

RESEÑAS

BAUDRILLARD, Jean.: *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Editions Galilée, 1992.

Jean Baudrillard retoma en su último libro *La ilusión del fin* (que traduce Anagrama en 1993) los topoi que caracterizan su ya larga producción como ensayista.

En 15 capítulos titulados el autor nos describe algunos aspectos de la sociedad finisecular que estamos viviendo. Con lenguaje lacerante, con sarcasmo frío, el ojo observador va estableciendo los hitos del Occidente tecnológico y sus nuevos giros.

Las tesis de *La transparencia del mal* (1990) aparecen completadas y reiteradas. Si allí se exponía la agria situación del hombre moderno rodeado de objetos-máscara, flotante en el vacío de la información y en el torbellino de los discursos mediáticos, ahora nos relata la última ironía de la historia: su retorno y su reciclaje. Por efecto de rebote, la historia retrocede sobre sí misma y recrea su pasado en la fiesta de las imágenes y los simulacros. En el tono entre fatalista y sarcástico que le caracteriza escribe: "*no nos libraremos de lo peor, es decir, que la Historia no tendrá fin, puesto que los restos, todos los restos -la Iglesia, el comunismo, la democracia, las etnias, los conflictos, las ideologías,-son indefinidamente reciclables*". (pág. 47). No hay, pues, apocalipsis de la historia sino el reciclaje de sus despojos.

En el capítulo "La descongelación del Este" descubre la hipocresía occidental que demuestra el gesto de asimilación de la cultura del Este, por fin liberada. Su tesis es que Occidente pide al Este la libertad que no tiene, que nunca tuvo, que sólo fue un efecto ideológico de la cultura burguesa. El Mal (el Este) ha dejado de ser visible, opaco, y se ha vuelto transparente (fluido, viral, dice con exhibición de términos científicistas). El comunismo desestabilizará a Occidente viralmente, subrepticamente. Los valores democráticos ya no valen y no pretendemos transplantarlos al Este; más bien es el Este quien nos pasa el virus de la debilidad, el fin de cualquier ilusión democrática: "*su potencial de*

impotencia es superior a nuestro potencial de potencia". El modelo simbólico que toma es el accidente de Chernobil, cuya contaminación se extiende a través de las fronteras con los efectos maléficos a largo plazo "*lo que estamos presenciando es el triunfo paródico de la sociedad sin clases...*" (pág. 84).

Aparece otra vez la reflexión de su triple ensayo de 1991 *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*: el acoso de los mass media, la guerra como espectáculo (historia bélica en entregas a través de los informativos), el despliegue informático tendente a la producción de la hiperrealidad (el simulacro que sustituye a los acontecimientos reales), en fin, la no existencia de una verdadera guerra. El capítulo reza "la ilusión de la guerra" y reitera y condensa aquellas tesis. Fue, nos dice, un combate virtual de los americanos en los medios de comunicación y no en el Oriente Medio. Añade ahora que el olvido rápido de aquella crisis prueba su naturaleza ficticia.

En "la gestión de la catástrofe" se nos pinta el cuadro desolador del Occidente hipócrita en lo que se refiere a sus márgenes: "*Toda nuestra cultura vive de este canibalismo catastrófico, vehiculado en clave de cinismo por la información, y en clave moral por nuestra ayuda humanitaria, una forma de estimularlo y de garantizar su continuidad, de igual modo que la ayuda económica es una estrategia de perpetuación del subdesarrollo*" (pág. 107). Occidente necesita de la catástrofe de lo otro (Africa, América latina, Oriente Medio) para alimentar la ilusión perniciosa de su fuerza y de su estabilidad. Aquí aduce la ya manida razón ideológica del término "subdesarrollo" y afines que el estructuralismo sacó a la palestra para probar las falacias del "progreso", la "felicidad", etc.

"El baile de los fósiles" muestra la tendencia reciente de recuperación de todos los pasados. Nueva paradoja: la tecnología destroza el territorio

y sirve a la vez para la recuperación paleontológica. Y, por otra parte, trata de exhumar para inhumar de nuevo en los espacios sagrados de los museos y las exposiciones. "Secreto militar: la entrada de la cueva submarina ha sido clausurada por la marina nacional y, simultáneamente, declarada monumento nacional por el Ministerio de Cultura" (pág. 114), dice refiriéndose al descubrimiento de la cueva de Cassis. Una vez que nuestro presente se ha hecho hueco el pasado viene a ser un subterfugio para rellenarlo.

El experimento norteamericano (véanse los capítulos "La ecología maléfica" y "La inmortalidad") de Biosfera II, en Arizona, donde cuatro hombres y cuatro mujeres deben vivir en circuito cerrado durante dos años, sin la mínima comunicación natural con el exterior, le sirve al autor para desvelar el sentido de un falso símbolo: el de la conservación a ultranza. Esa estructura transparente que reproduce artificialmente todos los climas terrestres no es un verdadero experimento; América entera está construida así: inmunidad artificial y placer bajo control... es el fin de la selección natural y la expresión del control por derecho. Nueva paradoja: la supervivencia se gana a costa de la muerte, en el sentido en que se vive sólo carencialmente por regulación maquínica y no por espontaneidad biológica. El tema de la gestión biológica está tratado con otros matices en *Las estrategias fatales* y *La transparencia del mal* donde expone las consecuencias perniciosas de la asepsia pura: el cuerpo se ataca a sí mismo cuando ya hemos eliminado a sus enemigos exteriores (cáncer,

SIDA).

En fin, el ensayista francés sigue seduciendo (no olvidemos *De la seducción* en las postrimerías del chaparrón estructuralista, obra de fuerte alcance del primer Baudrillard", que trataba de evidenciar una nueva categoría ontológica, la seducción, para la explicación de lo político, lo social, lo erótico, etc.). Es el sociólogo de las paradojas y de las metáforas científicas: la precesión de los simulacros, la naturaleza orbital del objeto en *El otro por sí mismo*, 1987, la masa reflectante de los bombardeos publicitarios, etc. Podemos leerlo sin ánimos de literalidad porque su discurso no es apofántico; se trata más bien de un abanico de abigarradas sugerencias que buscan el guiño y la complicidad. Por eso, a menudo, se extrema en la pretensión de espectacularidad, en el efectismo del lenguaje, en el carnaval de las imágenes. Baudrillard, heterodoxo y provocador, sigue siendo el crítico de vanguardia de la cultura basada en el bit y en el spot, de la posmodernidad y sus contradicciones. Desde los 70 se pronunció contra el modelo comunista (*El espejo de la producción*, 1973, y *La izquierda divina*, 1985). A la vez, ha ido elaborando un bosquejo del pensamiento posmoderno caracterizado por la estipulación del simulacro de las imágenes, de los objetos sin trasfondo, de la transparencia de las estrategias sociales y políticas... superando así las categorías tradicionales que hablan de ideología, manipulación, desinhibición, enajenación, etc.

José Ramón Romero López

BILBENY, Norbert: *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993, 162 págs.

Con este ensayo Norbert Bilbeny ha resultado finalista del XXI Premio Anagrama de Ensayo que fue otorgado a Soledad Puértolas, *La vida oculta*.

El trabajo de Bilbeny pertenece al ámbito de la ética, a cuyo estudio ha dedicado distintas obras; por ejemplo: *Aproximación a la ética*, (Ariel 1992); *El discurso de la ética*, (P.P.U. 1990); *Ética i justicia*, (Baranova 1991); *Humana dignidad*, (Tecnos 1990)... Entre sus escritos, uno de los más recientes, "Hannah Arendt: el pensar moral", publicado en *Sistema* en 1993, sirve como marco pro-

fundo y exhaustivo para este ensayo más ligero y ramificado en el que distintas tendencias se ponen en juego.

El aspecto filosófico, fundamentalmente ético, es completado por un extenso desarrollo desde el punto de vista de la Psicología, (a más bien de la Psiquiatría), así como con una aproximación desde el derecho penal.

El pensamiento que subyace e inspira esta obra es el que la propia Arendt expone en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*,

La vida del espíritu, La condición humana, y un artículo titulado "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", (Social Research).

Una cita de *La vida del espíritu*, (la última obra de Arendt que quedó incompleta por su muerte), encabeza y enmarca esta obra. Dos ideas de esta misma autora son la voz que continuamente oímos al leer estas líneas. En primer lugar, la diferencia entre el "mal deliberado", esto es, libre, premeditado, antecedido por la reflexión, y el "mal banal", es decir, aquel mal no deliberado y que ya no podemos achacar a la ignorancia, cuya causa imputa Bilbeny, siguiendo a Arendt, a la ausencia de esa actividad que llamamos pensar. Es por esto, que aparece el segundo gran eje de la obra, pensar es una actividad, y es, además, una actividad moral, la única que puede prevenir dicho "mal banal".

En el primer capítulo, tras una breve introducción acerca del concepto de pecado capital, Bilbeny señala y sitúa el pecado capital, el mal propio del siglo XX. Es el asesinato de masas, el exterminio metódico, del que realiza una descripción de corte fenomenológico, acompañada por una enumeración de las causas de dicho genocidio, (genocidios). Entre ellas destaca la "apatía moral" como uno de los factores que más fuertemente influyen. Esta "apatía moral" es lo que caracteriza al "idiota moral" que da título al libro.

En el segundo capítulo se toma a Macbeth, el personaje creado por Shakespeare, como un retrato que anticipa al moderno exterminador metódico. Comparándose éste y su comportamiento, con diferentes personajes del nazismo; poniéndose de manifiesto el funcionamiento interno de la gran organización nazi, así como el tipo de hombre que supone previamente, que exige, y que procura.

El capítulo tercero se desarrolla en el campo de la Psiquiatría. Se establece la profunda e íntima relación entre genocida y psicópata, esto es, "...un psicópata no es ni tiene por qué llegar a ser un genocida ... todo genocida tiene el alma de un psicópata ...", (pág.42). Esta vez el modelo es Barba Azul, un hombre absolutamente cuerdo, pero sin conciencia. Por ello, el término que mejor se adecúa es el de sociopatía.

En el siguiente capítulo, se centra en el concepto de "apatía moral" que casa a la perfección con la caracterización que se ha expuesto anteriormente acerca de la sociopatía. Son analizados los métodos utilizados por el nazismo para lograr dicha apatía,

especialmente en los campos de concentración, donde afecta tanto a las víctimas como a los verdugos.

Ante la ausencia de una teoría individual que dé respuesta al origen de esta "manía sin delirio", Bilbeny insiste en la ausencia de pensamiento, sin pretender que éste sea el único origen. Sigue en estas páginas del capítulo quinto a Arendt: el loco moral nos descubre un mal diferente, (pág.90).

Este mal diferente es el "mal banal", (capítulo sexto), que se caracteriza por su vaciedad, en él hay una ausencia completa de reflexión. Realiza un análisis de las distintas formas de expresión del mal, y termina comparando al psicópata con la denominada "machiavellian person", cuya caracterización el mismo Bilbeny ha abordado en otra de sus obras, *L'ombra de Maquiavel. Ética i política*. (Llibres de l'Index 1991).

En el capítulo séptimo se lleva al "idiota moral" ante los tribunales, discutiéndose la imputabilidad judicial referida a este tipo de personas. La huella de Arendt está presente de nuevo: "...Ante el crimen totalitario sólo cabe una consideración: atenerse a los actos cometidos, no a su mejor o peor, deliberada o nula intencionalidad", (pág.109).

El siguiente capítulo es más propiamente ético. Se distingue en la ética una dimensión emocional, que llamamos empatía, y una dimensión cognitiva, que consiste en el desarrollo del juicio moral; esto es, del pensar práctico que sigue a un pensar de tipo teórico. Lo que caracteriza al "idiota moral" es, precisamente, que su pensamiento es solamente teórico, es decir, que se abstiene de desarrollar el pensar en un sentido práctico.

Una nueva figura es la del capítulo noveno y último. Napoleón "Bonaparte". Más la conclusión es, de nuevo retomando a Arendt, que el pensar "se convierte en una especie de acción y pasa a tener finalmente una relevancia política", (pág.153).

Se trata, pues, de una original aproximación a la "banalidad del mal" en el siglo XX, enmarcada por el concepto de "idiota moral" e inspirada en el pensamiento de Hannah Arendt; completada con distintas perspectivas, (psiquiátrica, judicial), donde quizá habría cabido también un análisis sociológico, que se presenta con una cierta e imprecisa globalidad.

Mercedes Gotor Heras

FERRER, Urbano: *Desarrollos de ética fenomenológica*, Barcelona, PPU, 1992.

El autor de este libro tiene como objetivo marcar las líneas que ha seguido la Filosofía Moral o Ética en su vertiente fenomenológica. Partiendo de Husserl, se centra principalmente en Max Scheler, Hans Reiner y Dietrich von Hildebrand. La obra está integrada por un prólogo y seis capítulos. En el Prólogo explica los objetivos y la metodología a seguir a lo largo del libro, así como los pasos y contenidos del mismo.

En el primer capítulo, como es natural, el profesor Ferrer parte de la cuna de la Fenomenología, los Círculos de Munich y Gotinga, con los que Husserl entra en contacto: Lipps, Pfänder, Daubert, Reinach, Ingarden y Hildebrand. Sigue el desarrollo de la Fenomenología, esta vez, acompañando a Husserl es Hans Reiner. Después seguirán Heidegger, Stein y Scheler. El autor del libro estudia también a otros representantes de la Ética Fenomenológica como Nicolai Hartmann, Hans-Eduard Henstenberg y Rudolf Otto. Ya al final de este capítulo, menciona a dos filósofos franceses que enlazan con la fenomenología, que son Ricoeur y Levinas.

En el capítulo segundo, comienza el doctor Ferrer a profundizar en los problemas básicos de la ética fenomenológica, y lo hace con el concepto de "valor" en Brentano, quien atribuye a dicho concepto dos rasgos: objetividad y concreción en unos actos específicos. A continuación, examina la axiología de Husserl, quien atribuye a los valores una predicación de segundo orden, fundados en los predicados naturales. También analiza la axiología de los filósofos posteriores, especialmente Scheler y Hartmann.

En el capítulo tercero, somete a un análisis detallado a las disposiciones de ánimo, por cuanto están presentes en el conocimiento axiológico y en la praxis moral. El capítulo cuarto es una consideración sistemática sobre el valor. El valor es presentado como un fin al que se desea llegar, siempre y cuando esos valores tengan un carácter de fin para el sujeto. En esta línea, se plantea el autor si la realización de los valores conlleva una negación de la libertad. Como quiera que la volición está conectada con la cognición, existe el acto voluntario previo a la actuación axiológica, pues en el juicio de acoplamiento entre lo abstracto y lo con-

creto del valor, es el sujeto el que realiza la conexión. Se hace en la segunda parte de este capítulo una caracterización del valor según los autores antes mencionados: Husserl, Otto, Reiner, Scheler y Hartmann.

El capítulo quinto es una continuación de la temática iniciada en el cuarto, pues las conclusiones de éste con respecto al deber ético sirven de base para el análisis que en aquél se hace con relación a la dualidad deber-poder. En efecto, el deber ético es una forma concreta del deber -ser-ideal que ha de ser realizada en la conducta. En esta dinámica, se inserta el poder como capacidad de actuación dentro de unos límites.

Por último, en el capítulo sexto, el profesor Ferrer intenta vías de apertura entre la fenomenología y la filosofía analítica. En concreto, analiza las conexiones posibles entre los términos "deber", "correcto" o "justo" y "bueno". Siguiendo a David Ross, se afirma que, "pese a su divergencia inicial, en el límite coinciden la bondad y la corrección en que termina el deber".

Estimo que el trabajo realizado por el autor del libro es sumamente meritorio, tanto por la forma como por el contenido. En cuanto a la primera, ha utilizado una metodología histórico-sistemática muy útil para el lector especialista y también para el estudiante de filosofía que desea adentrarse en la ética fenomenológica y en la axiología. Otra riqueza metodológica es que varias de las fuentes utilizadas por el autor no tienen versión castellana, con lo que esta obra se hace doblemente interesante.

Con respecto al fondo del libro, he de decir que se nota que el doctor Ferrer lleva ya un tiempo encarándose con la fenomenología alemana, a la que domina con erudición y profundidad, pues los autores que estudia son los más ricos e influyentes en la filosofía y en la ética de nuestro siglo.

En definitiva, creo que el libro ha sido un acierto y es sumamente interesante para todo aquél que desee adentrarse en los problemas de la fenomenología, de la axiología y de la ética, incluso para, a partir de él, entrar en diálogo con la filosofía analítica.

Angel Cuenca.

REIBNITZ, B. von: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik'*. Stuttgart, Metzler, 1992.

En 1992 la editorial Metzler de Stuttgart publicó el trabajo con el que la profesora Barbara von Reibnitz alcanzó la habilitación, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik'* (Kapitel 1-12). Entre los numerosísimos estudios dedicados a esta obra de Nietzsche éste posee una cualidad extraordinaria: la incomparable extensión del horizonte desde el cual nos la explica. La variedad de aspectos abarcados le hace rendir honor al género con el que su título se identifica, el comentario, y le permite extenderse 470 páginas ocupándose de los doce primeros capítulos de *El Nacimiento de la Tragedia*.

Barbara von Reibnitz integra la diversidad de problemas que la investigación ha planteado hasta la fecha. Podemos distinguir en su estudio orientaciones claves en ese repertorio como: las concepciones nietzscheanas derivadas de su actividad filológica, la constitución del par de conceptos Apolíneo -Dionisíaco, los vínculos teóricos de Nietzsche en el ámbito de las ideas estéticas, el influjo de la filosofía de Schopenhauer o las diferentes maneras en que Richard Wagner actúa sobre el joven profesor en Basilea. En una lectura que pasa por tantas complejidades como las que surgen en esos temas, encontraremos una guía ceñida al texto que incardina y contextualiza con precisión todas esas dificultades siguiendo su orden. La utilidad que esto supone se hace indiscutible por la claridad que la excelente confección del comentario proyecta sobre el texto. Cada capítulo de la obra de Nietzsche encuentra aquí un apartado correspondiente y todos ellos se inician con tres puntos introductorios: una presentación de las proposiciones que afirma el capítulo, una indicación de los fragmentos a los que uno puede referir su origen y una cuidadosa exposición del argumento que contiene. Esta información previa al comentario propiamente dicho contiene un preciso criterio hermenéutico que extrae los problemas filosóficos para situarlos en el centro del discurso. Ya tenemos explícito el núcleo en torno al que se darán las explicaciones de conceptos y sus conexiones. Se trata de un cuidado en la organización que responde perfectamente a las exigencias de rigor que la autora se impone y a su propia intención de manifestar su

consciencia de la complejidad del texto del cual se ocupa.

En efecto, el propósito de rigor de esta obra conduce al lector a un grado de detalle que no oculta las dificultades mayores de la investigación filológica o histórica sino que se enfrenta a ellas para proponer soluciones en cada caso. Un ejemplo sobresaliente en estas lides lo ofrece la reconstrucción del origen del libro que nos presenta antes de iniciar el comentario. La investigación en los documentos originales de los sucesivos escritos previos a *El Nacimiento de la Tragedia* lleva a la autora a una aportación de interés, con el descubrimiento de un escrito inédito titulado *Ursprung und Ziel der Tragödie*. Destaca la importancia de éste en la significatividad que posee el que Nietzsche excluyera de *El Nacimiento de la Tragedia* la relación que en él construye entre Arte y Estado en los griegos, visión que sin embargo conservará en sus *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*. Así pues, si uno comprueba el escrupuloso dominio de las fuentes que aquí preside no tardará en comprender la idoneidad del celoso proceso de información que vertebra el comentario. Y la estrategia deja ver que cuando nos encontramos informados de las referencias a un texto previo al inicio de un apartado, recibimos al mismo tiempo una precisión de los procesos argumentales adecuada al nivel en que se van a examinar en el comentario.

Hemos llamado la atención sobre el esencial motivo que es el rigor y detalle de la obra, pero anteriormente también resaltamos la amplitud de horizontes que sostiene el comentario. Ahora merece la pena poner un ejemplo para mostrar cómo esta última característica es un objetivo de fructífero cumplimiento. La autora diferencia tres niveles en los que debe considerarse la oposición establecida entre la música apolínea y la música dionisíaca dentro del contexto general de *El Nacimiento de la Tragedia*: uno musical, otro psicológico y otro histórico. La oposición musical, tal y como Nietzsche la desarrollará, se basa en la diferente influencia del sonido entre la cítara y el aulós. Esta oposición entre el sonido de dos instrumentos será interpretada por Nietzsche en términos de influencia psico-

lógica y le conducirá a una oposición religiosa e histórico-cultural de lo apolíneo y lo dionisiaco. Pero para considerar esa psicologización hay que valorar las figuras de Friedrich Ritschl y Rudolph Westphal como precedentes. Ambos destacaron la conexión entre música y ethos, mientras la música de la cítara produce la tranquilidad y la templanza la del aulós produce un estado de ánimo orgiástico que puede llevar a la alegría más desenfrenada o al dolor sin límites. A ellos hay que unir el desarrollo de Müller, quien sitúa la música de la cítara en Grecia y el origen de la del aulós en Asia Menor. Lo que afirma la profesora von Reibnitz es que Nietzsche retoma la definición de los efectos psicológicos descrita para, superando a sus antecesores, dejarla por base de una oposición que él extenderá a la historia de la religión de la literatura y de la cultura. A estos desarrollos antepone los datos más recientes de la nueva investigación en musicología e historiografía según los cuales se demuestra la invalidez histórica de la base de las tesis nietzscheanas, por ejemplo el aulós era un instrumento integrado en la cultura micénica. Queda supuesto que la cuestión no es discutir directamente con Nietzsche sino explicitar con todos los medios posibles la especificidad y el alcance de las evoluciones de sus argumentos. Las siguientes precisiones que se añaden hacen entender perfectamente esto y dan una unidad a lo expuesto. El último paso de la interpretación de Nietzsche referente al concepto de la música dionisiaca consiste en identificarlo con el concepto de la música instrumental absoluta de la modernidad, del cual es Schopenhauer acérrimo valedor. Barbara von Reibnitz deja al des-

cubierto las tensiones en el desarrollo de ese anacronismo que es al tiempo una argumentación importantísima en la estructura general de *El Nacimiento de la Tragedia*. La identificación pasaba por la elisión de la principal diferencia entre la música moderna y la griega: el concepto de armonía, que en el uso de los griegos nada tenía que ver con la polifonía, referencia central del mismo en la música occidental.

Ilustrativamente, se sirve de la cita de uno de los escritos considerados preparatorios para probar que, como filólogo experto en métrica, Nietzsche sabía de esta cuestión y manifestaba allí la preponderancia de la rítmica en la música griega. Y a continuación muestra otra cita de un escrito inmediatamente anterior a *El Nacimiento de la Tragedia* en la cual aparece ya la ignorancia absoluta de la diferencia histórica, afirmando que los griegos poseían la sensibilidad más fina para la armonía.

Con lo resumido hasta aquí no se puede ejemplificar de manera determinante la dimensión que tanto este tema como muchos otros llegan a alcanzar en este libro. Pero sí se espera haber contribuido a destacar otra de las cualidades de la autora, su capacidad para resolver brillantemente el juego de las resonancias bibliográficas que en cada ámbito lleva el libro, y en definitiva haber informado de una obra cuyos contenidos son más que suficientes para alimentar una más intensa lectura de la obra más temprana de Nietzsche.

Héctor Julio Pérez López

ROUSSEAU, J.J.: *Escritos polémicos*, Estudio preliminar de J. Rubio Carracedo, traducción y notas de Q. Calle Carabias, Madrid, Tecnos, 1994.

El título *Escritos polémicos* se propone como denominador común de las Cartas de J.J. Rousseau, seleccionadas para esta edición en castellano, a saber: *Lettre à Voltaire*, *Lettres à Malesherbes*, *Lettre à Christophe de Beaumont* y *Lettre au marquis de Mirabeau*. El listado de cartas y otros escritos polémicos es, sin duda, mayor, como se puede observar en *Escritos de combate* (Alfaguara, 1979). Pero Rubio Carracedo, buen

conocedor de la obra de Rousseau, nos advierte que algunos de estos escritos requieren, por su extensión, una edición aparte; el autor de *¿Democracia o representación? Poder y legitimación en Rousseau* (Madrid, 1990) sólo pretende facilitar al lector una muestra del talento y estilo polémico de quien mantuvo frecuentes y sonados debates "con sus colegas (Voltaire, Diderot, D'Alembert, Hume, Grimm), protectores (Malesherbes,

Mirabeau) o adversarios (Franquières, Beaumont, Tronchin)".

Es muy probable que, en este caso, la resonancia de la polémica se deba tanto o más al rango del destinatario que al problema controvertido. En efecto, Voltaire, el escritor de mayor prestigio en su siglo, Malesherbes, el "ministro" protector de enciclopedistas y filósofos, Beaumont, arzobispo de París, y Mirabeau, fisiócrata y padre del gran orador y político de la Revolución Francesa, son los grandes personajes de la discusión en juego, realizada por la agudeza de ingenio y por el estilo brillante de Rousseau.

Con todo, las Cartas reunidas en *Escritores polémicos* no han sido escritas en la misma fecha, ni tienen como origen un mismo problema. En la *Carta a Voltaire* (1756) se discute la tesis de éste sobre la Providencia y el origen del mal expuesta en el *Poema al desastre de Lisboa*. En las *Cartas a Malesherbes* (enero de 1762) Rousseau se propone desmentir la imagen que de él tiene su protector, basada en la opinión de los "philosophes". En la *Carta a Beaumont* (nov. de 1762) Rousseau polemiza sobre los problemas de la educación y de la religión, entre otros, a propósito de la dura crítica que del *Emilio* y su autor ha hecho el arzobispo. Finalmente, en la *Carta a Mirabeau* (1767), el fundador de la democracia moderna rechaza explícitamente el concepto de "despotismo legal" que se le propone.

¿Hay razones para el optimismo al observar la existencia humana? El *Poema* de Voltaire constituye un canto al pesimismo en pleno siglo XVIII. En su opinión, la destrucción de Lisboa por un terremoto en 1755 es la prueba decisiva que desmiente la tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles. Paradójicamente, Rousseau, el crítico más lúcido del optimismo de su siglo, sostiene que "es mejor existir que no existir", que es preferible "el dulce placer de existir", porque, "por muy sembrada que esté de males, la vida humana no es después de todo un mal regalo" (p. 9). Habrá que olvidar, eso sí, que el origen del mal sea un problema de teodicea, para remitirlo a la libertad humana y a la sociedad. Por lo tanto, desastres como los de Lisboa ni constituyen una prueba contra la Providencia, según Rousseau, ni son una expresión del mal moral.

Pero, ¿cuál es en definitiva el origen del mal? ¿El pecado original o la sociedad? Este es, sin

duda, el problema fundamental de la controversia entre Rousseau y Beaumont. Si aceptamos que el hombre está hecho de naturaleza corrompida, ¿a qué se reduce entonces el efecto del bautismo y la redención? Para el autor de *Emilio*, si "el hombre es naturalmente bueno" (p. 61) y a la vez "un ser social" (p. 103), el problema del mal ha de ser planteado desde esta perspectiva de lo social, sin olvidar el hecho de la libertad individual, raíz de la autonomía moral. En consecuencia, la educación ha de ser ante todo preventiva; nunca represiva. La educación como la religión han de ser reorientadas desde el punto de vista del *hombre* y del *ciudadano*, y no desde la exigencia de ser en primer lugar cristiano. Más aún: para arrebatar el puñal a la intolerancia y al fanatismo, la religión más verdadera ha de ser también "la más social y la más humana" (p. 104), es decir, ha de poner mayor énfasis en las buenas obras y en la práctica de la virtud que en la definición de dogmas y de artículos de fe. Tal sería, en fin, la hipótesis de una religión civil, esto es, de una religión común a todos los pueblos: cristianos, judíos, musulmanes, etc. Rousseau había invitado a Voltaire a la redacción de su código moral o fe civil, que luego él mismo formulara en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Pese a que Rousseau advierte a los lectores de *Emilio* que desconfíen de sus ideas, que sopesen sus pruebas y que no les conceda más autoridad que la que proviene de la razón, el arzobispo de París la ha calificado de impía, abominable y blasfema. ¿Quién ha insistido en el principio de tolerancia de una sociedad moderna y plural? ¿Quién de los dos polemistas ha sentado las bases teóricas contra el fanatismo inherente a fundamentalismos e intolerancias?

Al desarrollo de un nuevo concepto de hombre y de una sociedad más justa no sólo ha contribuido Rousseau con la teoría de la educación y la filosofía de la religión; su filosofía política ha sido otro elemento significativo. Pues bien, en la *Carta a Mirabeau* discute con éste el concepto de "despotismo legal". Al comunicarle su opinión del libro enviado al afecto, le recuerda Rousseau que el gran problema en política es "encontrar una forma de gobierno que coloque la ley por encima del hombre" (p. 157). Tal es la forma democrática planteada como ideal en el *Contrato social*. Defender lo contrario, esto es, el hombre por encima de la ley, no conduce sino al despotismo arbitrario

de los Calígulas, Nerones y Tiberios. Entre ambas fórmulas no hay término medio. En consecuencia, "pase lo que pase -escribe Rousseau-, no me vuelva a hablar de su *despotismo legal*" (p. 159), que es el objetivo de todos los déspotas.

Más que un escrito polémico, las *Cartas a Malesherbes* constituyen una especie de "autorretrato lírico". ¿Qué es lo que tendría que discutir Rousseau con su protector? Escritas al término de una crisis aguda, suscitada por un problema fisiológico, que le lleva a intuir cercano su fin, Rousseau decide anticipar el proyecto de redactar un día sus Memorias (*Confesiones*, XI) o más bien suplirlas de algún modo. "Me pintaré sin disfraz y sin modestia. Me mostraré ante usted como me veo y tal como soy (...). Por el modo como interpretan mis actos y mi conducta los que piensan que me conocen, veo que no entienden nada. Nadie en el mundo me conoce, excepto yo", escribe en la primera de las cuatro cartas de enero de 1762. Si, pues, hay polémica en este escrito, es indirecta. Se trataría de transmitir a Malesherbes una

imagen de sí muy diferente de la que éste tiene en base a la opinión de quienes hablan sin entender nada. Como observa Rubio Carracedo, con lucidez, "las *Cartas a Malesherbes* constituyen un documento precioso para conocer el sentido de la vida y de la obra de Rousseau; representan probablemente el testimonio más ajustado a la realidad antes de las amargas experiencias" que comenzarán pocos meses después con la condenación de sus libros.

En esta documentada y cuidada edición hay, no obstante, dos erratas: *Charles* donde debe decir *Christophe* de Beaumont (p. XI) y "1761" donde debe constar "1762" (p. XXII). En la excelente y ágil traducción de Q. Calle Carabias, el lector dispone, pues, de una muestra de *Escritos polémicos* para el conocimiento no sólo de la vida y obra de Rousseau, sino también de las controversias del siglo XVIII, así como los debates de nuestro siglo sobre lo moderno y lo postmoderno.

Eduardo Bello Reguera

SAVATER, Fernando: *Política para Amador*, Barcelona, Ariel, 1992, (3ª ed. 1993), 237 p.

A la ya prolija producción de Fernando Savater se han sumado recientemente dos nuevas obras: *El jardín de las dudas*, novela aplaudida por la crítica y finalista del Premio Planeta 1993 y *Política para Amador*, trabajo de iniciación a la reflexión sociopolítica, del que hoy nos ocupamos.

Savater se ha convertido con derecho en símbolo de mirada crítica y emancipatoria, en referente incuestionable, polémico, a veces irónico, pero siempre lúcido. Y lo ha conseguido con una pluralidad de registros que le han hecho recalcar: en la novela (*Caronte aguarda* y, la ya mencionada, *El jardín de las dudas*), la evocación literaria (*La infancia recuperada*), el ensayo filosófico (*Invitación a la Ética*, Premio Anagrama de Ensayo 1981, *La tarea del héroe*, *Ensayo sobre Cioran*, *Nietzsche y su obra*, *Ética como amor propio*, *Humanismo impenitente*, entre otras), el drama (*Juliano en Eleusis*), la colaboración en la prensa (como la co-dirección de la revista *Claves de la Razón Práctica*, la sección que bajo el rótulo "Artículos de Fumador" aparecía en *El País Semanal* o la redacción de frecuentes artículos de opi-

nión), además de la participación en programas de debate y otras manifestaciones públicas acerca de cuestiones sociales candentes. Es, pues, ese interlocutor válido, que reflexiona sobre nuestro tiempo (a partir de una situación, un personaje, el pasado o un conflicto) y se pronuncia conjugando la profundidad argumentativa y la amenidad, la precisión y la agilidad.

La *Política para Amador* (dedicada a su Nicomaco "propio") mantiene una cierta continuidad con la *Ética para Amador* en estilo y estructura: la claridad y sencillez expositiva ("simplifico y exagero", dice el autor, sin que ello suponga caer en generalidades) y el desarrollo teórico salpimentado por las oportunas sugerencias bibliográficas que se recomiendan al finalizar cada capítulo.

La obra aborda los problemas propios y derivados de nuestra *naturaleza social*: los beneficios que la comunidad nos otorga y también las limitaciones e inconvenientes de la misma (marginación, incompreensión, rechazo, control, represión,...). Pero, pese a todo ello, justifica la necesidad de organización social, desestimando planteamientos

anarquistas, que implican una tendencia natural a la cooperación y suponen una bondad innata, que resultan utópicas.

Por tanto, esta necesidad de autoridad se ha ido legitimando a lo largo de la historia bajo distintos criterios: de la fuerza a la costumbre, evolucionando posteriormente hacia formas de mayor libertad y racionalidad, que evidentemente son más conflictivas pero reivindican más igualdad y participación.

Y como "en el fondo, la ética es una actitud del hombre en sociedad", en palabras de Savater (*El País, Babelia*, 13/XI/93, p. 8), la creciente emancipación del individuo, y el reconocimiento de sus derechos y autonomía, ha enfrentado a éste al Estado, ha opuesto lo estrictamente personal a la comunidad.

Este conflicto ha hecho posible el reconocimiento imprescindible de nuestra semejanza, plasmada en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, tras muchos siglos de historia y frente a las pretensiones que, enarbolando como bandera las diferencias (que le son propias a nuestra especie), justifican la crueldad, el dominio, la opresión, el desprecio, la discriminación y la injusticia, y convierten peculiaridades y matices en dogma incuestionable, en ley inviolable.

También se aborda aquí el problema del reparto desigual de la riqueza y del trabajo, con especial mención a la encrucijada histórica actual (paro, superpoblación, desigualdad entre los países del Norte y del Sur, deterioro y preocupación por el medio ambiente,...), y la guerra, como instrumento que ha sido de afirmación/dominación de los pueblos y de incentivación del desarrollo técnico-comercial, cada vez más cuestionada, pero no por ello extinta.

Y frente a la señalada interacción hombre-sociedad, el tratado concluye señalando que "la felicidad no es asunto político" (p. 217) y "la libertad siempre es una ilusión" (*Babelia*, p. 9), por lo cual, tanto la sociedad que deseamos mejorar, como el individuo que queremos potenciar no serán una tarea fácil de abordar, como si de un sencillo cálculo se tratase, sino más bien un empeño continuado, el esfuerzo por desarrollar -en sentido aristotélico- lo que nos humaniza y nos hace sensibles (por extensión) a todo fenómeno humano. Apostemos por que se mantenga ese ideal, esa antorcha que, con sus pequeñas explosiones y apagones, se ha ido transmitiendo desde los griegos a nosotros.

Encarna M^a Moya Fernández