

Entrevista con Remo Bodei

Guadalupe GONZÁLEZ, Araceli FERNÁNDEZ y Paz VAELLO

Esta conversación con el profesor Remo Bodei, que actualmente imparte sus cursos en la Universidad de Pisa, fue realizada durante su visita a Madrid en noviembre del pasado año 1999. El marco de esta visita fueron los *Encuentros con Pensadores Italianos*, que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, bajo la organización del Decanato de la Facultad y el Istituto Italiano di Cultura, en los meses de octubre y noviembre de 1999. Las jornadas llevaban como título genérico “Bien y verdad en tiempos de nihilismo”, y reunieron a profesores de la Universidad Complutense con pensadores italianos: Mario Ruggenini, Franco Volpi, Leonardo Samona y el propio Remo Bodei. La presencia en nuestra facultad del autor de obras como *Geometría de las pasiones* o *La forma de lo bello* nos permitió conversar con él acerca de algunos de los aspectos fundamentales de su pensamiento, entre los que destaca la preocupación sobre el tratamiento de las pasiones en la obra de los grandes pensadores clásicos (de Epicuro a Descartes o Spinoza), y la recuperación para ellas de un papel central en el ámbito de la reflexión filosófica en Occidente.

PREGUNTA: Ante todo, le agradecemos la atención que ha tenido con nosotros al permitirnos realizar esta entrevista. Para empezar, quisiéramos destacar la importancia que tiene en su obra el tema de las pasiones, especialmente en relación con la política y la estética. Usted mismo ha dicho, en su texto *Un autre comme soi même*, que del par de conceptos incluidos en el término “filosofía”, es preciso poner tanto o más interés en la *philia* que en la *sophia*, frente al énfasis excesivo –y tan habitual– en esta última. Nos ha llamado la atención la fuerte presencia de conceptos de orden geométrico (elipse, parábola...) en la exposición de su pensamiento, siempre conjugados con elementos de orden emotivo (pasión, deseo, afecto...) ¿Cuáles considera usted que son los mecanismos que se han de poner en juego para evitar una reconciliación totalizadora de estos dos ámbitos? ¿Cómo evitar el resultado de una “razón colonizadora” –término que usted utiliza en el citado texto– así como de lo que podríamos llamar una “pasión colonizadora”?

RESPUESTA: En el pasado había un imperialismo de la razón, en el sentido de que las pasiones parecían algo irracional, como sucede precisamente en la línea más fuerte de la filosofía moderna: Descartes, Hobbes, Kant (que hablaba de las pasiones como un cáncer de la razón). Se creía que lo que no se podía medir con exactitud matemática no tenía sentido. Parafraseando al antropólogo francés Levi-Strauss, que hablaba de *pensée sauvage*, yo hablaría de *vie sauvage*, vida salvaje, entendiendo por ésta la vida que ha sido abandonada por la razón, que se piensa que no tiene sentido. Mi programa de trabajo, por decirlo así, ha sido siempre, no la colonización de la *vie sauvage* por la razón –la racionalización de la *vie sauvage*–, sino más bien la comprensión de su estructura, de su lógica interior. En este sentido, yo creo que no tenemos que predicar frente al imperialismo de la razón un imperialismo de las pasiones, sino saber que hay conflicto entre razón y pasiones o entre razón y locura. La oposición existe sólo si la razón es entendida como autorreferencial, defensiva, como una fortaleza; es ahí donde hay una contraposición razón-pasiones. Si, por el contrario, pensamos la razón como una razón-hospital, una razón que sabe que existen otras lógicas, ésta no se aísla, descalificando todo lo que está más allá de ella, porque sabe que hay muchas maneras de organizar el discurso. Por ejemplo, una pasión como la cólera, que parece totalmente irracional, no lo es si la consideramos el resultado de una vida llena de

desilusiones, de promesas no cumplidas: hay una proporción –una *ratio*– entre ese tiempo más largo y los resultados. Esto se puede ver también en el delirio. Hay en la idea de delirio –del latín *lira*, la parte de tierra cultivada entre dos surcos– dos elementos: la parte efectivamente no cultivada y, por otro lado, un exceso, un algo más de racionalidad. Yo creo que es posible marcar la diferencia entre razón y pasión o delirio desde una razón-hospital como algo que comprende que hay una legalidad en lo que es diferente, pero que no acepta su lógica. He trabajado recientemente sobre el delirio para ver cómo se hace, por ejemplo, lo que llamamos la categorización. Hay una palabra en inglés para referirse a esta categorización delirante por exceso: *overinclusion*. Por ejemplo, cuando se hace la categoría de mueble, para nosotros hay una mesa, una silla. Para el delirante está también San José. Se entiende en nuestra cultura el porqué, pero hay cosas que no se entienden: la mujer, nosotros. Lo que he descubierto es que la razón de esta *overinclusion* no es el hecho de que la conciencia esté dormida, sino que está demasiado despierta, es decir, que nota toda una cantidad de particularidades que las personas sanas borran por que no tienen importancia, como el color de las corbatas de todos los que están en una ponencia. Comprender la razón de las pasiones, o del delirio, consiste en decir que las pasiones o el delirio tienen razón, creer que la razón no es monolítica, sino un sistema que tiene que enfrentarse a lo que parece negarla. En ese caso, la razón que se enfrenta con las pasiones o con el delirio, al final es más fuerte que la razón que se encierra en sí misma.

P: Usted considera que en la época actual ha habido un desplazamiento desde la noción de pasión hacia la de deseo. ¿Podría matizar la diferencia entre estas dos nociones?

R: Técnicamente, la noción de deseo desde la Antigüedad no es otra cosa que una pasión declinada al futuro, es decir, la espera de un bien futuro. Tradicionalmente, desear mucho es el pecado mortal de la ética: hay un umbral de deseo que no debemos superar, en parte porque se producen frustraciones si no alcanzamos el objeto del deseo. Después, a mediados del siglo pasado, por razones económicas (exceso de producción y bajo consumo), lo que era un pecado mortal se transforma en virtud cívica. Ahora tenemos que comprar, comprar y comprar, satisfacer los deseos. El hombre occidental es un hombre que multiplica la cantidad de deseos y

los inflaciona, porque desea demasiado, y se puede alcanzar poco. El problema político de las democracias modernas es la gestión política de las frustraciones. Desde la niñez, decimos que queremos ser ingenieros, astronautas o cantantes, nadie dice que quiere ser barrendero. Las expectativas son muy altas; frente a los duros arrecifes de la realidad se naufraga. Tenemos que bajar nuestro nivel de deseos, y esto es un gran problema político, porque la mayoría de los hombres está acostumbrada a desear mucho. Entonces, la política como gestora de los deseos, asume un papel violento, y la vida parece algo malo. El hombre deseante me parece la figura antropológica más importante de nuestro tiempo. Cuando se decía que el hombre era un animal racional, la racionalidad tenía en su interior límites contra las pasiones, una idea de control. Ahora, el dique de los deseos se ha derrumbado, y se ve una ola de deseos que no encuentra una satisfacción plena. Es verdad que hay un nuevo tipo de hombre, que desea muchísimo y consigue poco. El problema político y ético es la capacidad de administrar los deseos, no en el sentido de borrarlos, sino en el de escoger algo, con el problema suplementario del carácter económico que preside nuestra sociedad.

P: ¿Podría precisar algún momento histórico como punto de inflexión en esta transición? ¿Quizá tendría algo que ver con la irrupción del capitalismo?

R: Sí, capitalismo es una palabra que ya no se utiliza, ahora se llama “economía de mercado”, en la cual el consumidor aparece como lo más importante sin serlo en realidad. La importancia de la publicidad no es solamente la convidar a la gente a comprar más, sino la de orientar el consumo. Antes se hablaba de “fordismo”, cuando se producía muchísimo sin interesarse en los gustos de los consumidores. El viejo Ford decía: “usted tiene que comprar un coche de cualquier color, pero que sea negro”, y no había posibilidad de elegir algo diferente. Los almacenes estaban siempre vacíos porque se producía a un ritmo muy intenso, y no había desempleo. Ahora, en el “toyotismo” se produce teniendo en cuenta los deseos de los consumidores. Esto se llama en inglés económico *just in time*. Por ejemplo, hay empresas italianas que cambian cada día en los ordenadores el color de los trajes, y empresas japonesas que ofrecen casi quinientos colores para los coches. Entonces, ¿cuál es la diferencia?: que el “toyotismo”

no es solamente algo económico, es decir, que el consumidor realice sus deseos en sincronía con las industrias, sino una manera de vivir, un consumo no sólo de mercancías sino de vida. Se trata de una estructura antropológica diferente. Ya no se trata de controlar la demanda, pues toda la economía funciona sólo si hay demanda. El problema es que el proceso de globalización no puede ser trasladado a otros lugares sin producir desastres económicos, porque si cada uno utilizara tanta cantidad de papel como usamos en Occidente, todos los árboles del mundo estarían acabados. Hay una especie de mentira: nosotros exportamos nuestro modelo a Tailandia o a China, sabiendo que el centro del mundo tenemos que ser nosotros, que las demás economías deben sincronizarse con la nuestra. Entonces, lo que es importante –filosóficamente hablando– es pensar cuál es la naturaleza del hombre del siglo que empieza, del nuevo milenio, es decir, cómo puede cualquier hombre del planeta enfrentarse a una realidad enfocada sólo hacia los deseos, cuál es la racionalidad de los deseos.

P: Un momento cercano a nosotros en el tiempo, y que nosotras hemos recibido como mito, en el que la imaginación fue reivindicada como elemento constituyente en la política, fue Mayo del 68. Usted, en su obra *La forma de lo bello*, habla de la imaginación como “esa fuerza subversiva e irrespetuosa con las normas codificadas que, citando a Pascal y a Baudelaire, ‘dispone de cada cosa’ y continuamente ‘crea un mundo nuevo’ y, en la medida en que lo produce, es también ‘justo que lo gobierne’”. ¿Qué opinión le merece, en este sentido, el movimiento del 68, visto ya con cierta perspectiva histórica?

R: Sí, estas palabras tienen un sentido estético, no político. Mayo del 68 fue un momento muy importante políticamente, porque por primera vez el argumento no fue un cambio en la realidad según criterios internos a la propia realidad, sino un cambio radical de la realidad que desprecia la adecuación a lo real. Esta actitud fue sin embargo ambigua, porque por un lado impidió que los proyectos políticos se anulasen en la tradición, dando un paso más allá en el cuestionamiento político. De otro lado, fue quizá demasiado estetizante, quiero decir, que uno no se puede aislar completamente del influjo de la realidad, situarse como alma pura, decir que todo lo real es asqueroso. La realidad no es asquerosa ni buena, es un sistema de vínculos en el cual tenemos que entrar para maniobrar, guiar el curso

de la realidad. Es posible mantener la actitud de los hombres y mujeres del 68 por uno o dos años, pero después la realidad resulta todopoderosa y destruye a quien se pone fuera de ella.

P: Ya que hemos hablado de un momento histórico concreto, aprovechamos para preguntarle, en relación con su manifiesto rechazo al “historicismo” en el peor sentido del término (aquel que reduce la filosofía a mera historia de la filosofía), ¿cuál es el papel que le otorga a la historia en el desarrollo de su pensamiento?

R: Es preciso repensar la dimensión histórica. Ésta tiene que estar siempre presente, porque las ideas de los hombre no son siempre las mismas, cambian todo el tiempo. Entonces, lo que parece el mismo concepto, por ejemplo la realidad, o la verdad, tiene que ser sopesado. La historia es importante no sólo como medida de los conceptos, porque los conceptos varían, sino también porque nos hace saber que no hay ideas eternas, generales. El error del historicismo ha sido presentar las ideas como puro reflejo de la historia, como un subproducto de la historia, mientras que son las ideas las que dan sentido a la historia. Por ejemplo, el mejor filósofo no es el que expresa su tiempo, su siglo, de una manera mejor, porque es el mediocre el que se confunde con su tiempo, mientras que el mejor filósofo (Platón, Hegel, etc.) es el que hace posible pensar tanto su propio tiempo como los demás de una manera diferente.

P: A lo largo de su obra hay constantes referencias a la universalidad y comunicabilidad, que dan la impresión de apuntar a cierta definición de lo ético. Parece tratarse de una articulación creativa entre normas y afectos que proporcionaría el horizonte de universalidad necesaria, a la vez que reconoce y respeta las singularidades. ¿Podría precisar a qué se refiere con esto?

R: Yo estoy contra una universalidad de tipo kantiano, es decir, una universalidad que amenaza lo particular, que lo declara nulo. Prefiero una línea que va de San Agustín hasta Spinoza, en la cual no hay un enfrentamiento binario razón-pasiones, bueno-malo, sino que hay una posibilidad (como en Spinoza) de un amor intelectual, en el cual se hace el bien porque se está convencido, porque nos gusta. No es tampoco un problema del

placer, sino de la eudaimonía, de la felicidad, puesto que yo puedo ir al martirio con placer si estoy convencido, placer no en el sentido sensible, sino con la autoestima de que soy mejor que mis enemigos que van a matarme. En este sentido, la moral es algo que me confirma en mi identidad mejor –como decía, por ejemplo, Hume–, no hay contradicción entre un soldado que muere en batalla y uno que intenta huir, porque si decido que puedo morir en batalla por los ideales en los cuales creo, podría decirse que actúo por egoísmo, porque prefiero la parte mejor de mí mismo a la parte que considero peor. Tenemos como tarea evitar, ya sea una forma penitencial de moral (moral como servicio), ya sea una forma individual. Hay una razón moral, más bien un intelecto, contra la moral penitencial y contra la moral como puro gozo. La moral que expresa la responsabilidad de cada uno de nosotros es una forma fuerte de coherencia consigo mismo. Ésta conlleva gozo, alegría, pero una alegría que no es una forma de irresponsabilidad.

P: Para terminar, a modo de conclusión y teniendo en cuenta todo lo que hemos hablado, ¿encuentra vínculos y/o diferencias significativas entre la filosofía italiana y la española?

R: Yo creo ser uno de los primeros que ha echado puentes entre la filosofía española y la italiana, porque habían seguido direcciones completamente diferentes desde hacía mucho tiempo, y fascismo y franquismo crearon una falsa amistad entre ambas. A mí me gusta la filosofía española, creo que tiene algo en común con la italiana, porque hay en la filosofía española una sensibilidad muy fuerte hacia los problemas éticos o políticos de la vida, de lo que no se puede categorizar en abstracciones de tipo matemático-físico. El espesor de la vida política, de los deseos, de las pasiones humanas... todo esto interesa a los filósofos no profesionales que se encuentran tanto en Italia como en España. Por eso, me parece que es importante estar en comunicación, porque nosotros somos la expresión de una tradición más antigua, desde el genuino cordobés que es Séneca, hasta hoy. Es decir, filosofía y humanidades están en España muy conectadas, esto me parece importante. Todo el aspecto de los elementos técnicos es relevante, pero no es lo esencial. Nuestra actitud es la de pensar lo que nos interesa a todos, hacer luz sobre lo que de otra manera sería una vida con piloto automático.