le concede, tanto desde el punto de vista judío como humanitario, "no emergió hasta décadas más tarde" después de la guerra.

Su análisis del antisemitismo, como algo sufrido personalmente, es muy indicativo (por ejemplo en Inglaterra antes de 1960): "Simplemente éramos extraños: porque no creíamos en Jesús y porque veníamos o creían que veníamos de lugares extranjeros raros" (p. 58). Es también muy interesante la descripción que hace de su encuentro con el Israel de verdad, aunque "no era un paraíso socialdemócrata de judíos pacíficos… que el sueño del socialismo rural era solo eso, un sueño". Y añade: "Aquel no era el mundo fantástico del Israel socialista que a tantos europeos les encantaba imaginar… era un país que despreciaba a sus vecinos y estaba a punto de abrir con ellos una brecha catastrófica, de una generación, confiscándoles y ocupando sus tierras".

3.- Los entresijos de la articulación de la Alemania tras la Guerra y el tratamiento del nazismo en la Oriental y en la Occidental. "A principios de la década de 1950, los americanos, los británicos y… el canciller Adenauer habían redibujado no solo las líneas políticas, sino también las éticas: la cuestión ahora era dirigir la Guerra Fría contra el comunismo totalitario: Los alemanes habían sido el problema; ahora eran la solución…" (p. 51). Habla de una Alemania normalizada que ha refundado su historia y con ella la de la Europa en general. Y proclama "contar la verdad".

4.- Nos cuenta su formación en Inglaterra: "sensación de encontrarme en casa en el inglés, si bien no exactamente en Inglaterra".

5.- Habla del marxismo, como si de una religión secular se tratara, que le atrajo como historiador: "le atrajo porque ofrece una explicación atractiva de cómo y por qué funciona la historia".

6.- Retrata a su generación, de 1968, como meritocrática, amante del conocimiento, las ideas, el debate…

7.- Abunda en buenos consejos, fruto de la experiencia. Consejos dirigidos al historiador y al profesor en general. Explica su opción por la Historia, "como camino hacia el compromiso intelectual y la contribución cívica" (p.154). De su planteamiento como historiador, merece la pena retener su idea de que "la historia uno no puede inventar o explotar el pasado para fines presentes" (p. 250). Y añade que los historiadores han de interesarse siempre por sus implicaciones actuales.

Para Judt, el triunfo o fracaso del libro de historia depende de la convicción con la que cuente su relato. Habla de la responsabilidad de explicar. En fin, viene a decirnos que el historiador no está para reescribir el pasado. Que debe enseñar las cosas indicando la que considere la mejor senda para introducirte pero reconociendo que hay otras, si bien menos satisfactorias desde tu punto de vista. Se precisa por encima de todo una educación crítica de cada historia. "Memoria e historia son hermanastras y por eso se odian mutuamente pero a la vez lo mucho que comparten les hace inseparables… permitir que la memoria sustituya a la historia es peligroso… Sin la historia la memoria es susceptible de un mal uso" (p. 266). Defiende una historia narrativa y pide al historiador un compromiso ético explícito.

8.- Hace un análisis agudo de los fascismos –"en realidad no tienen conceptos. Tienen actitudes"–, del nazismo, de los totalitarismos, del papel de los intelectuales, etc. Y en este contexto dedica una breve reflexión a la guerra civil española: estar con los republicanos "era una forma de ser antifascista" (p.184)

9.- Aborda el tema de la Europa del Este con una atención preferente y penetrante.

10.- Y reflexiona sobre un tema bien actual: los peligros de una democracia. Y se detiene en el hecho de que una democracia, especialmente una democracia armada, es fácil de conducir a la guerra, basta recordar el caso de Irak. También habla de la tendencia de la democracia a producir políticos mediocres. La política no es un lugar al que tiendan a dirigirse las personas con autonomía de espíritu o amplitud de miras. Su afición a mentir. Y de ahí la perversión que puede darse en toda democracia.

Estas conversaciones configuran un libro lleno de erudición. No faltan referencia a historiadores y pensadores de primera fila pues por su páginas desfilan Eric Hobsvawm, Keynes, Hayek, "El mundo de ayer" de Zweig, Freud, Koestler, Hannah Arendt, Sartre, Raymond Aron, Stephen Spender, Isaiah Berlin (un judío ruso de Letonia), George Orwell… Es, en fin, un libro lleno de experiencia vivida escrito desde la asunción de una vida que el autor sabía que inevitablemente se le iba de las manos. Es una magnífica herencia que nos deja a los historiadores y a todos los que se interesen por la historia.

## 6.- EL MUNDO ACTUAL, FRUTO DE LA AMBICIÓN DE LOS IMPERIOS

DARWIN, J., *El sueño del Imperio*, Taurus, 2012.

Papel histórico de Eurasia. Imperios otomano, mongol, manchú, británico, soviético, japonés, nazi… Juego de las Potencias globales. De todo esto habla el historiador de Oxford John Darwin en las 620 páginas que conforman "El sueño del Imperio" que mereció el Premio Wolfson de Historia y que, con acierto, ha publicado Taurus.

Es un libro de historia comparada en el que subyacen tres temas: las interconexiones mundiales hasta la globalización, el papel desempeñado por Europa y Occidente a través de los imperios y la resistencia del resto de los Estados a la expansión europea. Cuestiona las visiones eurocéntricas y refuta el mito de que el auge de Occidente fue inevitable. Rompe con tópicos: "Los europeos fueron los últimos en integrarse en un inmenso comercio marítimo cuyos pioneros habían sido los asiáticos" porque "la economía global ya existía, no hubo que esperar al toque prometeico de los comerciantes europeos" y "los comerciantes asiáticos no fueron las víctimas pasivas de una absorción europea".

Esto significa que, según el autor, la globalización ya no se puede seguir considerando un proyecto exclusivamente europeo. Hoy estamos ante una nueva historia mundial y sabemos que hubo una cadena de conexiones… Es decir, los europeos habían forjado su propia forma de modernidad pero había otras muchas modernidades.

¿Cómo explicar el cambio que supuso pasar de un mundo euroasiático interconectado a un mundo global-imperial? La respuesta tiene en cuenta cuatro supuestos básicos:

1.- Rechazar la idea de un cambio lineal en la historia del mundo.

2.- Situar la época de expansión europea en su contexto euroasiático, lo que implica aceptar que la historia moderna del mundo está en Eurasia.

3.- Fijar con claridad el concepto de Europa y lo que entendemos por imperio.

4.- Tener como referente la historia mundial.

Leído por un español llama la atención que cuando Darwin aborda el imperio español sorprende su tendencia a detenerse más en las sombras y tópicos que en las luces, aunque de todo hubo. Y sorprende aún más la escasísima referencia a investigaciones españolas que podrían darle nueva luz; solo utiliza trabajos de Fernández Armesto y en todo caso de hispanistas como Chaunu, Parker y Elliot.

La revolución euroasiática, los límites del imperio, el período y efectos de las guerras mundiales… son grandes capítulos de esta historia. Pero, sin duda, el mayor interés se centra en el desarrollo de los imperios en la contemporaneidad con especial atención al británico (Darwin es autor de "Britain and Decolonization"). El bisturí del historiador entra en el complicado entramado de la zona dominada por el imperio británico para mostrarnos una magnífica historia del desarrollo del imperialismo, descolonización –"durante la era bipolar, la construcción de imperios fue la otra cara de la descolonización"–, configuración de nue-

vas naciones, papel de Jruschov y de los Estados Unidos, etc. y articulación del imperio estadounidense –"el unilateralismo y el universalismo se convirtieron en los elementos principales de una perspectiva imperial"-.

¿Conclusiones?, muchas.

1.- Posiblemente estemos ahora al borde de una gran transformación similar a la Revolución euroasiática de finales del XVIII.

2.- A pesar de la globalización, el mundo no se ha homogeneizado sino que conserva su diversidad.

3.- La globalización es fruto de acuerdos entre los grandes imperios económicos del mundo: Estados Unidos, Europa, Japón y China, que tienen como desafío reconciliar su cohesión interna con los efectos perturbadores de la libre competencia.

4.- Eurasia se ha opuesto siempre a un solo gran gobernante o a un único conjunto de reglas.

5.- "Seguimos viviendo a la sombra de Tamerlán; o quizá, para ser más exactos, a la sombra de su fracaso". Porque Tarmelán fue el último de la serie de conquistadores, como Atila y Gengis Kan, que trataron de someter a toda Eurasia al dominio de un único e inmenso imperio en 1405.

Original, monumental, ambicioso, innovador, de enorme erudición y amplitud, esclarecedor… son adjetivos que podemos aplicar a este estudio de historia global que ofrece nuevas perspectivas con análisis originales, a veces iconoclastas.

Este libro de John Darwin nos muestra que, bajo la fisonomía del mundo actual, hay una historia mucho más compleja de construcción competitiva de imperios, Estados y culturas. Porque, a la postre, la ambición de los imperios creó el mundo actual.

Imprescindible su lectura, aunque con mucha calma.

## 7.- NAPOLEÓN: "YO SOY LA REVOLUCIÓN"

TULARD, J., *Napoleón*, Crítica, 2014.

"*A la guerra españoles.*
*Muera Napoleón,*
*Y viva el rey Fernando,*
*la Patria y la Religión.*"

Así cantaban los patriotas españoles que luchaban contra los franceses invasores en la Guerra de la Independencia. Lo aprendían de los predicadores que en los templos les enseñaban un catecismo en el que a la pregunta de *"¿Quién es el enemigo de nuestra felicidad?"* se respondía: "*el emperador de los franceses*" al que se definía como "*un malvado, un ambicioso, principio de todos los males, fin de todos los bienes y compuesto y depósito de todos los vicios*". Todo un retrato del Napoleón que tuvo en España uno de sus escenarios bélicos más complejos.

Con Napoleón nació pronto la leyenda, el mito del salvador. Desde la primera biografía publicada en 1821, el fenómeno Napoleón ha generado atención en todo el mundo –hasta en China se publicó ya en 1837 un libro de Ozeki San'ei– como muestran los casi 300.000 libros a él dedicados. De ellos destacan los de Tulard y, en concreto, este "Napoleón" que aparece en España al celebrarse el bicentenario.

Napoleón, que juega un papel determinante en la historia, es un personaje seductor. Ha fascinado a compositores como Beethoven en su Eroica, a escritores como Stendhal o Malraux, a cineastas… Su nombre va unido a la Revolución Francesa. "Yo soy la Revolución", afirmó. La revolución le dio los medios para convertirse en el general más famoso. La revolución le dio las ideas. La revolución le dio el poder. Y él supo sintetizar los dos espíritus de la revolución: el jacobino –consolidar los logros revolucionarios en Francia– y el girondino: si la revolución respondía a una idea y las ideas son universales había que llevarla fuera de Francia: eso son las guerras napoleónicas. El diría: "Hemos terminado la novela de la Revolución, es preciso comenzar la historia".

Tulard hace un recorrido detallado –sin despreciar fechas y datos– de la revolución de la mano de Napoleón. Aborda todo tipo de temas: políticos, económicos, estratégicos, etc. Se detiene en el papel de los llamados termidorianos, aquellos que, vencedores de Robespierre, defendiendo la propiedad, están decididos a parar la revolución pues son sus beneficiarios. Y deja muy claro que se trata de una revolución burguesa y para la burguesía. Explica sus contradicciones –un emperador de una República–, su deriva hacia la dictadura, etc.

No es este un libro más sobre Napoleón. Es un libro importante para entender no solo el personaje sino la historia de la Revolución Francesa y con ella la de nuestro tiempo, porque –no lo olvidemos– hoy seguimos siendo herederos de aquella revolución. Aunque esta edición en español llega tarde –la original francesa es de 1987– es un libro oportuno; un acierto de la Editorial Crítica.

Sin embargo, debo apuntar un fallo. Entre la numerosísima bibliografía, Tulard olvida las aportaciones del gran especialista español Jesús Pabón. Cuantos le tuvimos de maestro, sabemos que pocos han sido capaces de explicar con tanta originalidad y claridad al "Gran Corso".

En resumen, este libro es ideal para iniciados en el tema de la Revolución Francesa y para quienes necesiten una guía ordenada y rigurosa sobre Napoleón y su época. Su autor es Jean Tulard (París, 1933), historiador y catedrático de la Sorbona y máximo experto francés en temas napoleónicos. Presidente honorífico del Instituto Napoleón. Es Caballero de la Legión de Honor. Si tuviera que centrarme en una virtud del libro diría que ofrece una exposición sistemática, clara y racional, con atención en los "Debates abiertos" al estado de la cuestión. Y como defecto sólo apuntaría a la falta de material gráfico.

## 8.- UNA EXPLICACIÓN DEL HOLOCAUSTO

ALY, G., *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, Crítica, 2012.

¿Por qué asesinaron los alemanes a seis millones de hombres, mujeres y niños por el único motivo de ser judíos? ¿Cómo fue posible tal atrocidad? Con estas inquietantes preguntas comienza el libro de Götz Aly titulado "¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?". Son preguntas que todos nos hacemos cuando, valorando el pueblo alemán como civilizado, trabajador, rico culturalmente, no podemos entender de dónde procede esa vena criminal.

El libro, bien documentado, desarrolla con rigor un proceso que comienza con el siglo XIX. Plantea el antisemitismo como una cuestión social y cómo el colectivismo nacional va ganando terreno; se detiene en la etapa de entreguerras y dedica atención al "partido escoba nacionalsocialista" y a Hitler.

La tesis, bien documentada, es que fue la envidia –analizada en profundidad de la mano de Kant– y el resentimiento del pueblo alemán hacia los judíos lo que les llevó a una arrogancia racial, al antisemitismo y al exterminio. Además, añade, "quien no quiera hablar de las ventajas que brindó a millones de alemanes comunes, que no hable de nacionalsocialismo ni Holocausto" pero los "estómagos agradecidos" de los alemanes y las ventajas que sacaron del régimen nazi se pagaron a costa de los asesinados, de los judíos aniquilados…

Estamos ante una historia interminable, dice Aly, que explica en qué momento y bajo qué circunstancias los alemanes desarrollaron su propia forma de antisemitismo. Arnold Zweig diría en 1927 que "lo alemán no es, se hace" pero lo evidente es que el antisemitismo se convirtió en patrimonio de los alemanes.

El autor rechaza con Röpke el encubridor argumento de que el capitalismo y la alta burguesía habrían contribuido a la victoria del nacionalsocialismo. Insistiendo en que la verdad es que sin el apoyo de la amplia mayoría del pueblo alemán, el nacionalsocialismo no habría alcanzado el poder ni se habría mantenido en él.

Se trata de un libro original, polémico y preciso que nos reafirma en el rechazo más absoluto del Holocausto. Y que nos alerta, porque un suceso estructuralmente parecido se puede repetir.

*Luis Palacios Bañuelos*
*Catedrático de Historia Contemporánea*

*Libros*

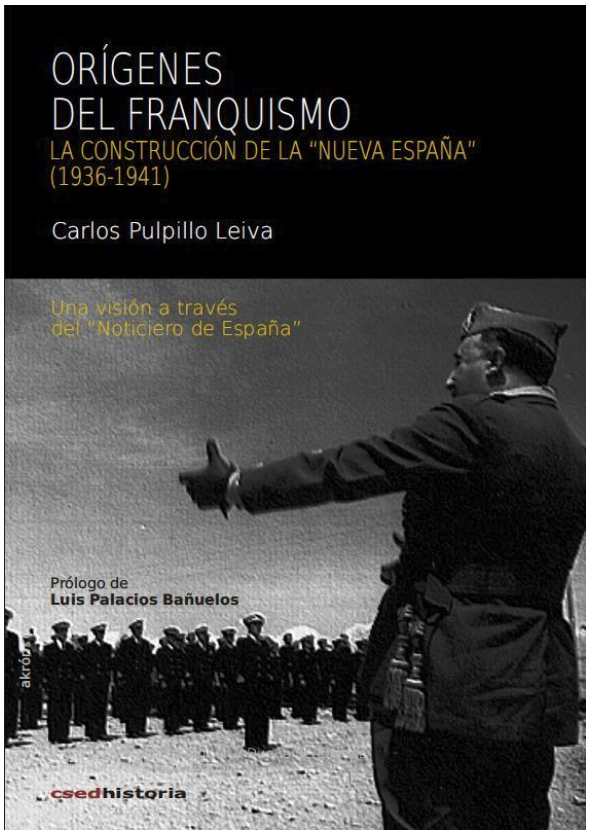
# Novedades

ISSN: 2386-2491

# EL RETRATO QUE EL FRANQUISMO HACE DE SÍ MISMO

## PRÓLOGO DE *LOS ORÍGENES DEL FRANQUISMO. LA CONSTRUCCIÓN DE LA "NUEVA ESPAÑA"*, DE CARLOS PULPILLO LEIVA

Luis Palacios Bañuelos
Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Rey Juan Carlos




Me corresponde como director de la tesis doctoral que sustenta este libro prologarlo. Es algo que hago con mucho gusto por tres razones: la primera, porque su autor es uno de mis mejores colaboradores; la segunda, porque la investigación realizada se ha llevado a cabo en el seno del Instituto de Humanidades y la tercera porque se trata de un libro importante.

Prologar significa también introducir, anotar, exponer/advertir y comentar. Cinco vocablos que utilizaré para dar paso a otros tantos apartados de este Prólogo.

1.- INTRODUCIR para centrar este trabajo en su escenario adecuado: el Instituto de Humanidades.

A partir de nuestro análisis de las Humanidades, uno de los objetivos prioritarios que, desde su nacimiento hace más de quince años, nos hemos marcado en este Instituto universitario es investigar, estudiar y dar a conocer la Historia de España[1]. Partimos de la base de que se conoce mal España y no se sabe bien en qué consiste ser españoles, algo que, sin duda, es una de las causas de los males que hoy sufrimos.

En los Seminarios titulados "Bases de la España Actual" nos centramos en el estudio e investigación de la Segunda República, la Guerra civil, el Franquismo y la Transición[2]. En este contexto hay que situar este libro *Orígenes del Franquismo: la construcción "de la Nueva Es-*

[1] Véase: PALACIOS BAÑUELOS, Luis (Coord.). *Donde habita el olvido. Las Humanidades hoy*. Astorga, CSED, 2014.
[2] Véase: PALACIOS BAÑUELOS, Luis. El *franquismo ordinario. Diálogos con Stanley G. Payne, Santiago Carrillo, Mercedes Sanz-Bachiller, Juan Velarde, Ramón Tamames, divisionarios, guerrilleros...* León, Akrón, 2011. Y *Franco-Mao-1973. La relaciones entre España y China*. Astorga, CSED, 2013.

*paña" (1936-1941)* de Carlos Pulpillo Leiva que inicialmente es una tesis doctoral sobre la construcción del régimen franquista.

2.- ANOTAR como algo relevante de esta investigación el haber utilizado una documentación original e inédita.

En efecto, se trata de un libro riguroso que responde a una investigación histórica que aprovecha una documentación original prácticamente inédita. Esta documentación me llegó de mi maestro Don Vicente Palacio Atard. Hace unos pocos años, cuando estaba elaborando el libro *Vicente Palacio Atard, maestro de historiadores*, me regaló los índices de unos boletines que se publicaron entre 1937 y 1941 y que, según me dijo, muy pocas personas conocían. Comprobé que se trataba de un material prácticamente inédito y de extraordinario interés y se lo ofrecí a mi colaborador Carlos Pulpillo Leiva para que hiciera su tesis doctoral.

Tras contactar con Ricardo de la Cierva, supimos que había sido él quien lo había depositado en la Biblioteca Nacional. Una vez localizado, comprobamos la riqueza de su contenido que permitía abordar una buena investigación. El resultado es este libro.

El *Noticiero de España* permite seguir casi al día cómo el régimen franquista se va articulando pues los documentos han sido creados y divulgados por el propio régimen. Podríamos decir que lo que sale en el *Noticiero* es lo que el régimen quiere que se conozca, representa el diseño que el franquismo hace de sí mismo.

Gracias a una buena utilización de estos documentos, el libro demuestra –y en gran parte ratifica– que la construcción del franquismo tiene lugar durante la guerra civil y en Burgos. Nos permite conocer la arquitectura ideológica, objetivos, etc. del primer franquismo. Nos pone en contacto con las personas que llevan a cabo esta labor. Y, en resumen, permite conocer de primera mano lo que nuevo régimen quiere ser y cómo se va constituyendo.

El autor del trabajo ha sabido completar esta magnífica información de sus fuentes con otras bibliográficas que ponen de relieve el conocimiento actual que de esta cuestión se tiene hoy.

Dada la importancia de esta fuente documental, me detendré en un breve análisis. Según uno de sus colaboradores, Jesús Pabón, este es el objetivo del *Noticiero*:

> NUESTRO PROPOSITO
> ...es este: dar a conocer la realidad española.
> La trascendencia de nuestra guerra civil hace que la lucha de las armas en el suelo español, sea más allá de las fronteras, una batalla de opiniones. Prensa y Radio lanzan diariamente una abrumadora descarga de noticias y artículos. ¿Dónde está la verdad?
> Nuestro semanario quiere contribuir a su hallazgo con una más ordenada exposición de los acontecimientos, con la aportación de opiniones valiosas, con la reseña de trabajos ajenos en torno a nuestra Guerra.

Y confía en el éxito de su empeño, por la sinceridad con que lo inicia, y porque se dirige, para que de él se aprovechen, todos los hombres de buena voluntad[3].

*El Noticiero de España* se publica entre el 4 de septiembre de 1937 y el 4 de octubre de 1941. Se elaboraba en Burgos en el mismo Cuartel General del Jefe del Estado y uno de sus ejemplares se depositaba en su mesa para que fuese revisado por él. Lo configuran 208 volúmenes que contienen 2319 artículos, 5682 fotos y unas 14500 páginas aproximadamente. Cada número se articula en diferentes secciones. Lo escriben una serie de personas que son responsables de la propaganda exterior del bando nacional y que contribuyen a los intentos de legitimación del Régimen y a la creación de la doctrina y de la imagen de la guerra y el primer franquismo en el exterior. Estos son algunos de ellos: Jesús Pabón, Luis María de Lojendio, Manuel Torres López, Melchor Fernández Almagro...

Podríamos decir que ofrece una primera lectura de los planes de los sublevados deteniéndose, con intención propagandística, en todos los temas que están presentes en la configuración de la España Nacional. En cada dossier se añade siempre una importante colección de fotografías, en su mayor parte inéditas, que son mucho más que simples ilustraciones. Cuando, como en este libro el autor es capaz de "hacer hablar" las imágenes, como pedía Michel Vovelle, las fotografías se convierten en documentos que ayudan a captar la carga simbólica e ideológica de la situación.

El objetivo del *Noticiero de España* no era tanto lograr que se difundiese dentro de las fronteras española cuanto que se conociera fuera de España. Por ello se enviaba a las delegaciones exteriores del Estado Nacional tenía en diferentes países. Este libro nos muestra que sus contenidos eran aprovechados por revistas como *Orientación Española* de Buenos Aires, *Spain* de Londres, *Spain* de Nueva York o *L'Occident* de París.

El *Noticiero de España* muestra también el interés del nuevo Estado por controlar los canales de información que llegaban a otros países, consciente de que tenía que "vencer y convencer" en la lucha propagandística de las ideas. Encontramos en él no sólo artículos con contenidos doctrinales sino también recopilación de noticias aparecidas en otras publicaciones que resultaban positivas para el régimen. En este sentido, en la sección denominada "Testimonios" hay artículos que hablan sobre España de lugares tan dispares como Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania, Suiza, India, Japón, Filipinas, Brasil... Muestra también del interés que la Guerra Civil Española suscitó en las esferas políticas internacionales.

3.- EXPONER/ADVERTIR. *Exponer* lo que aporta la investigación y *Advertir* que el autor del libro no olvida nunca referencias bibliográficas recientes que permitan ubicar lo que el Noticiario aporta en un contexto más rico y plural.

Una investigación histórica lo es tanto en cuanto llega a conclusiones debidamente fundamentadas en documentos. Y en este libro se recogen en los diferentes capítulos las apor-

[3] PABÓN, Jesús, "Nuestro propósito", *Noticiero de España*, Núm. 1, 4 de septiembre de 1937.

taciones de dicha investigación. Me detendré en alguna de estas conclusiones.

Para empezar, abunda en la idea de que la República fue un régimen marcado por el caos y la anarquía desde sus mismos orígenes. Con ello, lo que se quería buscar eran argumentos que justificasen la ilegitimidad del régimen republicano y a su vez avalar la sublevación contra la República.

El *Noticiero* también hace un análisis de la actuación de la República durante la guerra avalando siempre la crueldad, la cobardía, la mala gestión y la ilegitimidad de un gobierno que había perdido gran parte de su representación parlamentaria por la turbas de los primeros meses de la guerra, por el exilio o por el apoyo directo de algunos parlamentarios a la causa nacional.

El conocido Melchor Fernández Almagro nos ha dejado en el *Noticiero* su opinión sobre la República:

> a) …la República fue un régimen de corrupción, insuperable egoísmo, terribles rivalidades, criminales violencias, desorganización absoluta; b) que la guerra fue provocada por el Frente Popular y que el fementido régimen que trató de aprovecharse de ella, lejos de ser un régimen liberal y democrático, como mentía su propaganda, estaba controlado por el comunismo recibía ayudas antinacionales, y obraba a beneficio del poder de Negrín; c) que las fuerzas armadas de la República eran forzadas a pelear, mientras sus dirigentes estaban en el secreto de la derrota que les aguardaba, siendo la propaganda falsa a sabiendas, y d) que el oro y caudales de varia índole robados a España, constituyen el botín que se vienen disputando los antagonistas.

Y abunda luego en lo que denomina "Renacimiento de España":

> Los grandes pueblos no mueren, sino que renacen. Renació Alemania después de Jena y de Versalles, verbi–gratia. Ha renacido España tras de una decadencia que ha venido siendo, en realidad, más estudiada en el libro que tratada por el gobernante. Uno de los secretos de nuestra Historia estriba en que la misma generación de españoles que conoció los dolores de Enrique IV, aclamó el gozo insuperable de sentirse regida por los Reyes Católicos. Ahora, el español empequeñecido por la República se crece, legítimamente enorgullecido, y muestra al Mando su voluntad de ganar la paz en todos los órdenes y desde cualquier punto de vista. Ganándola está ya, y las banderas victoriosas que han vuelto de los campos de batalla en la primavera vaticinada por el Himno del Movimiento, marchan por caminos espléndidamente abiertos al provenir, prometido por el Caudillo y ganado por su espada a la vez que por su genio político[4].

A estas aportaciones, el Dr. Pulpillo las acompaña con bibliografía bien precisa que sirve de contrapunto necesario para abordar hoy este tema[5].

La Guerra es fundamental para entender el franquismo. Por ello, durante toda la publicación las referencias a la guerra están constantemente presentes, ya que donde el franquismo se legitimó fue en la victoria en el conflicto. "Nadie olvide que toda nuestra razón

[4] FERNANDEZ ALMAGRO, Melchor. "España en marcha", en *Noticiero de España*, Núm.82, 8 de abril.
[5] Por ejemplo, y entre otros, a PAYNE, Stanley G. *¿Por qué la República perdió la guerra?* Madrid, Espasa, 2011.

de ser es la guerra" escribe Ramón Serrano Suñer en el *Noticiero*[6].

Como es obvio, la sublevación, que para el Noticiero es alzamiento o levantamiento, se convierte en símbolo o referente. De ahí la importancia que se da al 18 de julio como fecha fundacional del régimen que Millán Astray justifica así en el Noticiero:

> (…) el pueblo había sido engañado y pervertido por los traidores a la Patria. Iba a estallar el movimiento comunista para implantar el comunismo soviético-ruso en España ayudado por el gobierno de la República, cuando el Ejército, fiel al honor nacional y el pueblo, amante de la Patria, se levantaron al grito de "Salvemos a la Patria"[7].

En el *Noticiero* abundan las crónicas sobre la guerra. Son de Luis María Lojendio para quien las tropas nacionales eran unos libertadores de una España que se desangraba ante la ineficacia republicana. Así recuerda, por ejemplo, la formación del Ejército nacional en África:

> La moral de la guerra ha alcanzado en el Ejército de Franco su nivel heroico y elevado. Los jefes, formados en su mayoría en la brava oficialidad colonial y en el credo legionario, hechos en África donde (…) comprendieron la grandeza del orden y de la disciplina occidentales.

Y, como siempre, al hablar de la guerra, no se olvida en este libro hacer referencia a otros puntos de vista recientes[8].

A pesar de la indefinición ideológica inicial de los autores del 18 de Julio, el Estado Nacional tuvo una rápida organización y coordinación que contribuyó a apoyar la gestión que estaban haciendo las tropas en el conflicto.

Desde la creación de la Junta Técnica del Estado se fueron llevando a cabo importantes contribuciones legislativas que posteriormente se convirtieron en leyes vertebradoras del naciente franquismo, ya que los gobiernos posteriores refrendaron planteamientos tales como el Fuero del Trabajo y las primeras medidas sindicales, la derogación de la legislación religiosa, las medidas sociales, la simbología[9]...

Algo que en este libro es evidente es que no hay Franquismo sin Franco. El *Noticiero de España* recoge unas amplias referencias a la historia del personaje desde su infancia hasta destacar aspectos tan importantes como sus valores, sus capacidades militares, sus capacidades políticas, su capacidad de mando, su piedad... No hace falta insistir que cuanto a

---

[6] Frase que fue expresada por Ramón Serrano Suñer en el discurso de toma de posesión como Ministro del Interior del Estado Español. CLAVERIA, Carlos. "Discursos de gobierno", en *Noticiero de España*, Núm. 67, 24 de diciembre de 1938.

[7] MILLÁN-ASTRAY, José. "La moral de los aviadores españoles", en *Noticiero de España*, Núm. 17, 25 de diciembre de 1937.

[8] MATTHEWS, James. *Soldados a la fuerza. Reclutamiento obligatoria durante la Guerra civil, 1936–1939*. Madrid, Alianza, 2013. TOGORES, Luis Eugenio. *Historia de la Guerra Civil Española*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2011 y *Yagüe, el General Falangista de Franco*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2010.

[9] No se olvida referencias recientes que ofrecen contrastes como la de BOX, Zira. *España, año 0: La construcción simbólica del franquismo*. Madrid, Alianza, 2010.

Franco se refiere es de exaltación, como se muestra en el siguiente texto:

> (…) Franco fue el enviado. Ni hubo que elegirle, ni fue sorpresa para nadie su advenimiento al supremo poder político. Franco era, exactamente, la representación de las virtudes y del estilo que los españoles querían clara y profundamente para la nueva España. Y así fue cómo, arrebatadamente, nos agrupamos todos, desde aquel instante, en torno a Franco (…)[10].

Para ello utiliza los escritos coetáneos de Joaquín Arrarás como comenta el autor José del Rio Sainz, los textos del General Millán-Astray, algunas entrevistas de Franco con Manuel Aznar y diferentes discursos del Caudillo. Pero debe añadirse que nunca faltan referencias bibliográficas recientes que ayudan a buscar la objetividad[11].

Una de las aportaciones más interesantes de este libro es que a lo largo de las páginas del *Noticiero de España* puede apreciarse un proceso lento de institucionalización del Régimen[12]. Esto nos permite saber, de la mano de un cualificado colaborador, qué entiende el régimen por Movimiento nacional:

> (…) no es un movimiento de defensa de determinadas personas, al contrario, mira especialmente por el bienestar de las clases obreras y humildes, así como por el de nuestra sacrificada clase media... Mienten quienes nos presentan ante el pueblo como enemigos de las clases modestas... Todo trabajador es merecedor de su paga y percibirá una garantía absoluta de que no será esclavo del capitalista... en el aspecto social, el trabajo tendrá una garantía absoluta, evitando los abusos del capitalismo estableciendo jornales convenientes... combatimos para conseguir un estado que será como una gran familia, sin grandes señores ni siervos, en el que estará representados cuantos elementos constituye la riqueza nacional... Vencido y aniquilado el marxismo en nuestro solar, y desaparecida la lucha de clases, descubre el Nuevo Estado amplios horizontes, a la justicia social, y al progreso de las clases humildes (…)[13].

Un tema inevitable cuando se estudia el franquismo es el de represión. En el *Noticiero*, las referencias a la represión son nulas; se omiten aspectos relacionados con la crudeza de la vida en las cárceles o con cualquier tipo de represión hacia los vencidos. Bien al contrario, se fomenta una imagen de las cárceles como lugares de redención, en los que está presente la justicia social a favor de la rehabilitación del soldado o miliciano engañado por la República. Pero el autor no olvida remitirnos a trabajos que, desde ópticas bien distintas, abordan este tema[14].

---

[10] Recopilación de artículos de prensa en el Noticiero de España. Del Diario Libertad de Valladolid el 25 de abril de 1938. En la Sección PRENSA NACIONAL encontramos cosas como esta: "…surgió el nombre de Franco…", en *Noticiero de España*, Núm. 54, 24 de septiembre de 1938.

[11] Por ejemplo, entre otros, ZENOBI, Laura. *La construcción del mito de Franco. De Jefe de la Legión a Caudillo de España.* Madrid, Cátedra, 2011. PALACIOS, Jesús y PAYNE, Stanley G. *Franco, mi padre*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2008.

[12] No faltan esas referencias que nos permiten acudir a estudios muy posteriores sobre estos temas. Por ejemplo, THOMÀS I ANDREU, Joan Maria. *Los fascismos españoles*. Barcelona, Planeta, 2011.

[13] TORRES LOPEZ, Manuel. "La justicia social, aspiración del Nuevo Estado Español", en *Noticiero de España*, Núm. 16, 18 de diciembre de 1937.

[14] Acude, por ejemplo, a los libros de: ALVARO DUEÑAS, Manuel. *La gran represión: los años de plomo del franquismo.* Barcelona, Flor del Viento, 2009. Y de PRADA RODRIGUEZ, Julio. *La España masacrada: la*

El *Noticiero de España* también dedica una sección permanente durante todos sus números a la política exterior. Da su visión sobre la internacionalización de la guerra civil, la venta de materiales de guerra, los apoyos diplomáticos... ponderando siempre que ellos no tienen apenas ayuda en el conflicto y que los Republicanos están gobernados directamente desde Moscú en la gestión de la guerra insinuando, por tanto, que la República había perdido también la soberanía en su territorio.

Llegada la paz la fuente manifiesta la necesidad de recuperar la grandeza perdida en las relaciones internacionales. Mostrando la figura del Franco como el vencedor del comunismo y aportando la idea de que su experiencia podía resultar fundamental para poder vencer también a las tropas soviéticas en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Respecto a las relaciones con las Potencias del Eje da la idea de que mantiene una relación de igualdad, que se manifiesta en las relaciones diplomáticas, y que consigue sus objetivos dado los tratados comerciales que se estaban firmando durante aquellos años[15].

La economía también fue un campo propagandístico importante y en esta sección más que hacer un análisis económico real de la España Nacional, se dedica a hacer una comparativa de las dos Españas en conflicto para dejar la idea de que a pesar de que la España Nacional partía con una clara, y real, desventaja había conseguido sobreponerse a las dificultades e ir venciendo en la guerra.

Con la paz, abunda en una visión positiva en las relaciones económicas aportando datos en el desarrollo de los sectores económicos y manifestando la idea de que a pesar de la guerra los números eran mejores que durante el periodo republicano[16].

Es ya aceptado que entre los pilares fundamentales del franquismo están la Iglesia y la Falange y por ello no faltan referencias en el *Noticiero*[17]. El libro que prologo pone de relieve que interesa más la Iglesia que la Falange aunque esta es más atendida tras el partido creado por Franco después del Decreto de Unificación y omitiendo cualquier tipo de discrepancias que pudiesen existir en su seno.

No faltan en el Noticiario críticas duras para quienes se consideran antiespañoles que ni apoyan ni entienden el régimen nuevo de Franco. Entre ellos se destaca, en una crítica virulenta a los hombres de la Institución Libre de Enseñanza. Véase este texto de Clavería que define a la ILE como:

(…) un movimiento de inteligencia, protestatario, revolucionario, antinacional en suma, que

*represión franquista de guerra y posguerra*. Madrid, Alianza, 2010.

[15] En este apartado son muchas las publicaciones que se citan para contrastar las diferentes visiones sobre este tema; por ejemplo, THOMÀS I ANDREU, Joan Maria. *La batalla del Wolframio. Estados unidos y España de Pearl Harbor a la Guerra Fría (1941–1947)* Madrid, Cátedra, 2010.

[16] El más reciente estudio que, aunque de paso habla del Noticiero, es de SANCHEZ ASIAIN, José Ángel. *La financiación de la guerra civil española. Una aproximación histórica*. Barcelona, Crítica, 2012.

[17] También en estos temas se precisa de referencias más plurales, como RUIZ–CARNICER, Miguel Ángel (ed.) *Falange. Las culturas políticas del fascismo en la España de Franco (1936–1975)*. Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2013. MAINER, José–Carlos. *Falange y Literatura. Antología* Madrid, RBA, 2013.

> hábilmente fue apoderándose de los resortes del Estado en materia de educación y cultura, creándose por estos medios, al lado de algunos técnicos preciables, muchos valores falsos intelectuales, cuya característica (…) era coincidir en un profundo conocimiento de la tradición espiritual de España y en una negación absoluta de todos sus valores[18].

En resumen, podemos decir que cuantos hacen realidad del *Noticiero de España* tienen conciencia de que están haciendo historia. Destacando la gesta militar como uno de los hechos estelares de la historia de España. Y que gran parte de las ideas, argumentos y temas que fundamentan los años de la dictadura encuentran su origen en estos años y gracias al trabajo de los propagandistas del régimen tuvieron una importante pervivencia y transmisión en la sociedad.

4.- COMENTAR como algo propio de un prólogo las bondades del libro.

He hablado de originalidad del tema y del interés por tratarse de una documentación inédita que nos permiten sintonizar con aquello que el régimen quiere decir de sí mismo y que configura la imagen real que se quiere dar y vender en el extranjero. Me he referido con detenimiento a las conclusiones que aporta este trabajo de investigación histórica.

Pero tengo que destacar también la preocupación de Carlos Pulpillo por la búsqueda de la objetividad. Y, aunque es difícil en este tema, debe insistirse en este asunto. La búsqueda de la verdad, el análisis crítico de la documentación utilizada, es algo que se ve en este trabajo de investigación, bien alejado de posiciones apriorísticas y pendiente siempre de encontrar la verdad. Desde estos presupuestos se observa a un historiador movido por el rigor, analista exhaustivo de las fuentes y lejano a todo tipo de adoctrinamiento que no duda en facilitar al lector abundantes referencias que él conoce y aportan puntos de vista distintos a los del *Noticiero*[19]. Su preocupación de comprender más que de juzgar creo que le sitúan en el lugar que corresponde a los historiadores de verdad.

Además, este libro nos ofrece un texto extenso pero bien escrito, a veces incluso ameno, algo que se agrade en este tipo de trabajos que, con frecuencia, olvidan que se escriben para ser leídos.

---

[18] CLAVERIA, Carlos. "El primer Gobierno de la nueva España. Y Biografías", en *Noticiero de España*, Núm. 23, 5 de febrero de 1938.

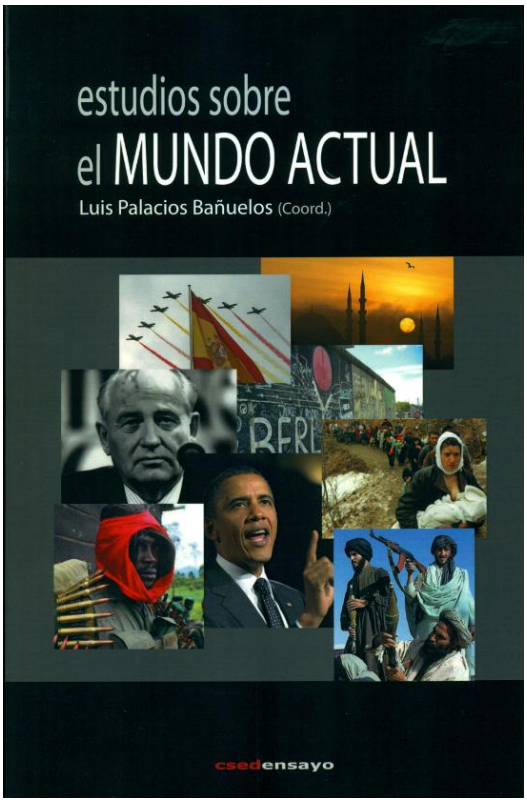
[19] Entre la amplia referencia que el libro ofrece, quiero destacar la siguiente: CANCIO FERNANDEZ, Raúl C. *BOE, cine y franquismo. El Derecho Administrativo como configurador del cine español durante la dictadura (1939 – 1975)*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2011. LÓPEZ BAUSELA, José Ramón. *La contrarrevolución pedagógica en el franquismo de guerra. El proyecto político de Pedro Sainz Rodríguez*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.NUÑEZ DE PRADO CLAVELL, Sara. *Las armas ideológicas de Franco*. Madrid, Salisbury, 2013.SAIZ VALDIVIELSO, Alfonso Carlos. *Rafael Sánchez Mazas, el espejo de la memoria*. Bilbao, Muelle de Uribitarte, 2010.SALAS, Nicolás. *Quien fue Gonzalo Queipo de Llano y Sierra, 1875–1951*. Sevilla, ABEC, 2012.SEIDMAN, Michael. *La victoria nacional*. Madrid, Alianza, 2012. SUAREZ FERNANDEZ, Luis. *Franco. Los años decisivos 1931–1945*. Barcelona, Ariel, 2011.TRANCHE, Rafael R. y SANCHEZ–BIOSCA, Vicente. *El pasado es el destino. Propaganda y cine del bando nacional en la Guerra Civil*. Madrid, Cátedra / Filmoteca Nacional, 2011.TRAPIELLO, Andrés. *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936–1939)*. Barcelona, Destino, 2011.TSOU, Hwei-Ru y TSOU, Len. *Los brigadistas chinos en la Guerra Civil. La llamada de España (1936–1939)*. Madrid, Catarata, 2013.

Al felicitar al autor del libro por todo lo que en él nos enseña sobre el primer franquismo, extiendo la felicitación a los editores del mismo, Catalina y Martínez Valdueza, sensibles hacia estos temas y prestos a editarlos. Sólo cabe esperar el éxito comercial que merece.

*La Albolafia (Montepríncipe)*
*10 de febrero de 2014*

ISSN: 2386-2491

# Índice de *Estudios sobre el Mundo Actual*, Coordinado por Luis Palacios Bañuelos




CONTENIDO

**Nota preeliminar**
*Luis Palacios Bañuelos*

**Introducción a la "historia actual": Democracia y Nuevo orden**
*Luis Palacios Bañuelos*

1.- Introducción
2.- La democracia actual: realidad y retos
3.- El nuevo orden mundial
4.- La sociedad de la desconfianza
5.- Contrademocracia y control de la democracia
6.- Internet, ciberdemocracia, ciberpolítica

**El arranque de la Posguerra Fría (1989-1995)**
*José Manuel Azcona Pastor*

1.- El final de una era
2.- Falsas creencias
3.- De la Guerra de Yugoslavia y los conflictos periféricos

**Transformación, integración comercial y crisis económica de los países del este en la Europa comunitaria**
*Jorge Malfeito Gaviro*

1.- La herencia soviética de los peco, crisis y transición
2.- Los planteamientos de integración
3.- Los efectos comerciales de la integración en la UE para los Nuevos Estados Miembros (NEM)
4.- La vulnerabilidad de los países de Europa del este frente a la crisis económica de la eurozona
5.- Conclusiones

**El mundo islámico y España en el escenario mediterráneo. Algunas reflexiones**
*Luis Palacios Bañuelos*

1.- Mediterráneo y mundo islámico
2.- El mundo islámico hasta las revoluciones del norte de África
3.- España en el Mediterráneo: Ceuta y Melilla y las reivindicaciones de Marruecos
4.- Anexo: La españolidad de Ceuta y Melilla

**La libertad de expresión y la ciberrevolución en el Mundo Árabe**
*Francisco Marhuenda*

1.- La ciberrevolución en los países árabes
2.- La nueva comunidad digital mundial
3.- La impotancia de la ciberrevolución en las revueltas

4.- Las razones de la ciberrevuelta
5.- La libertad y los derechos humanos en las constituciones

**Una larga espera de más de medio siglo**
*Sara Núñez de Prado Clavell*

1.- La República de Turquía hasta los inicios del siglo XXI
2.- La Turquía de Erdogan
3.- Turquía y la Unión Europea hasta 2005
4.- Turquía y la Unión Europea desde el 2005 a la actualidad
5.- Una Turquía europea

**Las migraciones en un mundo globalizado**
*Luis Palacios Bañuelos*

1.- Introducción: Las emigraciones a lo largo de la historia
2.- Las migraciones modernas tras la segunda guerra mundial
3.- Las migraciones en un mundo globalizado

**Política exterior de EEUU en la Presidencia Obama: expectativas, realidades, retos**
*Juan José Primo Jurado*

1.- Expectativas
2.- Realidades
3.- Conclusiones

**Congo y los Grandes Lagos: medio siglo de independencia en el corazón de África**
*Isabel María Pascual Sastre*

1.- A modo de introducción
2.- Lo que nos enseña la historia
3.- En el ojo del huracán de la Guerra Fría. Por fin, la libertad. ¿Por qué y para qué?
4.- En la post-Guerra Fría africana: ¿es la guerra el precio para lograr la democracia? ¿O es la excusa para controlar los recursos?
5.- Una aparente Transición política hacia la democracia
6.- Una paz inalcanzable: la tercera guerra del Congo (2004-2009) solamente en el Este.
7.- Después de medio siglo, ¿al final del túnel, la luz?
8.- A modo de conclusión
9.- Anexo

**El espacio yugoslavo diez años después del ciclo bélico**
*Raúl Ramírez Ruiz*

1.- La desintegración de Yugoslavia
2.- Las guerras yugoslavas
3.- Los Estados post-yugoslavos una década después
4.- La conclusión

**Las Fuerzas Armadas como herramienta de la política exterior española**
*José Luis Rodríguez Jiménez*

1.- Tipología de misiones
2.- Misiones específicas de ayuda humanitaria
3.- La misión en Pakistán

# EQUIPO EDITORIAL

Todo el contenido publicado en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* es sometido a un proceso de revisión realizado por destacados profesionales en todos los campos de las Humanidades y de la Cultura. El *Dossier* y los artículos de la sección *Miscelánea* son analizados a través del método de revisión por pares ciegos, con el fin de garantizar su calidad y rigor científico. Las reseñas bibliográficas son sometidas a una revisión simple, siempre por profesionales de igual o mayor rango que el autor.

## CONSEJO ASESOR

**Stanley G. Payne**. Doctor en Historia y profesor emérito de la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos). Hispanista.

**Fernando Suárez Bilbao**. Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (España). Rector de la Universidad Rey Juan Carlos.

**José Manuel Cuenca Toribio**. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Córdoba (España).

**Robin Attfield**. Catedrático de Filosofía en la Universidad de Cardiff (Reino Unido). Miembro del Comité de la UNESCO para ética medioambiental. Regente del Park College de Oxford.

**José María García Gómez-Heras**. Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Salamanca (España).

**Manuel Alvar Ezquerra**. Catedrático de Lengua Española de la Universidad Complutense de Madrid (España).

**Cristóbal García Montoro**. Catedrático de la Universidad de Málaga (España).

**Antonio Narbona Jiménez**. Catedrático de Filología Hispánica de la Universidad de Sevilla (España).

**Celso Almuiña Fernández**. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Valladolid (España).

**Ursula Wolf**. Catedrática de Ética en la Universidad de Mannheim (Alemania). Directora del Departamento de Filosofía II.

**Antonio Rodríguez de las Heras**. Director del Instituto de Cultura y Tecnología de la Universidad Carlos III de Madrid (España).

**Raffaele Rodogno**. Profesor de Ética Medioambiental de la Aarhus Universitet (Dinamarca). Department of Culture and Society.

**Ignacio Henares Cuéllar**. Catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Granada (España).

**Txetxu Ausin**. Científico Titular en el Instituto de Filosofía del CSIC (España). Director de la revista electrónica DILEMATA.

**Patricia Córdova Abundis**. Profesora Universidad de Guadalajara (México).

**Desiderio Vaquerizo**. Catedrático de Arqueología de la Universidad de Córdoba (España).

**Fernando de Sousa**. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Oporto (Portugal). Director del CEPESE (Centro de Estudios da População, Economia e Sociedade).

**José Morilla Critz**. Catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares (España).

**Josefina Cuesta Bustillo**. Catedrática de Universidad de Salamanca (España).

**Manuel Moreno Alonso**. Catedrático de la Universidad de Sevilla (España).

## CONSEJO DE REDACCIÓN

**Ramón Morillo-Velarde Pérez**. Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Aurora Miró Domínguez**. Catedrática de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Begoña Villar García**. Profesora titular de la Universidad de Málaga.

**José Luis Rodríguez Jiménez**. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**María José Castañeda Ordoñez**. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Fernando López Mora**. Profesor titular de la Universidad de Córdoba.

**José María de Francisco Olmos**. Profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid.

**Sara Núñez de Prado Clavell**. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Isabel María Pascual Sastre**. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Pablo Ozcáriz Gil**. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Raúl Ramírez Ruiz**. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Agustín Martínez Peláez**. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**Ana Vico Belmonte**. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

# DOSSIER DEL PRÓXIMO NÚMERO...

**Nuevos avances en la Gestión del Patrimonio Histórico**, coordinado por Ana Vico Belmonte, profesora de la Universidad Rey Juan Carlos:

- *El museo y la ciudad. Una aproximación a la evolución del museo como centro educativo,* por Raquel Sardá Sánchez.
- *Arqueologías digitales. Una reflexión sobre el cambio en la relación entre la academia, los profesionales y el público,* por Susana González Reyero.
- *La gestión del Estado en las adquisiciones de Bienes Culturales,* por María Agundez Leira.
- *La catalogación de Bienes Culturales*, por José María de Francisco Olmos.
- *Estrategias de desarollo y crecimiento para la gestión del Patrimonio Histórico y los Bienes Culturales*, por Ana Vico Belmonte.