

timo campo destaca su activa participación en la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. De sus textos anteriores son especialmente dignos de mención *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (con Jacinto Chozá, Rialp, 1991) y *Inventar la sexualidad: sexo, naturaleza, cultura* (con Carlos Rodríguez Lluesma, Rialp, 1992). Es *La pluralidad de la razón*

el fruto maduro de una obra que fue creciendo a partir de todas estas motivaciones intelectuales, una síntesis que se concreta en una apuesta muy clara y en consonancia con la vocación para la praxis que tiene este texto y también, nos consta, tenía su autor. Aunque de ello darán mejor cuenta sus amigos y colegas en un volumen conmemorativo de próxima aparición.

LEGITIMIDAD Y HUMANITARISMO

Mónica Gómez Salazar*

Universidad Nacional Autónoma de México

Del Humanismo al humanitarismo, José Manuel Bermudo, coordinador, Barcelona, Horsori, 2006, 213 pp.

A partir del análisis, comparación, valoración y crítica de autores como Rawls, Mouffé, Sloterdijk, Weber, Montaigne, Todorov, Lévi-Strauss, Kant, Hobbes, Descartes, Wittgenstein, Rorty, Habermas, Merleau-Ponty, Sartre y Zúccolo, los miembros del grupo de investigación «Crisis de la razón práctica» de la Universidad de Barcelona han llevado al espacio público el libro *Del Humanismo al Humanitarismo*. Un estudio serio sobre el humanismo, la racionalidad, el antihumanismo, el pluralismo y el humanitarismo, así como la relación de estos temas con el poder político, el capitalismo, la legitimidad, la verdad, la contingencia, la solidaridad y el sufrimiento. *Del Hu-*

manismo al Humanitarismo nos compromete a reflexionar, a revisar nuestros pensamientos, nuestras acciones, examinar nuestro presente y el mundo que dejaremos a las generaciones futuras. Tomando prestadas las palabras de Bermudo, se trata de un libro que nos impele a hacernos preguntas, a buscar respuestas, a escuchar y a disentir y, sobre todo, nos impele a pensar.¹

El libro se divide en doce capítulos, once de los cuales son escritos originales de los autores, mientras que el capítulo final es el texto *La ciudad feliz* de Ludovico Zúccolo traducido por Evelio Moreno.

En la presentación, José Manuel Bermudo expone dos de los rostros de la crisis de la razón: el pluralismo y la crisis del humanismo. El primero se extiende desde la epistemología y la ontología hasta la diversidad de ideologías, de corrientes estéticas, de partidos políticos, de axiologías y de religiones. Un pluralismo que, al servir de refugio frente a la crisis de la racionalidad fuerte, universalista y comprometida con una voluntad de verdad, nos insta a pensar en su fuerza teórica y sus efectos prácticos (p. 7).

* Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) el apoyo recibido a través de la beca postdoctoral que me ha sido otorgada.

Por otro lado, el proyecto humanista de la burguesía liberal que comenzaba a desarrollar el capitalismo como nuevo modo de producción; que se esforzó por emancipar al hombre de Dios, de la naturaleza y de otros hombres; que buscó llevar la diversidad de lo existente a la unidad de una ideología totalizadora y que, aliado a la racionalidad, pretendió la universalidad de la verdad y de los valores; hoy está siendo abandonado. Un abandono que amenaza con el fin de la moral.

En un contexto de diferencias y particularidades donde se ha diluido la necesidad de una noción de verdad y donde no hay más búsqueda de fundamentos racionales últimos, se erige el humanitarismo como «moral de nuestro tiempo»; la única forma de moral después de la crisis de la razón. *Del Humanismo al humanitarismo* indaga en la posibilidad de pensar al humanitarismo como la moral adecuada a una representación del mundo pluralista, de tal modo que pueda establecerse una correlación entre racionalismo y humanismo por una parte, y pluralismo y humanitarismo por la otra (p. 7).

En el primer capítulo titulado «Sobre pluralismo y humanismo», José Manuel Bermudo expone lo frecuente que es en nuestro tiempo adscribirse al pluralismo y el modo como este fervor pluralista se ha extendido incluso a la epistemología y a la ontología. El autor sospecha de esta nueva fe pluralista compartida pues, aunque el pluralismo promulgue el rechazo a la verdad única y a la racionalidad universal del humanismo, se está constituyendo como un nuevo credo universal (p. 11).

En el pluralismo, la fuente de la legitimidad de los discursos, de las políticas y de las acciones no es ya la verdad o la racionalidad universal propia del humanismo, al parecer, la legitimidad se obtiene precisamente de la condición de ser plural. Pero si ser plural es condición suficiente para tener legitimidad, estamos ante un pluralismo que

reivindica diferencias inconmensurables. Frente al ideal de una esencia humana común y la ideología totalizadora del humanismo, nos encontramos con una pluralidad de esencias, de ideales culturales que pueden ser pacíficos o bélicos, justos o injustos, poco importa, porque según esta lectura del pluralismo son legítimos en tanto que son plurales.

El modelo pluralista puede abordarse, sin embargo, desde muy distintas perspectivas que no conducen necesariamente a diferencias inconmensurables. El pluralismo podría admitir un tipo de realismo compatible con la relatividad conceptual. Éste es el caso del realismo interno de Putnam,² según el cual, todos nos relacionamos con una misma realidad (que existe independientemente de nuestros deseos y posiciones) únicamente en relación con alguno de los diferentes marcos conceptuales. A partir de esta realidad y desde algún marco conceptual, las personas construimos conceptual y ontológicamente uno de los diferentes mundos en los que vivimos. Esta realidad común a todos los seres humanos es lo que proporciona la base conmensurable necesaria para la comparación y discusión de las diferencias.³ Pero esta comparación y discusión de las diferencias se hace a partir de algún lenguaje que nos vincula con otros sujetos. Siguiendo a Wittgenstein, debe entenderse que el hablar un lenguaje forma parte de una actividad, de una forma de vida,⁴ y que, como explica Núria S. Miras en el capítulo «El gir pragmàtic de Wittgenstein i el seu pretès “humanisme anti-subjetivista”». Algunes anotacions sobre Cultura y valor», lo que es importante para el significado de las palabras y proposiciones ya no es una coincidencia entre la representación y aquello que se representa, sino la situación concreta donde los elementos extralingüísticos forman parte del hecho de significar (p. 120). Sabemos lo que queremos decir y somos capaces de dialo-

gar con otros sujetos porque hemos aprendido a utilizar las palabras en los contextos apropiados. Sabemos cuáles son los contextos apropiados en la práctica social y en relación con la realidad que nos regula. Esa realidad mantiene cierta constancia, Wittgenstein lo sabía, si las cosas fueran totalmente distintas de como son, si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia, entonces nuestros lenguajes normales perderían con ello su *quid*.⁵ Esa realidad no existe porque estamos convencidos de ello, nuestras acciones no son acertadas porque hayamos sido persuadidos al respecto. Aunque el tema de los límites que la realidad impone a nuestras acciones es un problema abierto, sigue siendo una regulación necesaria para que los criterios de legitimidad no se agoten en la condición de pluralidad.

Pero la epistemología no basta para que las personas actúen con legitimidad, los criterios racionales de verdad, disponer de buenas razones, no es suficiente para que haya diálogo y entendimiento entre los seres humanos, Agustín González, retomando a Hobbes y a Heidegger, lo señala muy bien: el hombre no es bueno por naturaleza y el principal problema del hombre es el mismo hombre (p. 38). Nuestra más reciente historia muestra que la lectura, la educación y la capacidad racional de unos seres humanos no evita que actúen contra otros seres humanos; la solidaridad no proviene de aquellos que saben leer. Felipe Curcó en el capítulo titulado «Sobre humanismo, cacahuetes y cartas a los amigos» reflexiona sobre el humanismo y su sueño de una solidaridad predestinada a aquellos que saben leer, a aquellos que en otras palabras, han sido amansados por una tradición literaria adecuada que cumple una función similar que los cacahuetes en la domesticación natural de las fieras (p. 80). Sin embargo, ba-

sándose en Sloterdijk, este autor expone, y con razón, que el núcleo del humanismo es algo de mucho mayor alcance que la suposición de que leer educa. Agustín González en el capítulo «El humanismo a debate» insiste en recordar que las llamadas Primera y Segunda Guerra Mundial fueron guerras entre sociedades teóricamente impregnadas de ese humanismo. Las bombas de Hiroshima y Nagasaki, las dictaduras represivas, la devastación de ciudades, fueron llevadas a cabo por sociedades con el nivel educativo exigido por la Ilustración; sociedades que mantenían vivos los mensajes de los clásicos, que escuchaban música clásica y dominaban el latín y griego (p. 38).

Si la lectura y la educación racional no fueron suficientes para evitar que los propios humanistas se perdieran en el embrutecimiento —constatando con ello que nada humano les era ajeno—, si los criterios racionales de verdad fueron insuficientes para evitar el sufrimiento de otros seres humanos, si en nuestros días las buenas razones no bastan para evitar una invasión a Afganistán o a Irak, ¿qué es lo que mueve a las personas a actuar? Los seres humanos no sólo somos seres con capacidad de razonar, somos seres con deseos, intereses, convicciones que nos mueven a actuar de una manera u otra según aquello a lo que damos valor. Las convicciones, valores, deseos, intereses, forman parte de la personalidad de los seres humanos y dan sentido a su existencia. Se puede contar con las mejores razones para proceder de un modo u otro, pero dado que los seres humanos no estamos constituidos únicamente de razones, es necesario, como indica Curcó, encontrar el modo de despertar solidaridad entre los seres humanos con el mismo ímpetu que alguna vez tuvo el movimiento humanista para concitar voluntades (p. 83). Pero aún así podría objetarse que efectivamente, ha habido solidaridad entre los seres humanos ¿o no fue solidaridad entre los

seguidores de Hitler lo que mantuvo al nazismo? Los seres humanos también saben ser solidarios para invadir países y declarar la guerra. Nos preguntamos junto con este autor ¿cómo evitar que las personas se conviertan en despiadadas, crueles e insensibles bestias? (p. 84), agregaría, ¿cómo hacer de las personas seres solidarios y sensibles al sufrimiento de cualquier otro aun cuando esa persona no pertenezca al propio grupo? ¿Cómo hacer de las personas seres solidarios con cualquier otro si tienen una seguridad existencial en que sus valores, sus intereses, sus deseos, sus convicciones son correctos? Según la línea humanitarista-rortyana que Curcó sigue, habría que transitar más por un debido progreso de los sentimientos que por un mayor conocimiento y rigidez de las exigencias racionales. Debemos preocuparnos por un extraño, por una persona cuyos valores son distintos a los míos porque «eso es lo que ocurre cuando se está en su situación, enfermo, lejos del hogar, en un lugar extranjero». «Porque esa persona podría ser la madre, la hija, el hermano, el amigo más querido» (p. 89). En la medida en que nos identificamos con la persona o personas que sufren como uno de nosotros seremos más leales y solidarios con ellas, pero esa lealtad puede debilitarse o desaparecer si la situación es extrema. Pensemos en la escasez de comida, en tales circunstancias, una persona relajará su lealtad y solidaridad con aquellos que no le son tan cercanos antes que poner en riesgo a su propia familia (p. 88). Con todo, la respuesta a la pregunta planteada sigue abierta, ¿cómo hacemos de las personas seres más solidarios? Y podríamos agregar, ¿cómo se plantea el poder político en el paradigma humanitarista?

Joaquín Fortanet en el capítulo «Legitimidad, poder y orquídeas silvestres» explica que comúnmente podemos entender como «poder» un amplio espectro de relaciones de dominación, de violencia, de im-

posición, de fuerza, que recorren todo el entramado social. Sin embargo, hablar de poder político es hablar de un poder que gobierna y que es aceptado como válido para la construcción y gestión de una sociedad política (p. 92). Esta dominación aceptada por los sujetos políticos que ceden su libertad y sus derechos al gobierno, los hace súbditos en el ámbito privado, en el ámbito público los incluye como ciudadanos. El poder político se legitima pues, al tratar a los individuos como súbditos, pero también al tratarlos como parte del soberano, como ciudadanos. En el humanismo, se intenta resolver la contradicción entre libertad y dominación por medio de la idea de legitimidad, se apela a la razón como fundamento de lo humano para justificar la servidumbre voluntaria (p. 97). Sin embargo, el paradigma humanitarista representado en la figura de Richard Rorty no acepta que el poder político sea planteado de acuerdo con su legitimidad. Para Rorty, el poder político no debe fundamentarse filosóficamente. De acuerdo con la idea pragmatista de este autor, la democracia liberal sería un tipo de gobierno de una sociedad fragmentada que carezca de convicciones fuertes y posea vocabularios últimos contingentes, abiertos a la redescipción de las nuevas metáforas. Una democracia como ésta debe ser necesariamente liberal (p. 107). Lo que viene a decir, en otras palabras, que aquello que no forme parte de una democracia liberal deberá ser excluido o como mínimo persuadido de cambiar. Así, con una mano se condenan las convicciones fuertes, los fundamentos últimos, se promueve la contingencia, y con la otra, se defiende un solo tipo de sociedad: la sociedad que vive en una democracia liberal.

Pero si efectivamente se promueve la contingencia, ¿no serían también contingentes la democracia liberal, el pragmatismo y el humanitarismo? ¿Por qué entonces es necesario que perduren por encima del res-

to de contingencias? Por otro lado, según Rorty, esta llamada a la prédica de la contingencia no tiene que ver con la imposición, la democracia liberal se perpetúa mediante la persuasión y no mediante el poder. Para este autor, el problema está en cómo persuadir a la gente para ampliar las dimensiones de la audiencia que tiene por competente,⁶ pero ¿no es esta pretensión de seducir a las personas para que lleven una existencia cercana a la democracia liberal otra manera de buscar dominarlas? Su visión inclusivista de una comunidad democrática liberal sugiere que da la bienvenida a los que aceptan formar parte de esa comunidad, pero mantiene excluidos a los extraños, esto es, a todos aquellos que no sean parte del «nosotros» liberal. Si Rorty acepta la ontología de la contingencia y cuanto más contingente, cuanto más se dude del vocabulario último, mejor se defenderá el nosotros liberal ¿no debería considerar también la contingencia de su propia propuesta?

Por otro lado, resulta peligroso o cuando menos sospechoso, que Rorty insista en la búsqueda de acuerdos contingentes sin acudir a ninguna noción trascendental, deje en paz la verdad como un tema indiscutible y en su lugar considere el problema de cómo persuadir a la gente para ampliar la audiencia que considera competente.⁷ Este autor se olvida de que las personas pueden ser persuadidas para aceptar ciertas políticas y un modo de ser gobernadas, pero de esto no se sigue que las acciones guiadas por tales políticas no fomenten injusticias y sufrimiento en otras personas, de esto no se sigue que las acciones sean acertadas y solidarias. Si como sostiene Rorty, nos olvidamos del tema de la verdad —correlativo al de la realidad—, nos olvidamos también de que las acciones humanas tienen un límite que las restringe, y como explica Piktin, ahí donde algo no puede ser modificado se hace sospechoso el continuo deseo de cam-

bio.⁸ «[...] la aceptación de la realidad es la única base posible de un cambio genuino, como el reconocimiento de quiénes somos y a qué damos valor, de dónde estamos y a lo que hacemos frente, de “nuestros actuales compromisos y responsabilidades” [...]».⁹ Esto no significa que no podamos cambiar nuestras prácticas, nuestras instituciones, no significa que no podamos persuadir para que la gente actúe de una manera y no de otra, pero si hemos de considerar con seriedad y solidaridad a otras personas, a otras culturas, evitar su sufrimiento, debemos también tomarnos seriamente a nosotros mismos y a nuestras propuestas. Debemos tener en cuenta la necesidad de una noción de verdad (construida desde la deliberación intersubjetiva y en relación con la realidad) como idea reguladora que nos permita seleccionar «p» en lugar de «q», donde la fundamentación en que basemos esta decisión nos garantice, como humanos, *que* en la práctica se comprobará que las políticas establecidas son aceptables y las acciones ejecutadas son acertadas y solidarias, pero también que en la práctica se comprobará *cómo* es que esas políticas son aceptables y sus acciones acertadas y solidarias.

En el capítulo «Dialéctica del humanismo y el humanitarismo» Lluís Pla señala que el humanitarismo se reconoce como un producto social, intersubjetivo y plural (p. 155). Entendido así, el humanitarismo admite la deliberación intersubjetiva entre agentes solidarios sin limitarse a la mera persuasión. No obstante, esta deliberación puede ser utilizada perversamente para la satisfacción de los intereses de un grupo, justificando aquello que precisamente no es aceptable. Siguiendo esta idea, para garantizar que la deliberación intersubjetiva deriva en una justificación aceptable, podría seguirse aquel criterio que evita, o al menos disminuye de manera decisiva, el dolor y sufrimiento que se padece. La realidad del sufrimiento y dolor se revela claramente a

pesar de que, como sostiene Pla, las sociedades ricas no están dispuestas a modificar las relaciones que perpetúan el sufrimiento y que, en compensación, dan unas migajas de fraternidad (p. 154).

De acuerdo con Pla, el humanitarismo, al no exigir una determinación ideológica totalizadora, no desea instaurarse como una alternativa. Lo que hace la acción humanitaria es anteponer la reparación pragmática del hombre a la defensa teórica de una concepción del hombre (p. 152.) Se exalta pues, el valor de la cooperación entre los hombres con el fin de ayudar, de afirmar con la acción el valor de la solidaridad, no se apea al valor de la ley como ocurría en el humanismo. Haciendo una lectura distinta de Richard Rorty, este autor sostiene que el humanitarismo necesita de la práctica de la solidaridad para convertirse en un ideal moral respetable y para ello, se requiere convencer a los demás de su aplicabilidad universal. Pese a esta pretensión de aplicabilidad universal, la perspectiva universalista del humanitarismo no se deriva de la consideración de una esencia humana idéntica en todos los seres humanos, se deriva de la conciencia de que la capacidad para el sufrimiento nos iguala a todos de un modo más inequívoco y tangible que nuestra adhesión a ninguna otra capacidad abstracta (p. 154). Richard Rorty concibe la solidaridad como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales de tribu, de religión, de costumbres, carecen de importancia cuando se las compara con similitudes referentes al dolor; se las concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros».¹⁰ Con todo, para que las personas realmente actuemos solidariamente hace falta que parte del sentido de nuestro existir sea el de ser solidarios, para ello requerimos una transformación de fondo en las generaciones que ahora están creciendo y

que ocuparán nuestro lugar en unas cuantas décadas.

Pero, cómo educar a las siguientes generaciones en la solidaridad cuando el paso del humanismo al humanitarismo no ha salido del ámbito capitalista. En el capítulo «Humanismo y terror: el conflicto humanista en torno a la violencia revolucionaria. A propósito de un texto de Merleau-Ponty» Josep Pradas explica que este paso se ha dado con todas las consecuencias, el humanitarismo ha adquirido una función crítica y de denuncia, pero no se ha desvinculado del capitalismo, convive con economías transnacionales sin denunciar los problemas que ha causado este sistema (p. 170). Un capitalismo que arrasa con los valores, con las personas, con la solidaridad entre ellas. Ya Merleau-Ponty encontraba en el humanismo formal de los liberales un modelo solapado de violencia económica, colonial y social. Pensemos por ejemplo, en la manera como en los últimos años la inversión extranjera de los países ricos en los países pobres ha llevado a estos últimos a una mayor pobreza. Quizá habría que escuchar más de cerca a Zúccolo cuando por boca de Belluzi afirma que la extrema pobreza y las riquezas excesivas son igualmente peligrosas. La riqueza engendra insolencia, ambición, molicie, detrás de las cuales se siguen contiendas, fraudes. Por otra parte, quien nada tiene que perder en nada tiene el sosiego y lleno de hastío y envidia, procura cambios y novedades, porque en los disturbios nada puede perder de lo suyo y si, tal vez, adquirir asaz de lo ajeno (pp. 197-198).

Volviendo a Merleau-Ponty, de ninguna manera aprobamos el humanismo que él defendía, un humanismo entendido como la realización estalinista del llamado humanismo marxista que justificaba el uso de la violencia, del terror revolucionario, incluso contra el pueblo y el proletariado, pero su postura de no admitir contraponer humanismo y violencia, porque incluso en el

humanismo liberal hay violencia, nos parece acertada. El humanismo liberal es falsamente pacífico, parte de principios cuya aplicación genera violencia y su fortaleza se asienta en la dominación económica. Ya Solsona reflexiona sobre la necesidad de los hombres de evolucionar y hacerse perfectibles en su capacidad productiva (p. 61). Fijémonos lo que Estados Unidos, un país

liberal, ha hecho con Afganistán, Irak y con su propia población. Habría que corregir al liberalismo que, convencido de su victoria, no ha resuelto aún sus contradicciones. Con palabras de Pradas: «la historia ha desmentido a Stalin y al comunismo, pero no por ello ha bendecido a los liberales. El liberalismo sigue sin saber poner su humanismo por delante de su violencia.» (p. 190).

NOTAS

1. Véase J.M. Bermudo, «Presentación», en J.M. Bermudo (coord.), *Del Humanismo al Humanitarismo*, Barcelona, Horsori, 2006, p. 9.

2. Véase H. Putnam, *Reason, truth and history*, New York, Cambridge University Press, 1981, p. 52.

Véase H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, trad. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona, Paidós-I.C.E.-U.A.B., 1994, pp. 61-63.

3. Véase T. Kuhn, «Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad», trad. José Romo Fieto, en T. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, trad. José Romo Fieto, Barcelona, Paidós-I.C.E.-U.A.B., 1989, pp. 95-135.

4. Véase L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, UNAM-Instituto de

Investigaciones Filosóficas-Crítica, 1988, apartado 23.

5. Véase *ibid.*, apartado 142.

6. Véase R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. Joan Vergés Gifra, Barcelona, Ariel, 2000, p. 101.

7. Ídem.

8. Véase H. Fenichel Pitkin, *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*, trad. Ricardo Montoro Romero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 487.

9. Véase *ibid.*, pp. 487-489.

10. Véase R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991, p. 210.

MAQUIAVELO CONTRA SUS MITOS

Marcelo Alberto Barbuto

FRANCESCO BAUSI, *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma, 2005, 407 pp.

1. Desde el comienzo de la moderna y auténticamente científica crítica maquiaveliana que alcanza su madurez a mediados del

siglo pasado, gran parte de quienes investigamos el pensamiento de Maquiavelo reconocemos como momento nodal en la historia de la literatura crítica el debate generado por las obras de Gennaro Sasso¹ y Mario Martelli.² Si bien todavía hoy exis-