

tro país, donde se ha intentado silenciar su voz por una doble vía: por un lado, desprestigiando su obra mientras fue posible y tratando de privar su pensamiento de eficiencia a través de su conversión en un «clásico» definitivamente adscrito al pasado cuando ya no era posible seguir negando su valía; por otro lado, acallando a sus discípulos con el fin de truncar la transmisión de su pensamiento. Dentro de este apartado, el capítulo 11 se propone desentrañar las causas de que la semilla intelectual de Ortega no haya fructificado de modo proporcional a sus virtualidades germinativas. Huéscar identifica tres niveles de causas: *personales* —las circunstancias biográficas que le hacen renunciar a ser un filósofo sistemático—, *doctrinales* —la novedad del contenido de su filosofía, que dificulta su comprensión a pesar de su proverbial claridad— e *históricas* —la crisis que se apodera de la filosofía occidental a partir de los años 60, crisis que se manifiesta en el abandono de la vigorosa especulación metafísica de la primera mitad de nuestro siglo (Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger, Ortega) y en la entrega a «toda suerte de menesteres ancilares de diverso signo y de corto aliento (...), principalmente a servidumbres pseudocientíficas, y a veces también “políticas”» (pp. 198 s.).

Finalmente, el apartado V contiene tres valiosas aportaciones a la interpretación de la filosofía orteguiana. El capítulo 12 explica el concepto orteguiano de verdad como «coincidencia del hombre consigo mismo», esto es, como *autenticidad*, fidelidad al propio destino. El capítulo 13 consta de dos partes: la primera estudia, sin apartarse de los textos de Ortega, su crítica al idealismo, tanto en su forma primera o cartesiana como en su última formulación histórica, la fenomenología; la segunda estudia la superación orteguiana del idealismo en virtud de la determinación de una nueva «realidad radical», *mi vida*, cuya comprensión requiere la elaboración de nuevas categorías distintas de las propias de la filosofía tradicional. En este capítulo resume Huéscar el contenido de su libro *La innovación metafísica de Ortega* (Madrid, Servicio de Publicaciones del M.E.C., 1982), obra que, junto con *Perspectiva y Verdad* (Madrid, Revista de Occidente, 1966), constituye su principal contribución al análisis de la filosofía del maestro. El capítulo 14 y último del libro se propone hacer «una cala en la perspectiva filosófica de Ortega», perspectiva que define como «esencialmente metafísica» (pág. 232) por la radicalidad del problema que plantea: la salvación del hombre en medio de la grave crisis que es siempre la vida y, en especial, la del hombre del siglo xx. Huéscar sintetiza el sentido de la empresa intelectual orteguiana en su descubrimiento de que la crisis del mundo actual, por su amplitud y profundidad, sólo se puede superar desde una «perspectiva metafísica» que vaya a la raíz de los problemas. El libro se cierra con esta sentencia, que pretende resumir el sentido de todo el pensamiento de Ortega: «hoy, filosóficamente hablando, “fuera de la metafísica no hay salvación”» (pág. 257).

Julián CARVAJAL CORDÓN

LAURSEN, John Christian: *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*. E. J. Brill. Leiden, 1992, 253 págs.

En un libro reciente Eugenio Trías observaba que la cultura moderna europea «es en cierto modo un experimento audaz y temerario de destrucción sistemática

de raíces (étnicas, culturales, religiosas, convivenciales).» (en Rafael ARGULLOL y Eugenio TRIAS: *El cansancio de Occidente*. Ed. Destino, Barcelona, 1992, p. 75). Que nuestra época se muestra propensa a la interrogación, a la duda y a la crítica —y, por lo tanto, al desarraigo— no creo que nadie se atreva a negarlo. Puede que algunos lo lamenten, pero la mayoría de los miembros de las sociedades occidentales parecen sentirse bastante a gusto con un pluralismo donde se han ampliado enormemente los márgenes de las opciones individuales. Es así como la ideología dominante de la modernidad aparece como un compuesto de tolerancia y respeto hacia la diversidad, de individualismo, de un gobierno representativo donde todos deseamos que nuestra voz se tenga en cuenta, de unas normas de derecho que se pretendan iguales para todos, de dominio de la opinión pública, etc. Y a esto es a lo que nos referimos cuando caracterizamos a nuestras sociedades como liberales. Pues bien, ¿dónde se encuentran los fundamentos epistemológicos de estas ideas? Esta es una pregunta importante. Y es una pregunta a la que el profesor Laursen busca contestar destacando que al menos algunas de las ideas claves del liberalismo pueden tener su genealogía en la tradición escéptica. En este sentido el propósito de su libro es estudiar las implicaciones políticas de las ideas del escepticismo antiguo y de tres de los más grandes pensadores de la modernidad: Montaigne, Hume y Kant.

Por lo que se refiere al escepticismo antiguo sería un anacronismo el considerarlo liberal, pero lo que sí se intenta en los capítulos correspondientes de este libro es determinar en qué medida podría ser compatible con la moderna ideología liberal; y, dando un paso más, averiguar hasta qué punto los escépticos del mundo antiguo podrían proporcionar algún tipo de apoyo potencial al liberalismo moderno.

Se ha discutido mucho acerca del significado exacto de lo que los escépticos antiguos mantenían, pues la verdad es que la evidencia disponible es tan escasa como problemática. Y en este sentido uno de los aciertos de este estudio es que en él se analizan con detalle una gran variedad de interpretaciones diferentes. Aquí no podemos entrar en la discusión de las mismas, y esto conduce a que en el resumen que vamos a presentar a continuación de las posibles implicaciones políticas del escepticismo se pierdan muchos de los matices que el profesor Laursen estudia. Sin embargo, creemos que la ausencia de los mismos no afecta a la línea central de su tesis. Para el profesor Laursen hay, en efecto, afinidades importantes entre las conclusiones políticas que pueden obtenerse de las doctrinas del escepticismo antiguo y las prácticas liberales del momento actual. Como es bien sabido, la escuela pirrónica adoptaba una aptitud de suspensión de juicio que conducía a la tranquilidad. La posición de Pirrón ha quedado muy bien resumida en un texto de Aristocles citado por Eusebio (*Pr. Ev.*, XIV, 18, 758 c-d): «Timón, su discípulo, dice que quien quiera gozar de la felicidad debe considerar los tres puntos siguientes. Primero, ¿cuál es la verdadera naturaleza de las cosas? En segundo lugar, ¿cuál debe ser la disposición de nuestra alma con respecto a ellas? Finalmente, ¿qué resultado tendrán para nosotros estas disposiciones?» Con respecto a la primera pregunta la respuesta escéptica afirma que las cosas no manifiestan entre sí ninguna diferencia y escapan igualmente a la certidumbre y al juicio. Por ello debemos permanecer sin opiniones y sin inclinaciones, limitándonos a decir de cada cosa que no es más esto que aquello. Si adoptamos esta actitud, continuaba Timón, conoceremos inicialmente la “afasia” (es decir, no afirmaremos nada) y luego la “ataxaxia” (es decir, la imperturbabilidad).

Pues bien, ¿a qué tipo de política podría conducirnos esta teoría? Una vez que nos convencemos de que no podemos conocer la verdadera naturaleza de las cosas, sino sólo sus apariencias, no parece un paso muy grande el darse cuenta de que en esta situación lo mejor es aceptar las indicaciones para la acción que nos aconsejen por una parte las costumbres, leyes e instituciones de nuestro propio país (pues, por lo que sabemos no son mejores ni peores que cualesquiera otras), y, por otra parte, las incitaciones de nuestras pasiones y de la naturaleza. Ahora bien, puesto que las leyes que uno encuentra pueden ser contrarias a sus inclinaciones, o las leyes de un país a las de otros, una política escéptica sería una de aceptación del pluralismo de intereses y propuestas; una política que se mostraría bien dispuesta hacia la negociación y el compromiso; a aceptar los cambios que la experiencia pueda sugerir, a estar atentos a las enseñanzas de la vida y a no aferrarse a ninguna pretensión de conocimiento absoluto. El escéptico reconocerá fácilmente que sus creencias pueden ser erróneas, y por eso sus iniciativas políticas se presentarán siempre con una cierta reticencia y carácter tentativo. Estará siempre dispuesto a aprender de los otros, aun cuando estará convencido de que los demás pueden estar tan equivocados como él. Habrá entonces un diálogo ininterrumpido; y si algo estará ausente será la pasión de aquél que, convencido de la justeza de sus tesis, está dispuesto a toda costa a imponerlas sobre los demás. En este sentido, el escepticismo antiguo sería perfectamente compatible con algunas características fundamentales de la política liberal.

Lo anterior no quiere decir, por supuesto, que el escepticismo conduzca de forma ineludible al liberalismo. Igual que hay semejanzas, también hay puntos donde el choque parece inevitable. En efecto, lo más importante para el escepticismo es conseguir la tranquilidad mental, mientras que el liberalismo parece nutrirse del enfrentamiento entre personas que reconocen el papel creativo de la inquietud y de la insatisfacción. En este sentido, es un hecho que la política moderna se desarrolla y florece no a partir de la tranquilidad y la imperturbabilidad, sino de los deseos insatisfechos y de las aspiraciones de unos hombres en los que el deseo de superación y mejora está muy arraigado. El tipo de hombre de las sociedades del momento tiene muy poco que ver con el modelo que nos presenta el escepticismo antiguo, y, en cambio, se parece mucho a la descripción que Hobbes nos ofrecía en los inicios de la modernidad: «Un *éxito continuo* en obtener aquellas cosas que de cuando en cuando un hombre desea, es decir, prosperar continuamente, es lo que los hombres llaman FELICIDAD; quiero decir la felicidad de esta vida. Porque no hay una cosa tal como una perpetua tranquilidad mental mientras vivimos aquí: porque la vida misma no es sino movimiento, y nunca puede existir sin deseo....» (*Leviathan*. Editado con una Introducción por C. B. Macpherson. Penguin, Harmondsworth, cap. 6, pp. 129-130). Hay así un elemento en donde el escepticismo antiguo servirá para criticar el modelo de hombre que está a la base de las sociedades liberales del momento; y ello nos lleva a las siguientes preguntas: ¿no perderla algo de su riqueza el debate y la discusión en una sociedad donde predominara el ideal de la tranquilidad? ¿No acabaría chocando este ideal con la importancia que nuestras sociedades conceden al progreso de todo tipo?

En lo que se refiere a Montaigne su escepticismo es evidente. No en vano había inscrito en las vigas de su gabinete lo siguiente: «lo que se sabe de cierto es que nada es cierto» y «suspendo el juicio». En estas condiciones su ideal era la tranquilidad. Como él mismo escribió: «Intento mantener mi alma y mis pensamientos en reposo». e, igualmente, «Toda la gloria a la que aspiro es haber vivido tranquilamente». Pues

bien, ¿qué implicaciones políticas tiene este escepticismo y esta importancia de la tranquilidad? Lo primero que hay que destacar es que no parece que pueda decirse que sean consecuencias de tipo liberal. Por el contrario, su insistencia en el carácter falible de los hombres, en sus limitaciones y debilidades un tono conservador o “quietista” a sus ideas políticas. Es verdad que todos los asuntos públicos son susceptibles de interpretaciones diversas y que, por lo tanto, estamos en el terreno de la vacilación; pero de ello Montaigne obtiene la conclusión de que: «Hace falta no poco amor propio y presunción para tomar las propias opiniones tan en serio como para quebrantar la paz con vistas a imponerlas, introduciendo tantos males inevitables y tan tremenda corrupción de costumbres como traen consigo las guerras civiles y los cambios de estado». Puesto que todo es incierto y, consecuentemente, no podemos estar seguros de los resultados de nuestras acciones, de que tras el mal del pasado vaya a florecer un bien futuro y no otro mal mayor, mejor dejemos las cosas tal y como están. Como escribe Montaigne: «En los asuntos públicos, no hay costumbre tan mala, con tal de que sea estable y tradicional, que no sea preferible al cambio y alteración...». Todo esto hace de Montaigne un conservador. Un conservador que lo es precisamente por su escepticismo. No hay en él un sistema teológico que garantice el carácter sagrado del poder o una teoría del derecho natural. Por el contrario, la variedad de leyes y costumbres que nos presenta la experiencia subvierte toda posibilidad de apoyar cualquier práctica política en su supuesto carácter «natural». Lo que ocurre es que la incertidumbre conduce al respeto por lo establecido. No se trata, por tanto, de que las leyes sean buenas, sino de que con su estabilidad crean orden. Y en este sentido las leyes son como los ríos, se hacen mayores y más nobles según corren.

¿Dónde estaría entonces el liberalismo de Montaigne? En primer lugar habría que destacar que su mismo escepticismo puede convertirse en un elemento de crítica hacia las prácticas del momento. Así, por ejemplo, igual que no podemos tomar tan en serio nuestra opinión que intentemos trastocar la realidad en función de la misma, tampoco podemos considerarla tan segura como para estar dispuestos a quemar viva a una persona porque sospechemos que tiene tratos con el diablo. En segundo lugar, y como la característica quizás más determinante, está la importancia que el individualismo adquiere en Montaigne. Montaigne se declaraba dispuesto a abandonar su país si las leyes del mismo llegaban a amenazar la punta de su dedo (aunque es llamativo que el profesor Laursen considere esta postura no como consecuencia de un individualismo protoliberal, sino como «subversiva tanto del conservadurismo como del liberalismo, tal como se los entiende normalmente» p. 141). El propio individuo parece entonces ocupar el lugar de un valor supremo. Puede que las leyes sean necesarias, pero en todo caso habrán de ser necesarias para el bienestar de los individuos concretos. En este contexto uno no puede evitar pensar que en un mundo que todavía no se ha desprendido de los mitos nacionalistas el individualismo de Montaigne tiene mucho de liberador. Esta importancia del individuo es algo que se refleja en la fascinación que sobre él ejerce su propia experiencia y en el rechazo a subsumirla en cualquier tipo de sistema. Hay en Montaigne, en efecto, una enorme sospecha hacia las generalizaciones y una profunda conciencia de la diversidad de usos y costumbres entre diversas personas y naciones. En este contexto no parece sino lógico el que uno confíe en su propia experiencia; y ello lleva a su vez a que la libertad personal adquiriera una enorme importancia.

Por su parte, las contribuciones de David Hume a la tradición liberal son múltiples, pero el profesor Laursen destaca especialmente la importancia que adquire-

re en sus escritos un vocabulario compuesto por términos como «educación», «cortesía», «costumbres refinadas», «deferencia», «respeto», etc. ¿Qué implicaciones políticas tiene este vocabulario? Como escribe Laursen: «La respuesta más general es que Hume está utilizando este vocabulario para establecer fines y apelar a valores que servirán para guiar la política en ausencia de las verdades de la Iglesia, la república, la monarquía absoluta, o la ley natural. De acuerdo con esto, es parte de una política escéptica.» (p. 171). En la práctica, el uso de esos términos significa la defensa del comercio, del progreso material y del lujo. Algo que puede percibirse muy bien en el siguiente texto de uno de los ensayos más conocidos de Hume: «Cuanto más progresan estas artes refinadas [en el párrafo anterior Hume ha estado hablando de las artes «mecánica» y de las artes «liberales»] más sociables se vuelven los hombres; y no es posible que, cuando están enriquecidos con la ciencia y poseen un conjunto de temas de conversación, se contenten con permanecer en soledad o con vivir con sus conciudadanos de esa forma distante que es peculiar de las naciones bárbaras e ignorantes. Se reúnen en las ciudades; aman el recibir y el comunicar conocimientos; mostrar su ingenio o su educación; su gusto en la conversación o en el vivir, en ropas o en el mobiliario. La curiosidad atrae al sabio; la vanidad al tonto; y el placer a ambos. En todas partes se forman sociedades y clubs particulares. Ambos sexos se reúnen de una manera fácil y sociable; y la disposición natural de los hombres, igual que su conducta, se refina rápidamente. Así que, además de las mejoras que reciben del conocimiento y de las artes liberales, es imposible que no experimenten un incremento de humanidad a partir del mismo hábito de conversar entre sí y de contribuir al placer y al entretenimiento de los demás. Así, la *laboriosidad*, el *conocimiento* y la *humanidad* están unidas entre sí por una cadena indisoluble,... «(Of Refinements in the Arts, en D. HUME: *Essays Moral, Political and Literary*. Editados con un prefacio, notas y glosario por Eugene F. Miller. Liberty Classics, Indianápolis, 2.^a ed., 1987, p. 271).

Por lo que respecta a Kant el profesor Laursen reconoce que hay múltiples facetas de su filosofía que en nada pueden llamarse escépticas; pero también insiste en la enorme deuda que su pensamiento tiene con la tradición escéptica (pensemos en la influencia de Hume) y en que para Kant hay importantes ámbitos de la realidad que no son susceptibles de un conocimiento científico. Es justamente esta presencia que el escepticismo tiene en sus reflexiones la que conduce a la importancia de la libre discusión y de la comunicación con los demás. Luego se necesita una política que favorezca la libertad intelectual en la forma del uso público de la razón (es decir, aquél que uno hace en cuanto docto —*Gelehrter*— ante el gran público del mundo de los lectores) y del carácter público de las máximas y normas políticas.

Los resultados de esta investigación de profesor Laursen —son tan importantes como esclarecedores. En su libro queda muy bien argumentado, en efecto, cómo algunos elementos de la ideología liberal encuentran su apoyo en el escepticismo, algo que muy imperfectamente hemos intentado resumir aquí. Pero igual de importante es el hecho de que puede servir de estímulo al inicio de estudios similares sobre figuras como Erasmo, Hobbes o Bayle. Ello indica que la historia completa de las relaciones entre escepticismo y política está todavía por hacer, y que sin ello permaneceremos ignorantes de las raíces de muchas de las conquistas actuales o de lo que todavía nos queda por conseguir.