



CHOQUE DE MENTALIDADES

RICHARD J. BERNSTEIN
El abuso del mal

(trad. de A. Vasallo y V. Inés Weinstabl,
Katz, Buenos Aires, 2006).

David P. Montesinos

“No nos enfrentamos con un choque de civilizaciones, sino con un choque de mentalidades.” Esta convicción atraviesa la escritura de *El abuso del mal*, un libro cuya dimensión se vislumbra sólo si atendemos a las nefastas consecuencias políticas del 11 de septiembre. En contra de lo que podría suponerse, no se trata de una corrección a *El mal radical*, concluido apenas unos días antes de la catástrofe que nos cambió a todos. Esa posibilidad la barajó el propio Bernstein hasta que la atenta observación de las secuelas del triple atentado hizo que su punto de partida —el escepticismo hacia una gran teoría del mal— resultara reforzado. En ese sentido, la cuidada edición de Katz de esta nueva obra se debe entender más bien como una continuación de aquel esfuerzo.

Se ha convertido en lugar común la acusación a la tradición analítica de “profesionalizar la filosofía”. La herencia del empirismo clásico, en la decidida vocación de enfrentarse a las doctrinas alejadas de la experiencia, así como el antiidealismo iniciado por Moore y Russell en Cambridge, que por la vía del uso de la lógica condujo hacia las sendas del análisis del lenguaje, han alimentado la imagen de un filósofo sin presencia institucional significativa y tendente a buscar refugio en las guaridas académicas. Ciertamente, el estilo de los emigrantes europeos que, como Carnap y otros colegas del Círculo de Viena, trasladaron el modelo

analítico a los Estados Unidos, podría hacernos caer en la imposura de trasladar esa acusación a todo lo que se ha venido en llamar “filosofía anglosajona”. Sin embargo, nunca es más gratuita como cuando se aplica a los herederos de John Dewey, figura clave para el pragmatismo americano, corriente con la que debemos asociar a Bernstein. En realidad nada está menos despolitizado que la exigencia de compromiso con la acción pública que Dewey lanzó al pensador, o mejor dicho, al ciudadano, que se concreta en su teoría del significado, según la cual la verdad es el resultado de un proceso de cooperación entre los que investigan, lo cual supone asumir que nuestras creencias arrastran irremediablemente intereses prácticos y que deberán aceptarse como *verdaderas* sólo en la medida en que la práctica las confirme. La exploración del árbol genealógico del pragmatismo, que registra las huellas de Emerson y Thoreau, confirmaría este diagnóstico.

¿Por qué regresa el pragmatismo? La índole del problema con el que nos encontramos tras el 11/S lo explica nítidamente: el discurso triunfante del Mal radical amenaza con hacer *block out* al pensamiento. Teorizado en los célebres ensayos de Huntington, y llevado a la praxis con la doctrina Bush, responde a la peligrosa demanda de los tiempos de incertidumbre, que se acomoda a requerir el absolutismo de las certezas morales y las dicotomías maniqueas como bálsamo contra la angustia. Ante ello, Bernstein propone el falibilismo pragmático, que habrá de acreditarse resistiendo la acusación que, dirigida a todo el que no apuesta por una *línea dura*, habrá de demostrar que no es incompatible con el compromiso de oponerse a la injusticia y a la inmoralidad.

No es nueva tal acusación, no lo es si recordamos las peripecias de una pensadora como Hannah Arendt, cuya proximidad a la familia pragmática es reclamada sin rubor por Bernstein. Arendt nunca dudó de la existencia del mal radical, definido como la fuerza capaz de volver superfluos a los seres humanos, cuya mejor franquicia fue Auschwitz, fábrica de cosificación de individuos antes que fábrica de muerte. El caso Eichmann demostraba que la ausencia de intención criminal, la banalidad del

mal que Arendt diagnosticó tras sus entrevistas con el criminal nazi, no nos exonera de la responsabilidad por nuestros actos. Pero muchos entonces prefirieron acusar a la autora de tibieza y de relativismo, insultos que aparecen cada vez que alguien tiene el coraje de analizar las raíces del mal y negarse al monopolio maniqueo del pensamiento. Tales posiciones son en realidad antipolíticas, lo son al menos si suscribimos la consideración arendtiana de la política como fuerza que nace en el debate y muere en la violencia. En oposición a la visión de Carl Schmitt, según la cual la política es lo que nos permite distinguir al amigo del enemigo, y la deliberación no sirve sino para diferir inútilmente el gesto político esencial, la decisión soberana, Arendt toma distancia con el prejuicio que identifica política con dominación y la nutre de libertades civiles, acción pública y horizontalidad del debate entre ciudadanos.

Podemos traducir este orden de cosas a la génesis histórica del pragmatismo si advertimos que nace en el siglo XIX como respuesta al horror de la Guerra de Secesión. Reivindicar la falibilidad del pensamiento supuso en este contexto oponerse al extremismo, o lo que es lo mismo, implica resistirse a la demanda de doctrinas erigidas como ansiolítico en los momentos difíciles, no muy lejos por cierto de la búsqueda de certezas cartesianas que los pensadores acometieron en otras épocas de incertidumbre. Las ideas son respuestas provisionales a problemas concretos y requieren una capacidad de adaptación que se aleja de propuestas de ahistoricidad de la filosofía como las que construyen imperativos trascendentales. La tarea del pensamiento es crear hábitos de acción, y debemos asumir el carácter revisable de toda reivindicación de validez. Nunca, tampoco en la actualidad, ello implica caer en el escepticismo, no al menos si no es un escepticismo como el del pluralismo comprometido, capaz de enseñar a la gente a vivir en una sociedad de masas donde los viejos vínculos de lo comunitario se han resquebrajado. Y necesitamos aprender a reconocer al distinto pero sabiendo relacionarnos con él de forma crítica.

Nada que ver con el puritanismo que, desde la definición radical del Bien y el Mal, parece resurgir con

el 11/S. Parece ser cíclica esa amenaza a la que no debemos dudar en definir como fundamentalismo. Se dio a mediados del siglo XX con el maccarthysmo, reapareció con la Mayoría Moral que impregnó la Revolución Conservadora de la Era Reagan y vuelve a tomar cuerpo al rebufo de los crímenes de Al Qaeda. Tras las huellas de Emerson y de Jefferson, es preciso insistir en el principio de que la democracia es posible sólo a partir de una sociedad civil activa con la deliberación como principio motriz. Peirce, James o Dewey descubrieron hace mucho que no hay consuelos metafísicos permanentes. Se equivocaron al afirmar que el abuso del Mal ya no retornaría a la nación: la doctrina de la Guerra contra el Terror es su último triunfo. El desafío consiste en resistir en la defensa de un modelo deliberativo de democracia y, por ende, continuar investigando las amenazas que se ciernen sobre un mundo global.



FE Y RAZÓN

MOSES MENDELSSOHN *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*

(edición de J. Monter, MuVIM, Valencia, 2006).

Paco Fernández

Quisiera comenzar con una cita de Elias Canetti: “Si pudiera demostrarse que la conjunción del pensamiento griego y del fanatismo del monoteísmo bíblico ha empujado al mundo a este calamitoso camino, si fuera imaginable que otra conjunción habría sido más afortunada, entonces la ley de nuestro destino

se hallaría en el misterio de la conjunción. ¿Qué coincide cuándo con qué?”¹

Deberíamos tener en cuenta las inquietudes que expresa el autor de *Masa y Poder*, aunque la vida y la obra de Moses Mendelssohn se encuentran completamente libres de cualquier síntoma sospechoso. En ambas encontramos la conjunción entre Atenas y Jerusalén, pero, quizás para decepción de algunos, ningún indicio de fanatismo. Sí que hay algo interesante sobre lo que se pretende reflexionar en las páginas que siguen: ¿cuál es el misterio de dicha conjunción y en qué medida sería posible extraer de él la ley de nuestro destino? ¿Acaso la tensión entre fe bíblica y razón griega, que según Leo Strauss ha dotado de una vitalidad extraordinaria a Occidente? No quisiera llevar tan lejos las cosas, así que me detengo aquí, y pienso que será mejor ceñirse a la obra recién publicada de Mendelssohn: *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*.

La publicación del *Fedón* forma parte del programa que lleva a cabo el MuVIM (Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad), que tiene como objetivo la traducción, estudio y edición de textos pertenecientes a la época de la Ilustración. Josep Monter, investigador y miembro del museo, ha sido el responsable tanto de la traducción del texto como de la redacción de una brillante introducción que, sin duda, ayudará al lector a entrar y recorrer sus páginas. Monter analiza el texto tanto desde el punto de vista de su estructura interna como del contexto en el que surge: el interés platónico de Mendelssohn, la relación del filósofo judío con Thomas Abbt, el cual tuvo una importancia decisiva en la decisión de Mendelssohn de acabar el libro, la recepción del *Fedón* en Kant y Hegel, etc. Habría sido redundante e inapropiado repetir lo que con tanta maestría dice Monter acerca de uno de los libros más leídos de la *Aufklärung*. Las palabras que siguen tienen la intención, junto a las de Monter, de proporcionar algunos elementos que contribuyan a situar al *Fedón* en el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía.

Un sentimiento de admiración por el discurso platónico y de devoción por la persona de Sócrates son dos de las razones que llevaron a

Mendelssohn a escribir este libro, el cual constituye un símbolo de la coherencia y honestidad del autor, un texto que rinde homenaje a un modo de hacer filosofía exenta de prejuicios y opuesta a cualquier forma de superstición. Se trata de un libro estructurado del siguiente modo. El ‘Prólogo’, que contiene su motivación: evoca a su amigo Thomas Abbt como quien le animó a retomar la redacción de la obra y finalizarla, y da cuenta de las claves metodológicas: “He utilizado el aspecto, la disposición y la oratoria [del *Fedón* de Platón], y sólo he tratado de adaptar la argumentación metafísica al gusto de nuestro tiempo” (p. 62); un ‘Preámbulo’, dedicado a Sócrates, ‘Tres diálogos’ — que constituyen el núcleo del texto, de modo que en los dos primeros demuestra la inmutabilidad y en el tercero la inmortalidad del alma—, y un ‘Anexo’ donde intenta responder a las críticas de los lectores contemporáneos.

El *Fedón* de Mendelssohn es, como todo libro, un discurso esférico. Este pequeño objeto manuable es finito en su materialidad e ilimitado en cuanto a su significado: una mayúscula inicia el trayecto definido por la escritura hasta un punto que marca el final del viaje. Entre esas dos fronteras el plexo de posibles interpretaciones se multiplica hasta generar una pluralidad de lecturas que formarán parte de su campo hermenéutico. La presunta unicidad del texto escrito no es más que una ficción, la esfericidad apunta, inevitablemente, a la pluralidad de respuestas o, lo que es lo mismo, nos obliga a una elección —pues la pluralidad no es indefinida: hay buenas y malas lecturas— según coordenadas que, consciente o inconscientemente, guían nuestra lectura. El *Fedón* de Mendelssohn no es una excepción. Fue publicado en 1767; una primera coordinada: el tiempo, la Alemania del siglo XVIII, un espacio que “aspiraba, al decir de sus novelistas y dramaturgos, a amar por igual a todos los hombres, incluidos los judíos”.² Tres coordenadas más definen el espacio en el que se inserta este libro, tres ejes identitarios, al menos, que condicionan su lectura: identidad filosófica, judaísmo e identidad alemana. No hay que olvidarlo en ningún momento de la lectura, el *Fedón* es un libro de Moses Mendelssohn: un “filósofo-judío-alemán”. Tres