

(¡e incluso Schiller!) es una falta poco excusable para una introducción contemporánea al pragmatismo.

En segundo lugar, en el último párrafo de su libro, Bacon comete una falta no menos excusable que la anterior. En la conclusión nos dice que “los pragmatistas nos recuerdan las formas en que nuestras prácticas contienen errores e injusticias, y se basan en esas mismas prácticas para ofrecer re descripciones con el objeto de hacer nuestras vidas y nuestro mundo mas rico y libre” (201). Después de haber leído un libro acerca de la primacía de la práctica por encima de cualquier principio trascendental, resulta contradictorio suponer que las prácticas *contengan errores*, pues eso significaría que, después de todo, son los principios trascendentales los que rigen sobre aquellas. Si el pragmatismo reviste alguna importancia filosófica es precisamente por su declaración de la primacía de las prácticas sociales sobre el trascendentalismo moral y ontológico. Un claro ejemplo de ello es el punto *deweyano* de Rorty, al afirmar que no tiene sentido preguntarnos si nuestra sociedad es moral o no (*cf.* Rorty 1989). Ya que la moralidad, pragmáticamente hablando, es aquello que *hace y dice nuestra sociedad*, no tiene sentido preguntarnos si nuestra sociedad es moral o no, pues el sentido de lo moral se encuentra dentro de la esfera misma de la comunidad y sus prácticas, y no en la búsqueda de principios trascendentales ajenos a estas. Es por esto que Bacon se equivoca al afirmar que los pragmatistas nos muestran los “errores” de nuestras prácticas. De haber omitido la palabra “error”, Bacon hubiera acertado completamente en

su conclusión sobre la importancia del pragmatismo, al momento de mostrarnos las injusticias de nuestras prácticas y la forma en que podemos enriquecerlas y transformarlas.

Bibliografía

- Malachowski, A. *The New Pragmatism*. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press: Acumen Publishing, 2010.
- Rorty, R. “Response to Susan Haack”. *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Saatkamp, H. (ed.). USA: Vanderville University Press, 1995.
- Talisse, R. & Aikin, S. *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Team, 2008.
- Thayer, H. S. *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis: Bobbs Merrill, 1968.
- Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

JAVIER TORO

Universidad de Valencia - España
spinozayer@yahoo.es

Corbí, Josep E. *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge, 2012. 253 pp.

En los libros sobre su propia experiencia en Auschwitz, Primo Levi cuenta que, mientras estuvo preso, tenía una pesadilla recurrente: los ejércitos de

aliados lo liberarían a él y a sus compañeros, él regresaría a su casa y querría contar a todos la historia de lo vivido en el lugar. Nadie sabría escucharlo. Nadie estaría dispuesto a oír sobre cómo se vive realmente la experiencia de ser deportado y permanecer durante un año en un campo de exterminio nazi. Una de las voces de una guerra olvidada le cuenta a Svetlana Alexievich (en *Zinky Boys: Soviet Voices from a Forgotten War* 1992) que a su regreso a casa, después de haber sido soldado en el campo de batalla en Afganistán, nadie quiso oír sobre cómo es estar por meses escondido en una trinchera y en la mitad de una guerra infinita. La consecuencia de esto es que aquello que fue tan esperado por él mientras estuvo en Afganistán se convierte, a la hora de la verdad, en una pesadilla: a su regreso, el soldado experimenta que su casa, con la que tanto soñó, dejó de existir para siempre; se siente como un verdadero extraño entre quienes lo ven regresar. La contundencia con la que tiene lugar la realidad de la historia que cuenta el soldado soviético confirma la verosimilitud del contenido de la pesadilla que narra Primo Levi. Su temor, explícito en el sueño, no se funda en razones que remiten a condiciones traumáticas, aisladas e incommunicables. El desamparo del soldado soviético que regresa a su casa no se explica por razones que remitan a las particularidades del contexto de ese regreso. En *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering*, Josep Corbí deja ver que la distancia entre el soldado y su gente, y la actitud evasiva de quienes no oirían a un Primo Levi liberado, no son más que unas entre las muchas ma-

nifestaciones de una incapacidad muy arraigada entre nosotros. No solemos saber cómo responder apropiadamente al daño que los perpetradores infligen contra las víctimas. Este no saber cómo responder por el dolor que sufren las víctimas, todas las víctimas, promueve, a su vez, la ocurrencia de más daño. En cierto sentido, lo legitima. ¿Qué es lo que nos separa de las historias sobre el dolor producido voluntariamente? ¿Podría, acaso, llegar a ser superada esa distancia? En el curso del desarrollo de los argumentos que contiene el libro de Corbí, estas dos preguntas van tomando la forma de una única pregunta: ¿cómo debemos responder a cierta forma de daño?

Es verdad que en filosofía moral y política hay hoy extensas discusiones acerca del modo como debemos crear vínculos ordenados que garanticen condiciones mínimas de convivencia. Sin embargo, ¿en qué medida están contenidas las respuestas a la perplejidad en relación con la persistencia del daño en las respuestas a las preguntas que surgen de estas discusiones?

En su libro, Josep Corbí lleva a cabo una honda y bien fundada crítica a lo que él llama “el enfoque moral kantiano” en dichos debates. El kantismo contemporáneo, según él, es evasivo en relación con la pregunta por el daño. Esta forma de evasión sigue el mismo curso de la sordera de los terceros en relación con las historias de regreso de las víctimas. Si, por ejemplo, John Rawls hubiese intentado responder a la pregunta sobre cómo atender a ciertas formas de daño, habría dicho que el resultado de un proceso de deliberación entre iguales sería una serie de

principios justos y, por lo tanto, válidos para todos. El reino de la justicia en sociedades plurales conduciría a la minimización de las circunstancias en las que podría llegar a tener lugar el daño. Entonces, la respuesta de Rawls a la pregunta no es directa. Lo que se dice solamente es que gentes distintas unas de otras y que piensan sobre lo moral pueden imaginarse a sí mismas deliberando, en términos deductivos, sobre la justicia. Dado que el proceso de deliberación es deductivo y que transcurre bajo las condiciones impuestas por una situación hipotética, en la deliberación no intervendrá nada que pueda entorpecer lo que se espera de ella: el acuerdo. Cada quien, convencido de la validez de lo acordado, cree Rawls, vuelve al mundo real y hace valer los principios. Según esta perspectiva, esto último garantiza, a su vez, que habrá las condiciones para vivir en un mundo humano, en un mundo confiable. Es decir, en un mundo en el que nadie le hará daño a nadie ilegítimamente, en un mundo en el que si el daño ilegítimo tiene lugar, los terceros acudirán en ayuda de la víctima. La relación entre lo imaginado y lo real, entonces, es causal, según esta perspectiva. Esto ocurre porque el contenido de los principios acordados en la situación hipotética (pero sobre todo la forma como se deliberó sobre ellos) resultan ser suficientes para la constitución de lo moral, para la motivación en favor de lo moral. El presupuesto del enfoque kantiano puesto en estos términos es, entonces, el siguiente: el juicio de un agente en la situación imaginada coincide con su juicio en la situación que el agente enfrenta realmente. Esta

coincidencia y el hecho de que el enfoque kantiano crea decididamente en la situación (en términos de Corbí: *the matching assumption*) no solamente son infundados, sino que lo son de un modo peligroso.

Para dar sentido a esta honda crítica a Rawls, Corbí se pregunta en su libro, una y otra vez, ¿qué lugar hay en la situación hipotética y en las deliberaciones por deducción para la vida de Primo Levi en Auschwitz? ¿Qué lugar hay en la situación imaginada para la vergüenza (irracional, desde el punto de vista del enfoque kantiano) que siente Levi frente quienes no sobrevivieron a Auschwitz? ¿Qué lugar hay en el experimento mental de Rawls para la contundencia con la que es sufrida la tortura por Jean Améry en manos de la Gestapo? ¿Qué tiene para decir un procedimiento deductivo sobre la imprevista moral que hay en el desamparo del soldado soviético? Después de todo, el problema moral, dice Corbí, no es el del desacuerdo. El problema moral es el de la desconfianza que queda en el mundo de vivir experiencias como la del soldado soviético, como la de Primo Levi, como la de Jean Améry y como tantas otras.

Christine Korsgaard, asumiendo también el punto de vista del kantismo contemporáneo, cree, por su parte, que de la integridad del carácter en los agentes (y, por deducción, de la posibilidad de evitar el daño) son constitutivos no solamente los principios morales, sino su origen en una voluntad autónoma. La solidez de la relación entre la voluntad y los principios y, con ella, la pretensión de universalidad que es constitutiva de estos últimos, según

Korsgaard, salvaguarda a la agencia contra el poder de las inclinaciones y de los compromisos dispersos. El término “fuerza de voluntad” tiene, al parecer, sentido para ella. Sin embargo, ¿sobre qué cosa en los agentes ejerce la voluntad su fuerza? ¿De qué forma es concebida, en este contexto, la integridad del carácter de los agentes? El punto de partida sobre la reflexión moral es, para Korsgaard, la convicción sobre el hecho de que las emociones y otra serie de compromisos tienden a transitar por caminos distintos de aquellos por los que debe transitar la voluntad. ¿Cómo se concibe la integridad del carácter en este contexto? Si el punto de partida para lo moral es el yo no íntegro, su punto de llegada difícilmente será el de la integridad.

Las críticas de Corbí al enfoque kantiano conducen, por una parte, a una conclusión general negativa y, por otra, a una respuesta positiva a la pregunta que guía el hilo de su argumentación en el libro (¿cómo debemos responder a cierta forma de daño?). La conclusión es formulada más o menos en los siguientes términos: al enfoque kantiano subyace una concepción fragmentada del yo. Dicho yo está constituido por una instancia activa (la que propone y se dispone para acoger una serie de principios) y otra pasiva (aquella a pesar de la cual vivimos y que habrá de atenerse a la autoridad de lo establecido por la voluntad). De dicha concepción del yo resulta también una concepción fragmentada de la agencia y, por lo tanto, una respuesta pobre a la pregunta por el daño

Solemos saber acerca de la ocurrencia del daño. Sabemos que en la guerra

la gente muere, sabemos (como lo sabe el propio soldado antes de partir hacia el campo de batalla) que en la guerra hay heridos, hay hambre y hay miedo. Sabemos que hay torturados. En términos de Corbí, solemos tener, sobre todo eso, una conciencia declarativa (*declarative awareness*). Tengo, por ejemplo, una conciencia declarativa acerca del hecho de que el índice general de la bolsa de valores bajó esta semana. Porque no soy accionista, entre otras razones, el hecho es apenas un dato para mí. Tengo, del mismo modo, una conciencia declarativa acerca de la experiencia del soldado en la trinchera. Vivo en Bonn, en 1946, y sé que durante la guerra hubo muchos que fueron torturados por los agentes de la Gestapo. Estos hechos son para mí apenas una serie de datos. Nadie obligó al soldado a ir a la guerra, él partió lleno de entusiasmo, y finalmente no es poco plausible que Jean Améry haya cometido un crimen que pareciera justificar la tortura. Después de todo, las autoridades (quienes lo torturaron) son la garantía de la salvaguarda del orden y la convivencia. La serie de reflexiones que proceden de este modo tiende a proteger a los terceros de tener que responder afectivamente a la suerte de emplazamiento que tiene lugar cuando Jean Améry y el soldado regresan de la guerra; tiende a protegerlos cuando son emplazados por las historias sobre el daño, en general. Tener, entonces, una conciencia declarativa sobre la ocurrencia del daño es estar bien protegido contra las particularidades y contra las condiciones afectivas concretas en las que aquel tiene lugar. En últimas, la conciencia declarativa sobre el daño protege a los terceros contra el temor (causado por historias concretas

sobre el dolor) de verse a sí mismos como posibles víctimas. Allí donde el dolor de las víctimas verdaderamente concierne, los terceros pierden la confianza en un mundo ordenado, seguro y predecible. Sin embargo, estos mecanismos de protección resultan agresivos para quienes sufren el daño. Su resultado es que de ese mundo confiable han sido desplazados Jean Améry, el soldado soviético, Primo Levi y tantos otros. El desamparo de las víctimas es, entonces, la otra cara del temor de los terceros.

La firmeza en la decisión con la que solemos adoptar una serie de principios morales abstractos es una parte constitutiva de esta suerte de ignorancia deliberada. Desde el punto de vista de Corbí, la asunción de la coincidencia (*matching assumption*) que promueve la adhesión a ese tipo de principios y el hecho de que ellos basten para la moral son expresiones agresivas de nuestro temor a perder la confianza en el mundo. Dado que a todo esto subyace una concepción fragmentada del yo, los principios y sus defensas filosóficas no pasan de ser, también, manifestaciones estereotipadas de nuestros temores arraigados y de nuestra incapacidad para responder a las historias de dolor. “One way in which philosophy may help is by unmasking how a certain conception of morality which presents itself as being extremely concerned with morality (and thereby with harm) is, in the end, the product of fear and consequently, favors our submission to the torturer and strengthens our tendency to endorse her legitimizing” (154).

Si para responder al daño no basta con tener una conciencia declarativa de este, si esta no es lo suficientemen-

te atenta a las condiciones concretas en las que él tiene lugar, ¿cómo entonces debemos responder por el daño? En el libro, Josep Corbí deja ver que una respuesta articulada a esta pregunta pasa por dos momentos. El primero de ellos (*self-knowledge*) es una condición para el segundo (*expresive awareness*). Para quien lo moral es una preocupación genuina, él ha de empezar, en primer lugar, por dejar de verse a sí mismo como constituido a partir de dos instancias que, con frecuencia, son puestas en conflicto: la que ordena y la que obedece. Ha de saber que la integridad de su carácter no depende de la cantidad de fuerza que su voluntad consiga ejercer sobre su tendencia a contravenir los principios. Atenderá cuidadosamente a sus propias emociones y a la naturaleza de sus propias experiencias. Se dispondrá afectivamente para responder a la pregunta sobre quién quiere ser él en relación con todo lo que hace y con todo lo que ve. La condición de su integridad pasa, entonces, por una forma de atención sobre el espacio en el que se mueve y sobre las circunstancias precisas que le dan lugar. Esta forma de atender a uno mismo es análoga a la forma como un bailarín se detiene en los movimientos de su propio cuerpo para establecer entre ellos y la música una relación de armonía creativa. Los movimientos del cuerpo del bailarín son respuestas atentas a la música que oye. No serán rígidos, si no están determinados solamente por la serie de reglas del manual, quizás consigan ser más armónicos y más creativos, en la medida en la que él busque atender a la situación que impone la música sobre su cuerpo, en la medida en que se deje llevar por la

emoción que despierta en él la música. Quien quiera ser un buen bailarín sabrá de antemano, sin embargo, que difícilmente conseguirá responder plenamente a la situación propuesta por la música con los movimientos de su cuerpo: sabrá solamente que tendrá que intentarlo, una y otra vez.

El aspecto más propositivo del texto de Corbí está, como lo veo, en esta analogía. Hay quienes se disponen y hay quienes no se disponen para desarrollar la habilidad con la que se atiende emocionalmente a una situación de daño. Más allá de los principios, quien quiera ser hábil moralmente sabrá estar atento al hecho de que el daño se produce sobre gentes concretas en circunstancias determinadas. Sabrá no engañarse sobre el hecho de que el daño tiene lugar. Esta forma de saber determinará su disposición para proyectar su preocupación desde unas circunstancias concretas hacia otras similares o comparables. La habilidad en esta forma de entender el carácter, entonces, traza la diferencia entre ser consciente del daño infringido a otro como algo que se suma a los hechos del mundo (*declarative awareness*) y ser consciente de ese daño de un modo que es expresivo y acogedor (*expresive awareness*). La actitud hacia uno mismo y hacia los otros, para la que tiende a disponerse la integridad del carácter, podría, según Corbí, llegar a hacer menos honda la brecha entre la primera y la segunda forma de ser conscientes del daño. Como en el caso del bailarín, querrá intentarlo una y otra vez. Sabrá, sin embargo, que el abismo entre la perspectiva de la víctima y su propia perspectiva no se cerrará nunca.

No creo haber leído antes un libro en el que quedara mejor articulada una crítica al enfoque kantiano en filosofía moral y la política contemporánea. La forma como Corbí convierte a Rawls y Korsgaard en sus interlocutores pasa con mucho de resolverse en los lugares comunes tan insistente y, a estas alturas, ya tan tediosamente repetidos. Quizás el enfoque kantiano delata, como afirman muchos, una suerte de atomismo social que vulnera intereses y apegos comunitarios. Quizás, también, es el último heredero nada más que de una particularidad histórica (el liberalismo decimonónico) y que, por lo tanto, no pude legítimamente promover la universalidad de los principios que postula. El enfoque kantiano es aquello que Corbí deja ver realmente: un estereotipo arraigado, ingenuo y peligroso. Instalado en las conciencias de quienes de una u otra forma lo avalamos, dicho enfoque no hace más que promover la ceguera cotidiana con la cual solemos despreciar el daño infligido contra otros.

Sin pasar de su dura crítica al kantismo hacia una determinada corriente en filosofía moral, Corbí traza el camino para su propia propuesta, acogiendo de otros autores (Simone Weil, Bernard Williams, entre otros) solo lo más pertinente para cumplir con la promesa hecha en los primeros capítulos: proponer instancias de reflexión filosófica que sirvan para hacer menos abismalmente abierta la brecha entre la atención declarativa y la atención expresiva ante la ocurrencia de daños voluntarios.

Gran parte de los recursos argumentativos de los que se vale Corbí en

su libro (esa suerte de emplazamiento que nos hace a través del uso reiterado de los ejemplos) no es suntuaria, tampoco es anecdótica ni prescindible en el propósito de buscar persuadirnos de su posición en relación con aquello que está realmente contenido en lo moral. Si en los experimentos mentales (*à la* Rawls) y en otra serie de recursos abstractos de argumentación filosófica no hay *Un lugar para la moral*,¹ entonces, las historias sobre el daño irán abriendo un tímido paso hacia ese lugar.

ÁNGELA URIBE BOTERO
Universidad Nacional de Colombia.
auribeb@unal.edu.co

Jáuregui, Claudia (ed.). *Entre pensar y sentir*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2010. 273 pp.

Entre pensar y sentir presenta diferentes abordajes acerca de la noción de imaginación en la filosofía moderna. A lo largo de doce capítulos, diferentes autores presentan distintas perspectivas acerca de esta capacidad humana, analizando las concepciones de autores tan diversos como: Nicolás de Cusa (1401-1464), Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Hume (1711-1776) y Kant (1724-1804).

En el capítulo I, José González Ríos analiza diversas obras de Nicolás de Cusa, señalando que para el cusano

la imaginación se halla determinada tanto por la sensibilidad como por el entendimiento, siendo una suerte de mediadora entre ambas facultades. En este contexto, la imaginación permite reflejar de manera simbólica y conjetural aquello que fue elaborado por el entendimiento.

En el capítulo II, Pablo Pavesi analiza, en primer término, el rol de la imaginación en la obra temprana de Descartes *Reglas para la dirección del espíritu*. En dicha obra, la imaginación cumpliría dos funciones: por un lado, hace visibles las ideas del entendimiento, por otro, hace inteligibles las percepciones sensibles. La imaginación es concebida en esta obra cartesiana como un cuerpo particular. En lugar de ello, las *Meditaciones metafísicas* presentan a la imaginación como un tipo de pensamiento que se dirige a las cosas materiales. Allí la imaginación presenta cierta autonomía –aunque limitada– respecto de la sensibilidad y el entendimiento. Por último, Pavesi analiza la función de la imaginación implícita en *Las pasiones del alma*. Aquí la imaginación también carece de autonomía, pero en este caso se halla al servicio de una pasión como lo es el amor.

El capítulo III también se halla destinado a analizar aspectos de la filosofía cartesiana. Allí, Paula Castelli analiza las consecuencias morales que se desprenden del rol de la imaginación. Las imágenes producidas por la imaginación generan ciertas emociones que serán útiles para ejercer cierto dominio sobre las pasiones (por ejemplo, las imágenes que producen alegría permiten evitar el malestar generado por la mala fortuna).

1 Véase, Corbí, J. *Un lugar para la moral*. Madrid: Antonio Machado Editores, 2003.