

RESEÑAS

Ricoeur, P. *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos*, trad. Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 120 pp.

Después de leer con emoción y con no menor simpatía estas páginas de Paul Ricoeur (1913-2005), vuelvo a mí el mismo sentimiento que nace cuando estudio alguno de sus trabajos: Ricoeur es el filósofo de la generosidad intelectual. Los contenidos de su pensamiento, su tono y su estilo –aunque en este caso sea esquemático, encabalgado, incompleto– marcan para mí sin descanso el ritmo de un modo especial de la generosidad. Ricoeur es *hospitalario*. Su hospitalidad generosa no deja traslucir sospechas de mezquinos intereses inconfesados que harían de él un simple filósofo astuto, ingenioso a la suma, y quien hábilmente habría atrapado a su lector en una red de contundentes argumentos. Ricoeur es generoso en este libro, porque permite que el lector establezca con el autor una amistad de compañero, mientras que el filósofo camina, escribiendo, hacia la muerte –hacia ese “desaparecer suavemente” (114), como el mismo Ricoeur se lo dijera a su alumna y amiga Catherine Goldstein–.

Aparecidos en francés en 2007, estos documentos de Ricoeur tienen como anexos un simple prólogo de Oliver Abel, también amigo de Ricoeur, un epílogo afectuoso de Catherine Goldstein, y algunas notas críticas muy justas a pie de página –muchas de ellas del traductor Horacio Pons–. El libro es, en realidad, un conjunto de papeles de naturaleza incompleta, y más o menos heterogénea, que los editores Goldstein

y Jean-Louis Schlegel han clasificado en dos grupos: el primero, que dataría de los años 1995-1996, se titula “Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría” (27-74); el segundo, “Fragmentos” (75-109). A su vez, “Fragmentos” incluye materiales con título o sin él.

El primer fragmento es “Tiempo de la obra, tiempo de la vida”, y es de 2004. Surgió de una reflexión de Ricoeur frente a las palabras, a las cifras y a los signos de puntuación impresos en la portada de un álbum con reproducciones pictóricas. Allí se leía *Watteau* (1684-1721). Ricoeur encuentra que en este contexto la palabra “Watteau” expresa menos el nombre de un muerto, que el tiempo de una obra aún viviente, y que los guarismos entre paréntesis abren y cierran el tiempo de una vida que ya no es más. La tensión acechante entre *lo que aún será* y *lo que ya no es más* habrá de atravesar todas estas páginas póstumas de Ricoeur y unificará el pequeño libro –más allá de su aparente heterogeneidad–. Este primer fragmento entrega asimismo una de las definiciones más agudas que Ricoeur acuña de la muerte. “¿Qué es morir para el existente?”, se pregunta Ricoeur. Y ésta es su respuesta: “Es disociar en el nombre propio lo inmortal de lo mortal, retirándose de la obra para él terminada” (77). En la urgencia de la hora, pues ya no hay duda de que pronto, muy pronto llegará el último visitante –la muerte–, Ricoeur comprende que para él llega finalmente el momento de la disociación entre tiempo de la obra y tiempo de la vida.

Elaborados en distintos momentos de 2004, los fragmentos I, o(1) y o(2) caracterizan en tono polémico, seguro y elegante dos aspectos centrales del Ricoeur

hombre: ser filósofo y ser cristiano. Ellos testimonian la preocupación genuina de su autor por desanudar la posible paradoja del ejercicio de la filosofía y la profesión cristiana de “fe” –Ricoeur prefiere más la palabra “adhesión” para traducir el vocablo griego *pistis*. Aunque a mi juicio la paradoja sigue persistiendo en estas páginas, queda de todas maneras clara la lucidez confesional de Ricoeur. Esta lucidez brilla particularmente cuando él describe su cristianismo como “un azar transformado en destino por una elección continua” (79). También son de 2004 los fragmentos titulados “Controversia”, “La ‘saga’ bíblica (1)”, “La saga bíblica (2)”, “Luego de la lectura de Philonenko: ‘*Le Notre Père*’” y “Jacques Derrida”. El fragmento final, “Resurrección”, sería de las Pascuas de 2005 y viene acompañado de su facsímil. Gracias a este facsímil, es posible contemplar la escritura de Ricoeur, que declina, vacilante e insegura. Se trata del contraste impactante entre el decaimiento físico final e inevitable, por un lado, y, por otro, la vitalidad de un pensamiento que persistiendo todavía quiere *dar qué pensar* –según una expresión muy suya–. Y ello aun cuando éste sea el fragmento menos desarrollado, más *in nuce*, de todo el libro.

Empiezo ahora por enumerar dos de las voces compañeras con quienes Ricoeur dialogó en “Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría”. Es innegable que Jorge Semprún, con su obra *L'Écriture et la vie* (1994), adquiere el protagonismo, y también Primo Levi con su *Tregua* (1963). ¿Por qué el filósofo echa mano ahora de la literatura cuando necesita pensar la muerte? Al menos dos respuestas: Frente a la doble afirmación de L. Wittgenstein “*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Toderlebt man nicht*” (La muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no se vive), la filosofía se mantiene de todas

formas en su tarea de aclarar confusiones conceptuales hasta en relación con la muerte –y “la aclaración conceptual tiene ya valor terapéutico” (33), sentencia Ricoeur–. E igualmente se precisaría abandonar la filosofía para ir más allá de la simple aclaración de conceptos en temas tanatológicos. Ricoeur transcribe palabras de Semprún: “La verdadera esencia de la experiencia no es transmisible”, “[...] o, mejor, sólo lo es por la escritura literaria” (54). Esto significa que allí donde la filosofía capitula, la literatura no tiene por qué capitular, y así, frente al misterio abismal de la muerte, la filosofía consigue reconocer otra vez que *ella no es saber, sino amor por saber*, y que acaso la literatura sí sea una *palabra sabia*.

La obra de Semprún guarda una clave; la de Levi, un enigma. Y ambos, clave y enigma, son respectivamente para Ricoeur la respuesta positiva y la respuesta negativa de la palabra literaria cuando ésta enfrenta la muerte. Los dos escritores, el español y el italiano, tratan de conjurar con sus palabras escritas la muerte que es exterminio, y cuya fuerza vivieron en los campos nazis de concentración como un “programa de muerte organizada por el Malo” (49). Y sin embargo, se interroga Ricoeur, “¿Por qué J. Semprún pudo vivir y escribir, y no Primo Levi?” (58). Ricoeur se atreve a responder su propio interrogante. En Semprún, la escritura expresó el coraje de confrontar la muerte convocándola por medio de la memoria. Aquí la confrontación resultó en conjuro de vida. En el caso de Levi, su suicidio hubo de confirmar que la escritura necesitaba ser un doble trabajo: “trabajo de memoria y trabajo de duelo” (59). Ricoeur considera que, a diferencia de Semprún, en Levi el conjuro de la escritura fracasó, porque ella no habría alcanzado a balancear con la misma intensidad el trabajo

de memoria con el trabajo de duelo. La escritura habría sido, entonces, para Levi, un anti-conjuro de muerte.

Las páginas de “Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría” empiezan con la inquietud por comprender una muerte individual, que acontece bien o mal en serenidad. Este comprender debe evitar toda trampa de las construcciones imaginarias, es decir, de las elaboraciones o imágenes que presentan al yo individual, muerto mañana, a partir de una relación inconveniente. ¿Cuál es esa relación inconveniente?

Mi relación aún no cumplida está oscurecida, obliterada, alterada por la anticipación y la interiorización de la cuestión de la suerte de los muertos ya muertos. (34)

Ricoeur prefiere ponerse él mismo como muerto desde la pregunta por el trabajo de duelo que hacen todos los sobrevivientes de quien ya ha muerto. De este modo, el muerto que será puede practicar ciertas primicias del duelo de sus sobrevivientes.

La interiorización antes de mi muerte de una pregunta *post mortem* (*sic*), de la pregunta: ¿qué son los muertos? Verme ya muerto antes de estar muerto, y de aplicarme a mí mismo, por anticipado, una pregunta de sobreviviente. En síntesis, la obsesión del antefuturo. (35)

Luego, en razón de las paradojas y de los *impasses*, Ricoeur abandonará este tema de la muerte individual para reflexionar sobre la muerte colectiva bajo condiciones de exterminio –causadas más por una ingeniería de la muerte que por razones de infección masiva–. ¿Por qué este procedimiento argumentativo? Pienso que para Ricoeur, Semprún y Levi son testigos de excepción. Ellos serían “aparecidos” (Semprún) o “espectros” (Levi), que vuelven de la muerte-

exterminio, colectiva, para ayudar con su escritura en la muerte individual de cualquier viviente. “Ayuda fraternal de los aparecidos”, continúa Ricoeur, “convertidos otra vez en vivos entre nosotros. Por eso la *transmisión* de su experiencia es el camino obligado de la terapia del morir ordinario” (54).

Hay una tercera voz, protagónica igualmente, en “Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría”: la del exegeta jesuita Xavier-Léon Dufour con su obra *Face à la mort: Jésus et Paul* (Paris 1979). En primer lugar, la obra de Dufour permite a Ricoeur sospechar que quizás, desde la expresión evangélica de *Lucas 17, 21* –el Reino de Dios *ya* “está entre nosotros”–, para quien vive ahora en la fe de Cristo *ya* se “ha pasado de la muerte a la vida” (Juan 5, 24). En segundo lugar, insistiendo en evitar toda tentación a imaginar lo que yo seré después de mi muerte, Ricoeur postula la posibilidad no merecida de un existir del muerto. Este existir será quizás en la memoria de Dios. El no merecimiento y el carácter simplemente probable de ese modo de existir del muerto están consignados en estas líneas:

Nada se me debe. No espero nada para mí; no pido nada; he renunciado –;trato de renunciar!– a reclamar, a revindicar. Digo: ‘Dios, harás lo que quieras de mí. Acaso nada. Acepto no ser más’. (65)

En cuanto al modo de comprender esto de “la memoria de Dios” –idea que según Ricoeur puede provenir de A. N. Whitehead– significa “‘perdón’, más que en el sentido jurídico de absolución o indulto, en el sentido de proximidad recuperada” (66).

Termino con una mención muy tangencial al fragmento titulado “Jacques Derrida”. Esta mención es del todo central, porque “futuriza”–verbo de mi

invención— la sobrevivencia de dos filosofías muy diferentes. En el fragmento hay un cierto ajuste de cuentas, respetuoso, pero también implacable. Para Ricoeur, la obra de Derrida es una obra inusual, llamada a perdurar más que la suya propia. Ahora bien, Ricoeur afirma enfáticamente que abrazar la obra de Derrida sería “pedirme que muera”. Ricoeur cree que su filosofía sobrevivirá de otro modo, y este otro modo Ricoeur lo dibuja en negativo al dibujar la filosofía de Derrida:

Debo decir que no puedo comprometer fidelidad a la deconstrucción, aun distinguida de ‘destructiva’, pero ligada a una revolución desgarradora y total del lenguaje, [y] veo [en ello] un signo de narcisismo verbal. (104)

Pareció necesario, entonces, que Ricoeur gastara algunas de sus últimas energías de vida para expresar rebeldía frente a la filosofía de Derrida, haciendo lo posible para obstaculizarla en un futuro —el de un Ricoeur sobreviviente en el “tiempo de la obra”—.

ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ
University of Colorado - EE. UU.
andreslemah@yahoo.com

Fernández, E. *¿Estados fallidos o Estados en crisis?* Granada: Editorial Comares, 2009. 183 pp.

La proliferación de los llamados ‘Estados fallidos’ (*failed States*) se ha convertido en una característica de la era de la post-globalización en todo el mundo, y tiende a agravarse en los próximos tiempos, cuando golpeen con mayor fuerza los efectos devastadores de la crisis económica iniciada en 2008 con

la ruptura de la burbuja financiera global. ¿Qué hacer? ¿Cuál es la tipología de estos procesos de descomposición de los Estados nacionales? ¿Qué peligro representan para su propia población y para la comunidad internacional? ¿Cuáles son sus causas? ¿Pueden prevenirse? ¿Cómo pueden recuperarse? ¿Cuáles son los efectos y límites de la ‘intervención militar humanitaria’? ¿Qué criterios de política han seguido hasta ahora los demás Estados y los organismos internacionales ante estos hechos? ¿Qué nuevos enfoques se discuten en el ámbito del derecho, la ética, la seguridad y las relaciones internacionales?

Para todo el que quiera conocer el ‘estado del arte’ sobre este problema, que sobrepasa por su importancia y extensión el interés de sólo los especialistas, puede ser de gran utilidad la lectura de *¿Estados fallidos o Estados en crisis?*, publicado recientemente por la editorial Comares y escrito por la investigadora de la Universidad de Valencia, Encarnación Fernández.

Primero, porque describe de manera general el amplio panorama conceptual y político normativo que se ha ido desplegando alrededor de la desestructuración de los Estados nacionales, desde los Estados ‘frágiles’ en sus instituciones políticas, hasta aquellos que finalmente colapsan como tales, dando lugar a dinámicas catastróficas de violencia y destrucción para su propia población o partes de ella, y generando a su vez un problema para los Estados vecinos y un peligro para la comunidad internacional. Se incluye además en este panorama la comparación del problema de los Estados desestructurados o fallidos en diferentes momentos históricos, desde la reconstrucción de postguerra y la descolonización africana, hasta el final de la Guerra Fría, cuando se comienzan

a multiplicar los casos de descomposición de los Estados, y el período actual, donde el problema ha llegado a ser prioritario en la geopolítica de las grandes potencias, tras los atentados del 11-S, la situación de guerra al terrorismo global, y la definición de ‘Estados delincuentes’ (*rogue States*) o ‘fuera de la ley’ (*outlaw States*).

Pero, en segundo lugar, porque este libro va más allá. Se trata de una indagación valiente, realizada con inteligencia y sensibilidad, lo cual no es muy frecuente. La autora no teme hacerse las preguntas más difíciles acerca de las causas internas y externas por las que los países pobres llegan a ser considerados ‘Estados fallidos’; también, sobre el estatuto ético y jurídico de las intervenciones internacionales, y sobre la eficacia de las mismas. No tiene inconveniente en situarse más allá de unas y otras ideologías, para indagar en la realidad de los Estados descompuestos y cuestionar lo políticamente correcto y las verdades aparentes establecidas en el ámbito académico e institucional del mundo desarrollado. Se pregunta también acerca del peligro para la seguridad internacional que representan los ‘Estados fallidos’, el derecho a intervenir más que el deber de prevenir, y el globalismo político en lugar del papel insustituible de los Estados nacionales en garantizar la seguridad humana de sus ciudadanos.

Deja muchas preguntas abiertas, es verdad, pero de eso precisamente trata el libro: de desenmarañar la compleja red de procesos e intereses económicos, políticos y militares públicos y privados que subyacen a la descomposición de los Estados en crisis, a su catalogación como ‘fallidos’ y a su manejo de crisis en el ámbito de las relaciones internacionales globalizadas. Y lo hace, no tanto para presentar alternativas

acabadas y definitivas, salvo en aspectos específicos, sino para reabrir y reorientar el debate, de manera que es el lector quien debe sacar sus propias conclusiones en medio de las diversas posiciones analizadas y confrontadas. Por ello el título del libro es también una pregunta abierta que sugiere un cambio en la concepción y la formulación de políticas: ¿se trata de Estados fallidos y fracasados? ¿O de Estados a cuya crisis ha contribuido en alguna forma determinante la dinámica globalizadora, y cuya reconstitución interna es también responsabilidad de todos los implicados?

El libro consta de cuatro partes. En el primer capítulo, Fernández hace literalmente un barrido conceptual sobre lo que se considera un ‘Estado fallido’, así como sobre el origen del término y la numerosa terminología clasificatoria utilizada por analistas, juristas, instituciones y organismos internacionales para designar distintos aspectos de los procesos de crisis y descomposición interna que padecen muchos Estados, junto con los peligros que pueden representar para sus poblaciones y para la seguridad internacional. Para ello recorre los autores más diversos, desde Rawls a Duffield, pasando por Thüner, Tadjbakhsh, M. B. Taylor y S. Sur, entre otros.

Establece una diferencia fundamental entre los ‘Estados fallidos’ y los llamados Estados ‘forajidos’, ‘delincuentes’ o ‘fuera de la ley’. En el primer caso, se trataría más que todo de Estados fragmentados que por distintas razones no pueden garantizar su seguridad interna y el monopolio legítimo de la fuerza, generándose procesos de violencia que pueden dañar gravemente los derechos humanos de su población y afectar las naciones vecinas. En el segundo caso, se trataría de Estados que pueden proteger o ser controlados por organizaciones

criminales, el terrorismo internacional, el narcotráfico, los traficantes de arsenales de armas, convirtiéndose de este modo en un peligro inaceptable para la paz y la seguridad internacionales. La autora constata a continuación que la frontera entre unos y otros no siempre es clara, y que suele confundirse en la práctica. Señala además que, desde el 11-S y la declaración de guerra al terrorismo internacional por parte de la primera potencia mundial y sus aliados, el énfasis ha cambiado de la discusión jurídica y política sobre las intervenciones en principio humanitarias para proteger los derechos humanos (Somalia, Haití, Bosnia, Kosovo), a la justificación de intervenir por motivos de seguridad internacional (Afganistán, Irak y, potencialmente, Corea del Norte o Irán).

Ya en la introducción, Fernández ha presentado una observación básica para la rigurosidad de su análisis: el principal riesgo de etiquetar los Estados en el espacio de las relaciones internacionales es el de servir de justificación para las intervenciones extranjeras por parte de Estados poderosos. En otras palabras, diríamos, el de establecer una doble regla en las relaciones internacionales, en la renuncia al uso de la fuerza, el respeto a la soberanía y la no intervención en los asuntos internos, tratándose de unos Estados u otros, lo cual vulnera los principios básicos del derecho internacional expresado, entre otros, en la Carta fundacional de la Organización de las Naciones Unidas.

Existen, sin embargo, situaciones de hecho en que Estados en crisis no pueden garantizar la seguridad de sus poblaciones y entran en una espiral negativa de fragmentación, bandos armados en pugna, contrabando de recursos y de armas, pillaje, refugiados internos, hambruna, violencia de todo tipo, donde

la principal afectada es la población civil, con repercusiones graves en otras naciones. La comunidad internacional no puede volver a permanecer impasible, como ocurrió ante el genocidio de Ruanda, mientras interviene en situaciones mucho menos graves o francamente dudosas. ¿Qué hacer entonces?

El libro se define por un criterio fundamental: la doctrina de la seguridad humana, propuesta originalmente en el *Informe sobre Desarrollo Humano 1994* del PNUD. Como en otras ocasiones, la autora rescata el concepto general para depurarlo de malos usos y tergiversaciones. Al colocar como objetivo principal a los seres humanos más que a la integridad territorial en sí o a la seguridad del Estado, se produce un vuelco en la perspectiva de evaluar las situaciones críticas y en la manera de resolver los conflictos. En lugar de la amenaza y el uso de la fuerza, el énfasis estará en la persuasión y la negociación; en lugar de que la garantía interna de seguridad sea el poder de las armas, lo deben ser más bien las políticas de inclusión, la promoción del desarrollo y los derechos humanos; en lugar de utilizar primero el último recurso, como es la intervención militar directa, la prioridad estará en la prevención inteligente y, si ello no es posible, la ayuda para la reconstrucción y fortalecimiento de las instituciones del Estado, garante básico de toda seguridad, comenzando por la seguridad humana.

El segundo capítulo se refiere a las consecuencias internacionales de los Estados en crisis y las llamadas intervenciones humanitarias. A través de investigadores como S. Woodward, M. Aguirre, Ruiz-Giménez Arrieta, Ferrajoli y otros, se introduce en el debate ético y jurídico sobre la justificación o no de la intervención armada para evitar o poner fin a violaciones graves y masivas de los

derechos humanos, así como su efectividad en casos concretos, particularmente en el período posterior al final de la Guerra Fría.

El libro retoma en este punto el principio de seguridad humana en el nuevo contexto del Informe sobre *La responsabilidad de proteger*, elaborado por la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados, organizada por Canadá, cuyos primeros resultados se presentaron en diciembre de 2001. No se le escapa a la autora la desconfianza y rechazo con que fue recibido el Informe por el Grupo de los 77 y otras agrupaciones internacionales que representan intereses de los países del Tercer Mundo, en cuyo seno no se deja de considerar a Estados como Canadá como la mano suave de la *Commonwealth* británica. Pero, de nuevo, busca rescatar el núcleo racional del desarrollo de los principios básicos de seguridad humana, intentando depurarlos de lo que denomina como ‘contaminaciones’ de otros intereses, incluyendo el nuevo curso estratégico surgido tras la declaración estadounidense de guerra al terrorismo global, que incorpora el problema de los Estados fallidos desde el punto de mira de la seguridad internacional.

Con esta perspectiva, distingue entre las acciones humanitarias, y la eventual y extrema intervención directa que de ningún modo puede calificarse como humanitaria; se busca prevenir la catástrofe para las poblaciones, más que actuar como reacción al desastre; fortalecer la función protectora del Estado afectado, en lugar de socavar su soberanía. Sólo se podría recurrir a la intervención armada en casos extremos y excepcionales, y bajo determinadas condiciones. Pero se pregunta: ¿qué es excepcional y cuál es la autoridad internacional para determinar, así como sus condiciones? El

libro no elude las respuestas en eventuales casos de hecho, de limpieza étnica y grandes pérdidas de vidas humanas, reales o inminentes, cumpliendo una serie de principios precautorios y bajo el mandato y supervisión de Naciones Unidas, siempre y cuando exista un fallo irreparable en la voluntad o capacidad del Estado en descomposición para proteger a la población en peligro.

Cuestiona, finalmente, algunos estereotipos establecidos, como que los Estados frágiles son de por sí una amenaza a la paz y la seguridad internacionales, o que pueda aceptarse la noción de Estados fracasados. Más bien se establece la relación entre los Estados frágiles y su capacidad de gobernanza, así como la relación entre subdesarrollo y conflicto social, preguntándose por los prejuicios etno-céntricos occidentales para evaluar lo que deben ser los Estados y la herencia colonialista de considerar las diferencias como inferioridad. Puede concluirse, a partir de estos principios, que más que Estados fallidos o fracasados, lo que existen son Estados en crisis, cuyas causas no son sólo internas, sino, en buena medida, exógenas y globales.

El tercer capítulo se refiere a las causas del ‘fracaso’ de los Estados. En él, la autora lleva su indagación a señalar lo que pocas veces mencionan los informes internacionales en medio de la pugna ética y jurídica entre intervención internacional y soberanía nacional: la compleja interacción entre subdesarrollo y debilidad de los Estados, tras varias décadas de globalización económica y política. Citando a Alcalde Cardoza, indica el riesgo, por parte de los países avanzados, “de intentar frenar con una mano procesos de descomposición que estaría empujando con la otra”, mediante la imposición de políticas económicas neoliberales.

Fernández presenta primero los argumentos de quienes atribuyen la creciente proliferación de Estados en descomposición a factores endógenos, como nuevas formas de barbarismo de grupos nacionalistas, étnicos y religiosos dentro de los Estados, que mantuvieron sus conflictos latentes durante la Guerra Fría y, una vez finalizada ésta, afloran con una violencia incontrolable (Huntington, Kaplan).

Basándose en las críticas de T. Pogge a Rawls y otros, presenta a continuación el denominado “nacionalismo explicativo”, que atribuye las crisis terminales de numerosos Estados, especialmente los africanos, a su supuesta incapacidad crónica para gobernarse y establecer instituciones eficaces, por lo que no logran aprovechar las oportunidades que les brinda la economía globalizada. Algunos lo explican a partir de características políticas propias, como el clientelismo y el sistema de prebendas (Lookwood). Otros lo atribuyen a la mala gobernabilidad de las élites políticas locales, producto de la herencia colonial, cuyas características han mantenido a fin de perpetuarse en el poder (Akude).

Sin negar la incidencia de los factores locales, el libro hace un breve pero muy significativo recuento histórico de la interacción de procesos internos y externos, para explicar el creciente número de Estados fallidos no sólo en África, sino en otros continentes. En este sentido menciona la pesada carga del colonialismo y el lento desarrollo hacia fuera y dominado por intereses estratégicos, durante el período poscolonial y de Guerra Fría, para detenerse en la intervención de las instituciones financieras internacionales (IFI) durante los años 70, la posterior crisis del endeudamiento externo, el Consenso de Washington, los planes de ajuste estructural impuestos por los

organismos internacionales como el FMI y el Banco Mundial y, en general, las políticas neoliberales que han caracterizado la era de la globalización económica.

Se debe recordar, además, que las políticas globalizadoras de apertura de los mercados, desregulación y desprotección local, privatizaciones, devaluaciones y demás, pretendían expresamente la reducción del papel del Estado en la economía y, por consiguiente, en su capacidad para dirigir o impulsar el desarrollo y la protección social, generando una creciente debilidad del Estado y un aumento de la pobreza y las desigualdades en las naciones menos desarrolladas, que entraban a competir con desventaja en la ley de la selva del mercado libre global. A ello se suma, finalmente, “la maldición de los recursos naturales” que han atraído a los depredadores transnacionales a operar en estos países junto con bandas locales, agravando la inestabilidad política, la corrupción y la espiral de saqueo de recursos, comercio ilegal y violencia.

El último capítulo del libro se titula “Estados en crisis: ¿Qué hacer?”. En él, Fernández aborda con mayor detalle las principales conclusiones que se han inferido de los debates anteriores, como la importancia de la prevención, los deberes de reconstrucción del Estado, el desafío de la pacificación y el desarrollo humano.

Para ello parte de una clara definición: entre el gobierno unimundial sin Estados nacionales (que vienen proponiendo los factores globalistas de poder y sus propagandistas académicos), y la reconstrucción de los Estados en crisis, la autora opta decididamente por la segunda alternativa, no sólo por ser más realista o “empírica” (S. Sur), sino por ser la única que puede garantizar la realización del principio guía de estas reflexiones, como

es la seguridad humana de las poblaciones. Habría que añadir que la actual crisis financiera ha desacreditado la ilusión “maximalista” (S. Sur) de que el aumento de Estados fallidos es el anuncio cuasi-gnóstico del fin de los Estados nacionales, y el comienzo de una ‘nueva era’ de gobierno unimundial (tipo 1984 de Orwell), propia de cierto progresismo cosmopolita. Ante la fracasada gobernanza global *de facto* de las grandes corporaciones privadas, sólo el Estado nacional puede ocuparse de la supervivencia y seguridad humanas de sus ciudadanos en medio de la crisis general.

El Estado –afirma Fernández– es la institución fundamental para garantizar los objetivos de la seguridad humana y los derechos humanos; por ello, “lo que hay que superar no es el Estado, sino el unilateralismo”. De aquí se deriva que debe evitarse al máximo cualquier intervención externa de carácter coercitivo, sobre todo militar, ya que tiende a socavar o derrumbar la autoridad del Estado en crisis, y a agravar o extender los conflictos. Se requieren más bien iniciativas de la comunidad internacional y sus organismos para prevenir el colapso de los Estados o para su reconstrucción, según el caso, con la recuperación de sus instituciones, su legitimidad y su cohesión social.

Sobre la importancia de la prevención en la consolidación de la paz, el libro entra en detalles muy esclarecedores. Rescata, por ejemplo, los doce indicadores que utiliza el *Fund for Peace* para elaborar su extenso *Índice de Estados Fallidos* en el mundo (en 2007 y 2008 se analizan 177 países, en diversos grados, desde sostenibles a moderados, advertidos y fallidos), que publica anualmente *Foreign Policy*. Queda para el lector preguntarse sobre la autoridad e intereses de este *think-tank* estadounidense, pero

los indicadores que utiliza bien pueden ser utilizados como ‘alerta temprana’ sobre los factores de crisis de los Estados, de manera que no hay excusas para no desarrollar políticas internacionales de prevención.

Finalmente, con base en la experiencia acumulada de casos anteriores, se propone un amplio conjunto de tareas para la reconstrucción de los Estados, en particular los que han padecido graves conflictos internos, dejando de lado el sólo propósito inmediato de ‘estabilizar’ la situación y abandonar luego las ayudas internacionales, como suele suceder. El enfoque, de nuevo, debe ser integral y de mediano y largo plazo, comenzando por el paso de la violencia al monopolio legítimo de la fuerza por parte del Estado reconstituido, seguido por la llamada “justicia transicional” (comisiones de la verdad, justicia, perdón y reparación a las víctimas) con miras a una auténtica reconciliación nacional.

Por último, pero de importancia clave, la consolidación del Estado requiere nuevos programas de desarrollo económico en el sentido integral de desarrollo humano, que incluyan la seguridad alimentaria y la máxima participación de los factores urbanos y rurales en la reconstrucción socioeconómica del país, y donde el Estado deberá tener un papel impulsor y regulador. En todo caso, diferente a las fracasadas recetas neoliberales, ya que, como se indica al final del libro, citando a Woodward, hay un choque sustancial entre este modelo económico y la paz.

J. GARCÍA NEUMANN

Universidad de Valencia - España

jgneumann@yahoo.com

Thiebaut, C. *Invitación a la filosofía. Un modo de pensar el mundo y la vida.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Pontificia Universidad Javeriana, 2008. 259 pp.

El objetivo del texto es ofrecer una reflexión filosófica a quienes no son especialistas en filosofía y también a quienes creen que lo son. Es sobre todo una incitación para todas aquellas personas que desean encontrar en la filosofía herramientas que les ayuden a comprender su vida, a conocerse a sí mismas y orientarse en el mundo en que se desenvuelven.

Luc Ferry se refiere a esta experiencia como al arte de “aprender a vivir”, así reza el título de uno de sus libros. Carlos Thiebaut persigue este mismo propósito con su particular estilo. Con un lenguaje sencillo y claro nos sugiere algunos recursos que nos pueden ayudar a pensar para orientarnos en la vida. Su reflexión es una “invitación a la filosofía”. Éste es precisamente el título de su libro. Para quienes estén interesados en la trayectoria filosófica del autor, pueden dirigirse a la presentación que de este escrito hace el profesor Guillermo Hoyos. Allí encontrarán una buena descripción de su recorrido intelectual.

Comprender el mundo, comprendernos a nosotros mismos y sacar consecuencias, son ideas centrales que estarán presentes en todo el texto. El comprender será la clave que le permitirá a cada persona valorar la experiencia de la responsabilidad frente a sí misma, frente a los otros y el mundo concreto en el que habita.

Son precisamente los problemas a los que nadie es ajeno –el fracaso, la muerte de un ser querido, la agitación de las emociones y afectos, el reconocimiento de la propia identidad, la realización de la justicia–, lo que nos impulsa a afinar

y expandir nuestra inteligencia, a revisar nuestro modo de pensar, nuestras creencias, las respuestas que ofrecemos, los criterios de que nos valemos cuando tomamos una decisión.

Inspirado en las ideas que muchos de los filósofos de Occidente han planteado, tanto los antiguos como los modernos, Carlos Thiebaut desarrolla su escrito a partir de estos tres apartados: “la incógnita del mundo, el examen de la propia vida y hacer la ciudad”.

“La incógnita del mundo” está directamente relacionado con el hecho de pensar. Ésta es una realidad cotidiana que experimenta cualquier persona, no importa si lo que piensa es falso o verdadero. En toda actividad en la que está involucrado el ser humano está presente el pensamiento. Pensar es una actividad del espíritu humano, y el pensamiento es fruto de esa actividad, la cual se convierte en ideas, en conceptos que forman los conocimientos que tenemos. Aquí hay que subrayar un punto importante: cuando hemos adquirido algún tipo de aprendizaje, nos podemos acomodar, establecer en esos conocimientos y dar por “supuesto” todo lo que hemos aprendido, sin someterlo a duda.

Pensar requiere: ser coherente, reconocer los errores, saber percibir, dudar, y ante todo exige aprender a narrar lo que nos sucede, lo que vemos, lo que investigamos. Pensar supone que nosotros y el mundo que habitamos son una realidad dinámica. Ello implica, por nuestra parte, estar siempre dispuestos y abiertos para aprender. Mas ¿cómo aprender a pensar? He ahí una de las preguntas importantes que el lector puede intentar responder, teniendo en cuenta algunas de las indicaciones que el autor nos sugiere en su libro. Igual de importantes son estos otros interrogantes: ¿qué es lo que podemos esperar de la filosofía, y

qué es lo que definitivamente no le podemos pedir? En un sentido mucho más general: ¿qué es lo que podemos esperar de nuestra capacidad de pensar, y cuál es el camino que nos permite ejercer mejor esta actividad?

“Una vida examinada” es la segunda parte del texto, y a la vez uno de los derroteros hacia donde nos conduce el pensar, es decir, al conocimiento de nosotros mismos, de lo que sentimos, pensamos, deseamos, de lo que “queremos” y de las intenciones que tenemos. “Conócete a ti mismo” no es simplemente la proclamación misteriosa de la inscripción del templo de Delfos, o una idea espectacular que se le haya ocurrido a un griego, es ante todo una realidad a la cual está llamada toda persona, sin importar su edad, sexo, raza, cultura, nacionalidad, etc.

Ahora bien, las decisiones que surgen de nuestro querer ¿son responsabilidad nuestra, o son el resultado de un deseo incontrolable? ¿Qué son los deseos y cómo trabajarlos, si es que es posible, para que no sean ellos los que nos dominan, sino nosotros a ellos?

Conocernos es, por otra parte, una tarea en la que nadie nos puede reemplazar, puesto que implica relacionarnos con los otros y comprender la “naturaleza” básica de lo que somos, del mundo que habitamos, de las relaciones, la amistad, la familia, el amor, la vida en sociedad, la experiencia de la felicidad.

“Hacer la ciudad” incluye todo lo que hasta aquí se ha indicado, porque pensar, conocernos a nosotros mismos, tener fines, perseguir objetivos determinados, es algo que hacemos en un lugar, contexto y situaciones específicas, en los cuales interactuamos con otras personas que tienen intereses distintos y comunes. En este contexto de la reflexión se plantea un asunto central: ¿cómo vivir en un espacio en el que ya se han establecido

una serie de instituciones y criterios que en parte dificultan la vida, que cierran o abren nuevas posibilidades? ¿Cómo mantener la individualidad o desarrollarla en un lugar, en un mundo con otros donde los intereses personales entran en conflicto con bastante regularidad?

Parece ser que la manera como vivimos, la ciudad que hacemos, es responsabilidad nuestra. Dicho de otra manera, si existen en nuestra sociedad estructuras de injusticia, la responsabilidad no la tienen únicamente quienes regentan algún tipo de liderazgo, sino todos los que hacemos parte de esa ciudad. Si no somos responsables directamente de las decisiones colectivas que perpetúan las situaciones de injusticia, entonces lo somos individualmente por no hacer nada para cambiar esa realidad, por ejemplo, la desigualdad social:

[L]a minoría de la humanidad dispone de la mayoría de los recursos económicos y culturales; la geografía de la desigualdad marca una frontera de fortuna a veces insuperable, pues quienes han nacido en uno de los lados más afortunados vivirán más y mejor, y quienes han nacido en el otro lado vivirán menos y peor, sufrirán más, morirán antes y se les morirán sus personas cercanas antes. Padecerán más enfermedades y tendrán menos remedios, tendrán menos capacidades y las desarrollarán peor, sabrán menos, y de peor manera, porque leerán menos y contarán con menos información. (221)

¿Qué es entonces la justicia? ¿Qué es un Estado justo? De momento, digamos que la justicia se hace patente cuando se puede crear un espacio donde cada quien tiene la posibilidad de desarrollar sus capacidades, de llegar a ser lo que puede y debe ser. Concretamente, el sentirnos concernidos por lo público, el coraje para actuar y la capacidad de ponernos

en el lugar del otro, acentúan y potencian tanto la virtud de la justicia, como la vida de cada persona en la ciudad. En otros términos, la práctica de la justicia es la condición de posibilidad mediante la cual cada ser humano puede realizar aquello que quiere ser, el logro de su felicidad.

Lo que hasta aquí he señalado constituye la estructura general del libro, junto con algunas de las ideas centrales que allí se exponen. Por lo demás, considero que mientras las dos primeras partes del texto abundan en ideas a las que les falta desarrollo, la tercera parte y la conclusión, en cambio, las juzgo interesantes e iluminadoras. El escrito cumple con ser una invitación, una provocación para pensar. El lector podrá encontrar allí iniciativas para su propia reflexión, será su responsabilidad el poder encontrarlas.

ARMANDO ROJAS

Universidad Católica de Colombia

arojas@ucatolica.edu.co

Carbonell, C. *Movimiento y forma en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2007. 267 pp.

Desde comienzos del siglo xx se habla de la figura del filósofo profesional. Ya en 1904, William James vinculaba el creciente profesionalismo académico con la crisis del pensamiento. Algunos pensarán que precisamente la falta de profesionalidad es el origen del problema de la filosofía, que sólo anteponiendo lo procedimental y metodológico se puede asegurar una buena definición de la investigación y una exposición de resultados capaz de concitar el acuerdo de la comunidad académica de filósofos. Sin

duda ésta es una cuestión sobre la que deben tomar partido los que se dedican a la filosofía o están a punto de emprender ese camino: los primeros pasos inician una pauta en el modo de entender el oficio.

No trata de esto el libro de Claudia Carbonell, *Movimiento y forma en Aristóteles*. Pero en cierta medida participa de esa tensión. La seriedad y rigor a los que de algún modo se alude con la profesionalidad de la filosofía se suele identificar con un estilo de trabajo que alcanza sus expresiones modélicas en el estudio de un filósofo —que paradójicamente apenas se deja domesticar por las metodologías actuales— como es el caso de Aristóteles: sus textos presentan problemas filológicos, históricos y, lógicamente, filosóficos, siendo esta variante la que menos confianza parece despertar en el aristotelismo profesional. “Explorar todos los caminos para dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella”, con estas palabras que encabezan el libro, tomadas del *Parménides* de Platón, la autora ilustra lo que constituye mucho más que una actitud “profesional”. En el presente libro tenemos una investigación rigurosa (profesional, según algunos), de tipo filológico e historiográfico. Esto —siendo importante— no es sin embargo su principal virtud. Se trata de un estudio no solo de filosofía, sino *filosófico*. Esto no es tan frecuente. Muchas veces la bibliografía especializada sobre un pensador o un tema netamente filosófico es sólo eso: especialismo. Un material del que se obtiene información reciente, se completan datos, referencias, el dónde, qué y cómo de las tesis a estudiar, pero en el que escasea la formulación de un problema filosófico y, por tanto, en el que no se aquilata la forma de verdad que recuperamos al entender los planteamientos del filósofo en cuestión. Si esto sucede

con Aristóteles, la pérdida es irremplazable. Aristóteles no es sólo una “escuela de élite” para aprender los problemas filosóficos, sino fundamental para aprender el oficio del filósofo.

El estudio de Carbonell aborda dos conceptos claves de la metafísica y la física aristotélicas: movimiento y forma. La autora se aproxima al tema desde diversas perspectivas: estudia los problemas a partir de cuestionamientos distintos, pues para comprenderlos es preciso intentar una y otra vez. Pero dichas perspectivas no tienen que ser, necesariamente, conciliables. Y en esto reside en buena medida la dificultad peculiar de la investigación filosófica y, más en concreto, de la investigación sobre el *corpus* aristotélico. Carbonell presta poca atención a la evolución intelectual de Aristóteles (cuestión obligada hasta hace unos años), lo que no obedece a una opción simplemente metodológica, sino a la convicción de que la filosofía de Aristóteles se presenta como un sistema abierto: lo histórico se entiende como despliegue del mismo sistema (cf. 15).

Según Carbonell, algunos conceptos metafísicos aristotélicos se comprenden propiamente cuando se aplican al mundo de los vivientes, como el movimiento y la forma en su articulación en la sustancia sensible. Lo real supera lo ficticio, en el sentido de aquello hecho por nosotros mismos, en lo que en cierta medida también cae el lenguaje. Por ello nuestro modo de dar cuenta de la realidad resulta siempre insuficiente frente a ella. Como recuerda la autora, para Aristóteles sin gramática no hay movimiento. La cuestión del movimiento está estrechamente entrelazada con la de los modos de decir el ser. Así, en el primer capítulo se aborda la relación entre movimiento y diferencia categorial. El conocimiento de la *phýsis* implica la operatividad de

principios que garanticen la persistencia y la identidad del sujeto del movimiento. También es necesario atender al carácter equívoco del término griego para movimiento, *kinesis*. Es precisamente la complejidad de la idea de movimiento la que le permite a Aristóteles hablar de analogías con la forma y los actos anímicos. De este modo, una problemática originariamente física se abre sin solución de continuidad a la temática metafísica y se sitúa en el centro mismo de la psicología aristotélica.

Antes aludía a la singular asistematicidad del pensamiento aristotélico, y sin embargo, como subraya la autora a lo largo de trabajo, la física, la metafísica o la psicología están interrelacionadas de tal manera que constituyen una unidad; por ello se puede decir que la psicología está entreverada de los conceptos de la física aristotélica; o que la investigación sobre la naturaleza del alma es competencia de la física, y más aún que la física es ante todo reflexión sobre principios, es decir, que la física es metafísica (cf. 16).

En efecto, desde el análisis lógico del cambio se pueden formular los términos en los que el movimiento es posible. Esto es una manera de resolver la dificultad de explicar el movimiento, pero hay otra; podemos hablar, dice Aristóteles, “de una misma cosa con respecto a su potencialidad y a su actualidad”. La definición del movimiento exige su examen a la luz de la doctrina del acto y la potencia. De ningún modo se trata de acomodar el movimiento a esa distinción categorial. Todo lo contrario, desde ese horizonte lo que comparece es la realidad transcategorial del movimiento: pues es la realidad actual de la potencia y, a la vez, la realidad potencial del acto. Por tanto, el movimiento pone de manifiesto la forma y la peculiar identidad que com-

pete a lo que se da en el tiempo, porque es progreso hacia sí mismo.

La segunda parte del libro estudia la forma tanto desde la perspectiva de la naturaleza, como de la sustancia. La autora no elude una cuestión problemática como la del sujeto en tanto que forma individual, y el tipo de identidad que le corresponde. Un último frente para el estudio del movimiento lo presentan los vivientes. Como señala Carbonell, “en el pensamiento aristotélico, la vida constituye el locus ideal para entender el movimiento, y con ello también los conceptos claves de la metafísica” (199). Si hay sustancias por excelencia, esas son los seres vivos; y si hay un campo de estudio del movimiento, ese es el del movimiento del viviente. Es inevitable partir de la conocida fórmula de Aristóteles: “el alma –forma de los vivientes– es acto que tiene la vida en potencia”. En este ámbito, Aristóteles despliega su capacidad dialéctica al máximo: enriquece la analogía entre la definición de movimiento y de alma con la distinción entre niveles de acto y potencia en el *De Anima*, dando paso a la consideración del movimiento perfecto, esto es, del cambio hacia la propia plenitud. Anudando los múltiples hilos de la exposición, Carbonell concluye que “mantenerse en la vida para los vivos significa ser capaz de autorregular su propia estructura, de tal modo que la interacción con el medio no implique su destrucción. Aunque esta autorregulación sea movimiento, no es alteración al modo de destrucción de contrarios, sino al modo de la preservación. Esta actividad de preservación equivale a habérselas con los principios disgregadores propios de los elementos. El alma es el principio que salva a los elementos que componen el cuerpo de la disgregación a la que se someterían si siguieran los

movimientos elementales. Esta salvación es actividad –movimiento natural– en el sentido más radical (cf. 250s).

Antes mencionaba el objetivo inicial de la autora de abordar el tema de su estudio desde las distintas perspectivas que presenta Aristóteles. Hubiera bastado para cumplir lo prometido con repasar todas y cada una de ellas. Pero lo que se nos ofrece es mucho más. No es una mera secuencia de capítulos, cada uno con su enfoque. El trabajo analítico y de comprensión filosófica que lleva a cabo Carbonell se despliega con una unidad orgánica, crece al mismo tiempo que madura su articulación y gana en claridad expositiva.

La investigación recorre pasajes centrales de la *Metafísica*, la *Física* o el *De Anima*, en los que comparece sin ambas la compleja y a la vez sutil argumentación del Estagirita, con sus grandes hallazgos y sus formulaciones abiertas a diversas interpretaciones, no siempre conciliables con otras tesis. Las cuestiones que se discuten a lo largo de esta monografía exigen finura de análisis, y la capacidad de no perder de vista el aspecto del problema que Aristóteles analiza al hilo de argumentaciones que unas veces parecen avanzar en zigzag y otras retroceden tras haber sugerido el logro de un resultado definitivo. Carbonell sabe en todo momento –y lo muestra– hacia dónde va con su exposición; recupera conceptos ganados en capítulos anteriores, y propone planteamientos de mayor angular que contribuyan a enfocar cada vez con más precisión el problema del movimiento.

A lo largo del estudio se traen a la exposición y discusión de los problemas las voces más significativas de la variada y polémica conversación que la comunidad filosófica mantiene desde antiguo en torno a estos conceptos claves del

aristotelismo, en particular, y del pensamiento filosófico, en general. La bibliografía aportada es de relieve tanto por su calidad como por la variedad de enfoques y tradiciones; con ella la autora abre su propia investigación a una comunidad filosófica de gran amplitud. No se puede dar la cuestión por cerrada, lo que no significa que no esté presentada en su totalidad. Pero en filosofía las cuestiones no se agotan, pese a que se planteen adecuadamente, como es el caso de esta monografía.

En algunos ámbitos del profesionalismo académico se suele identificar pensamiento y crítica, como si la discrepancia fuera garantía de una mayor verdad. En realidad, sabemos que nuestro conocimiento se apoya básicamente en el aprendizaje a partir de lo sabido por quienes nos preceden. Nunca dejamos de ser aprendices, también de nuestros contemporáneos. Pero para aprender hay que confiar. El libro de Carbonell merece esa confianza, y por ello recomiendo su lectura.

LOURDES FLAMARIQUE

Universidad de Navarra - España

lflamarique@unav.es