

El desencanto. Reflexiones
sobre una aportación y el
lugar de Rocío Orsi en la
«Comunidad Ética» española

Miguel Ángel Quintana Paz

El volumen recopilatorio que el lector tiene entre manos está dedicado a Rocío Orsi Portalo (1976-2014) como filósofa. Ello incluye tanto los escritos que Rocío publicó (aunque aquí nos centraremos solo en uno de ellos, siguiendo el plan que se nos ha asignado en la presente recopilación), como también esas otras cosas que podemos entender igualmente por filosofía: un cierto modo de dialogar, una determinada ubicación en el panorama académico, la frecuentación de ciertos textos y autores. De hecho, como trataré de argüir aquí, lo que antaño me encantaba y hoy añoro de Rocío era su buen hacer en cada una de las cuatro facetas filosóficas recién mentadas. Es decir: Rocío aportaba una voz bien enjundiosa en las discusiones que tenemos los que nos ocupamos de ética y filosofía política en España. A explicar por qué eso es así en el caso concreto de una de sus contribuciones (la reflexión sobre «dos anomalías de la razón práctica») dedicaremos la sección segunda de este capítulo (titulada «Aportación filosófica de Rocío Orsi en *El desencanto como promesa*»), tras la presente sección primera, introductoria.

La compañía de Rocío suscitaba una reconfortante sensación de libertad que te aseguraba que podías ponerte a debatir sobre cualquier asunto ético o político, con el solo requisito (igualmente reconfortante) de hacerlo con cierta competencia. Dicho de otro modo: Rocío te invitaba a olvidar tanto las gatzmoñerías de izquierda como de derecha; tanto las políticamente correctas como las que pretenden epatar solo por políticamente incorrectas. Quizá resultaría pretencioso por mi parte

proclamar que este texto está escrito desde ese mismo espíritu; pero no resulta desatinado advertir que sería probable, al hablar de Rocío, que algo de él se les hubiera contagiado a estas páginas; y que en tal caso sería mérito único de ella misma como pareja inspiradora.

Rocío Orsi ocupaba, en su juventud, un lugar señalado dentro de la academia filosófica española. Vicedecana de su facultad en la Universidad Carlos III, miembro de las juntas directivas de la Sociedad Académica de Filosofía y de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, además de pertenecer al consejo de redacción de la revista *Isegoría*, existen pocas dudas de que era una profesora que se hallaba exitosa y prometedoramente insertada en las instituciones que dan cuerpo a la filosofía en España. Sobre esta cuestión nos detendremos algo más en la sección tercera de este escrito (titulada «Rocío Orsi entre nosotros: apuntes sobre su lugar en la filosofía moral y política española de inicios del siglo XXI»).

Decía Jorge Luis Borges que cedía a otros el hábito de jactarse de las páginas que hubieran escrito, que a él le enorgullecían más bien las que había leído. Rocío Orsi podría haberse sumado con pertinencia a este aserto del argentino. El rango de lecturas de Rocío fue tan valioso como variado: algo de ello se adivinará en la sección segunda de este capítulo (no es frecuente para un filósofo moral de nuestros días que un trágico como Sófocles funja como uno de sus principales instigadores); y estamos seguros de que se reflejará aún más en el conjunto de este volumen recopilatorio (por donde deberán desfilan autores que van desde todo un *Whig* cantabrigense como Herbert Butterfield hasta los economistas y politólogos hodiernos citados en su *Economía a la intemperie*; desde clásicos filosóficos como Aristóteles hasta representantes del feminismo más innovador).

Compendiados así algunos de los valores filosóficos de Rocío y la división de tareas según la cual las dos secciones restantes de este texto aludirán a ellos. Es el momento ya de finalizar esta sección introductoria y darles paso a ellas.

APORTACIÓN FILOSÓFICA DE ROCÍO ORSI EN *EL DESENCANTO* COMO PROMESA

Contexto

En el año 2006 publicaba Rocío Orsi como editora el volumen *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*,¹ con prólogo de Javier Muguerza² y presentación de Carlos Thiebaut.³ En la tercera parte de esa obra, denominada «Los límites en el ejercicio de las razones», aparecía un artículo firmado por la propia Rocío Orsi, bajo el título «Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico»⁴. Nos ha tocado, en el reparto de tareas de este volumen en homenaje a Rocío, ocuparnos de ese libro y de tal capítulo: el primero nos dará algunas pistas a partir de las cuales redactar la sección tercera de este escrito; el segundo nos las dará para esta sección segunda.

Pero antes de entrar a analizar lo que nos narra ese artículo, hemos de destacar que, por encima de su aparente modestia, constituye una pieza a nuestro juicio inescusable del desarrollo del pensamiento de Rocío Orsi. En efecto, en estas diecisiete páginas, nuestra filósofa trenza ya algunos de los hilos con que tejerá luego su tesis doctoral y, quizá, libro de referencia principal: *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*.⁵ Por añadidura

¹ Orsi, Rocío (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006.

² Muguerza, Javier, «Prólogo: una iniciativa ejemplar», en, R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 11-13.

³ Thiebaut, Carlos, «Incertidumbre y filosofía», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 17-39.

⁴ Orsi Portalo, Rocío «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 175-191.

⁵ Orsi, Rocío, *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, España, Plaza y Valdés, 2008.

ra, el estilo de este pequeño texto es congruente con el carácter de toda la labor filosófica de Rocío: resulta difícil decidir si brilla más su eficaz manejo de las fuentes primarias y secundarias sobre las que trabaja o su valentía a la hora de proponer soluciones nuevas a los problemas filosóficos con los que batalla.

Qué son las anomalías de la razón práctica y cuál es la primera de ellas

¿De qué trata «Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico»? Desde una clasificación académica, su lugar está claro: constituye una reflexión sobre la filosofía práctica de Aristóteles; más concretamente, en torno a las siguientes tres preguntas, típicas de la llamada «filosofía de la acción»: ¿fue Aristóteles, al explicar su noción de «deliberación», un partidario de la idea de racionalidad instrumental? ¿O, por el contrario, existe en él también apoyo para una noción de racionalidad que incluya asimismo los fines, lo sustantivo? ¿Cómo funciona uno u otro tipo de racionalidad práctica según el filósofo nacido en Estagira?

Recordemos que una idea de racionalidad instrumental (también apodada «técnica», «formal», «teleológica» o «medios-fines») implicaría que el ser humano reflexiona sobre todo, acerca de qué medios podrían acercarle más (serían más eficientes) a conseguir ciertos fines u objetivos que ya le vendrían dados (por sus deseos, o por su naturaleza, o por mandatos externos, etc.). Desde este punto de vista, «ser racional» vendría a equipararse a «ser eficiente». Sin embargo, una idea de racionalidad sustantiva incluiría el decidir esos objetivos, esos fines, entre las cosas acerca de las cuales se puede razonar. Por ello, desde esta perspectiva, «ser racional» podría incluir cosas como «ser sensato» o «tener una vida bien orientada». Nuestra autora reconoce que ambos enfoques responden correctamente a diversos pasajes aristotélicos, por lo que más que decidir entre uno u otro, lo que hará será detectar sendas anomalías en uno y otro (las «dos anomalías» de su título) y sugerir, finalmente, «una nueva forma de entender la

racionalidad práctica desde Aristóteles que [...] permit[a] superar la dicotomía instrumentalismo-sustancialismo».⁶

¿Cuál es la anomalía que Orsi detecta en el primero de los modelos de racionalidad indicados, la racionalidad técnica? Como también indica el título de su trabajo, se trata de la debilidad de la voluntad, o *akrasía*. Es decir, si nuestra racionalidad consistiera solo en detectar cuáles son los mejores medios para conseguir algo que queremos conseguir, ¿por qué, a menudo, aunque nos hemos tomado el arduo trabajo de detectarlos, no los llevamos luego a cabo? ¿Por qué, si tengo claro que quiero sentirme sano y tengo claro que un excelente modo para lograrlo es hacer deporte, no lo hago tan frecuentemente como debería? ¿Por qué ingiero tantísimos dulces, si en realidad tengo claro que no quiero engullirlos porque mi médico me ha informado que perjudican mi salud? A la filosofía a menudo se la acusa de apartarse de las preocupaciones cotidianas de la gente, pero estas preguntas y otras de similar jaez difícilmente se reputarán alejadas de las cuitas más frecuentes entre todos nosotros.

Aristóteles se ocupa de este asunto en el libro VII de su *Ética a Nicómaco*⁷ y ofrece tres explicaciones posibles del mismo.⁸ Retomando el asunto de los dulces, la primera explicación de por qué los comemos pese a no querer hacerlo consistiría en hacernos ver que, en realidad, no nos creemos que abstenernos de co-

⁶ «Orsi Portalo, Rocío, *Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 176-177.

⁷ 1147a, 1-8; 1147a, 10-25; y 1147a, 24-b5.

⁸ Por supuesto, otra alternativa que se nos abre ante esta cuestión es admitir que no es posible entender este fenómeno, al menos en determinados casos, y hablar de una «radical ininteligibilidad del mismo»: expresión que tomo de Bernard Lonergan, quien la empleó a propósito de lo que en la tradición moral católica (de San Pablo a Santo Tomás de Aquino, pasando por San Agustín) se conoce como «pecado mortal» (B. Lonergan, *Insight: a Study of Human Understanding*, vol. III de *Collected Works of Bernard Lonergan*, Toronto, University of Toronto Press, 1997). No es, empero, la vía adoptada por Aristóteles aquí, que sí prefiere tratar de hacer inteligible esa aparente paradoja.

mer tales dulces sea bueno: o, mejor dicho, no nos creemos del todo que abstenernos *justo ahora, ante esos bombones con tan buena pinta* vaya a resultar de veras beneficioso («¡es solo un desliz momentáneo!»). La segunda explicación sería diferente: admitiría que sí nos creemos que ese aporte extra de azúcar nos dañará, pero por desgracia existe una pasión más fuerte que esa convicción (nuestra pasión por los dulces) que, al arrastrarnos, nos llevará a desobedecerla, como una ola nos puede llevar contra una roca de cuya solidez no dudamos. Por último, una tercera explicación que nos proporciona Aristóteles de por qué no hacemos lo que aparentemente queremos, adopta una estrategia diferente: el estagirita nos sugiere que en realidad no tenemos tan claro nuestro objetivo vital (no sabemos si queremos estar sanos o si queremos disfrutar de los placeres de la vida, de los que tan buen ejemplo son esos chocolatitos que tengo ahora ahí delante) y simplemente optamos por una de las posibles alternativas (aunque seguimos viendo la otra como interesante, y por eso más tarde nos arrepentimos de haber comido los bombones; es decir, cambiamos de nuevo de idea sobre cuál de esos dos objetivos vitales entre los cuales basculamos debería primar).

Pese a sus diferencias, las tres explicaciones aristotélicas poseen aun así un rasgo común: todas ellas implican que tenemos un cierto conocimiento (que los dulces me son perniciosos) pero que, por un motivo u otro (por una excepción que nos inventamos momentáneamente, o por una pasión que nos obnubila, o porque también tenemos un objetivo vital contrario –los goces del paladar–), no utilizamos tal conocimiento. Veremos más adelante, en el apartado 2.4. de este escrito, cómo a este centrarse en los conocimientos que tenemos, en lugar del carácter que poseemos, cabe achacarle parte de la culpa de toparnos con esta anomalía de la razón práctica.

Mas también podemos aprender de Aristóteles aquí una segunda y tercera cosa. Esa segunda cosa es que los bienes de la vida humana son plurales entre sí (el placer del dulce, el bienestar de la salud, etc.), sin que quepa una clasificación rígida que los ordene de más a menos importantes (pues esa jerarquización debería recurrir a un criterio que sería el Bien propiamente dicho,

en función del cual se ordenarían los demás bienes –según le fuesen más o menos próximos–; y eso ya eliminaría la citada pluralidad irreducible de bienes –el único bien auténtico sería ese Bien –patrón, presente en diferentes grados en cada uno de los demás bienes aparentes–.⁹

Por último, la tercera cosa que nos enseña Aristóteles a través de todo esto puede resultarnos en principio un tanto incongrua: a veces lo más racional es no ser racional; o, dicho menos paradójicamente, a veces lo más sensato es no mantenerse rígido en la ejecución de los medios que hemos comprendido racionalmente que nos llevarán del modo más eficiente al objetivo que hemos decidido. A veces lo mejor para conservar la propia vida es no dudar en exponerla (si un enemigo o un animal feroz nos ataca, por ejemplo); a veces lo mejor para que se cumplan nuestros planes es no mantenernos inflexibles en la ejecución minuciosa de los mismos;¹⁰ a veces procrastinar es un modo eficiente de conseguir nuestros objetivos (pues estos podrían caer por su propio peso en el ínterin);¹¹ etcétera.

Me parece relevante apuntar que, con estas reflexiones aparentemente solo filosóficas o, de modo aún más restringido, aristotélicas, en realidad Rocío Orsi estaba entrando de lleno en uno de

⁹ Como es sabido, ahí reside de hecho la diferencia clave entre Platón (que sí cree en ese Bien-patrón de los demás bienes) y el propio Aristóteles en sus respectivas teorías acerca del bien.

¹⁰ Rocío cita en este contexto las tragedias de Sófocles, «repletas de héroes que prefieren su propia destrucción antes de admitir una vacilación, por ligera que sea, en la ejecución de sus resoluciones» (R. Orsi Portalo, «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 182); apuntando así en la dirección que ya señalamos en la anterior nota 5 y la frase del cuerpo del texto a que alude.

¹¹ Aquí Rocío nos recuerda el ejemplo, también clásico, de *Neoptólemo*, que el propio Aristóteles toma de otra tragedia sofoclea, *Filoctetes*; con lo que se reafirma lo indicado en la nota anterior. Una sugerente defensa de la procrastinación, también basada en el saber grecorromano frente a la obsesión puritana con la diligencia, y escrita poco después de este texto de Rocío, es la de F. Partnoy, *Wait: The Art and Science of Delay*, Nueva York, Public Affairs, 2012.

los asuntos más discutidos en nuestros tiempos desde diversas ciencias sociales: psicología, economía, politología, sociología. De modo que, so capa de ocuparse solo de interpretar los escritos que escribió un griego hace más de dos mil trescientos años, en realidad Rocío estaba haciendo una aportación, desde su especialidad, a un debate bien actual: en qué medida lo que parecen ser limitaciones de la racionalidad en realidad pueden resultarnos sólidamente benéficas. Excedería con mucho el carácter de estas páginas el ofrecer una reseña completa de estos (a menudo enredados) debates coetáneos, pero permítasenos citar al menos algunos de sus aportes más señeros, hasta el punto de que todos ellos han logrado sobrepasar los estrechos límites de la academia. Desde el amplio ámbito que hoy comparten la psicología y la economía conductual, y solo cuatro años más tarde de publicado este volumen de Rocío, el israelo-norteamericano Dan Ariely publicaría *The Upside of Rationality*, traducido en español como *Las ventajas del deseo*,¹² cuyo subtítulo no puede ser más explícito en el sentido que estamos indicando: «Los inesperados beneficios de desdeñar la lógica». El éxito de su recepción quedaría superado al año siguiente cuando el también psicólogo y premio Nobel de Economía Daniel Kahneman sacó a la luz pública su *Thinking, Fast and Slow* (traducido por *Pensar rápido y pensar despacio*),¹³ en el que mostraba cómo ciertos «atajos de nuestra racionalidad», aparentemente fuentes de numerosísimos errores, en realidad nos resultan muy útiles, o incluso imprescindibles, para actuar con sensatez en la vida cotidiana. Por último, quizá el autor que mayor fama ha alcanzado fuera del ámbito estrictamente académico sea Nassim Nicholas Taleb, autor procedente del mundo de las finanzas y la matemática que, en diversas obras publicadas entre 2001 y 2012 (de nuevo, pues, en torno a la fecha del texto de Ro-

¹² Ariely, Dan, *The Upside of Rationality: The Unexpected Benefits of Defying Logic*, Estados Unidos, Harper Perennial, 2010; traducción española: *Las ventajas del deseo*, España, Ariel, 2011.

¹³ Kahneman, Dan, *Thinking, Fast and Slow*, Estados Unidos, Farrar, Straus and Giroux, 2011; traducción española: *Pensar rápido, pensar despacio*, España, Debate, 2012.

cío Orsi que aquí estamos relejendo) y recopiladas luego en su *Incerto*,¹⁴ ha ido exponiendo sus críticas a la certidumbre de que nuestros modos *racionales* de afrontar el mundo de lo aleatorio sean realmente racionales. Algunos ejemplos aristotélicos recién citados, de la mano de Rocío, sobre por qué a veces lo más racional es actuar irracionalmente podrían perfectamente pasar por entresacados de la prolífica obra de Taleb.¹⁵

Cuál es la segunda anomalía de la razón práctica

Tras la recién examinada *akrasía*, esa segunda «anomalía de la razón práctica» que se nos anunciaba en el título del texto que estamos comentando, veamos ahora cómo nuestra autora da cuenta del «error trágico» que también aparece en dicho título.

¹⁴ Taleb, Nassim Nicholas, *Incerto*, Estados Unidos, Penguin Random House, 2016. No existe aún la versión española de este estuche recopilatorio, que reúne cuatro libros del autor; pero tres de ellos sí se han vertido a nuestra lengua: *¿Existe la suerte? Engañados por el azar*, España, Thomson-Paraninfo, 2006; *El cisne negro: el impacto de lo altamente improbable*, España, Paidós Ibérica, 2008; *Antifrágil: las cosas que se benefician del desorden*, España, Paidós, 2013. La versión original en inglés del cuarto libro es *The Bed of Procrustes: Philosophical and Practical Aphorisms*, Estados Unidos, Random House, 2010.

¹⁵ Aunque, por desgracia, la lectura que hace Taleb de Aristóteles (como mero autor racionalista y ansioso de racionalizarlo todo de modo idéntico) le oculte a él mismo este hecho: véase N. N. Taleb, «Opacity: What We Don't See. A Philosophical Notebook», <http://www.fooledbyrandomness.com/notebook.htm>, passim. Las doce referencias a Aristóteles en su *Antifrágil*, *op. cit.*, tampoco resultan laudatorias hacia este autor, al que explícitamente vincula con una idea teleológica (lo que aquí hemos llamado instrumental o medios-fines) de la racionalidad, vía Averroes (libro IV, *ibidem*). Resulta llamativo que otro intelectual que logró amplia fama entre el público, como Umberto Eco, adoleciera de esa misma interpretación ultrarracionalista del sabio de Estagira, al que creyó oponer asimismo un saber «conjetural y contextual»: véase U. Eco, «L'antiporfirio», en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Italia, Feltrinelli, 1983. (Para un enfoque más pluralista del filósofo griego sigue siendo imprescindible P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Francia, Presses Universitaires de France, 1962; en España contamos con una prolongación de sus ideas en T. Oñate y Zubía, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, España, Dykinson, 2001).

Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que, a diferencia de la primera anomalía, que atañía a la racionalidad del tipo instrumental, medios-fines, ahora nos adentramos en el otro modelo de racionalidad, la sustantiva, la que tiene que ver no con decidir cuál es el mejor medio para un fin, sino entre esos fines. Bien es verdad que sobre el fin último Aristóteles consideraba que no se puede discutir, pues ese objetivo final para los humanos es siempre el mismo: todos aspiramos a la felicidad. Ahora bien, sí que podemos deliberar sobre los fines intermedios que nos llevarán a ese fin último (qué cosas he de conseguir para ser entonces feliz), o sobre la caracterización precisa de su contenido (sobre qué es exactamente la felicidad).¹⁶ La virtud que nos capacita para hacer esto lo mejor posible es la prudencia: la virtud que nos permite detectar qué cosas nos ayudarán a lograr la felicidad, dadas nuestras circunstancias concretas, y también a diagnosticar bien cuáles son esas circunstancias concretas, claro (pues errar sobre ellas puede tener consecuencias nefastas). Pongamos un ejemplo: resulta prudente, en un momento dado, que alguien se quede en casa si se encuentra débil, ve que fuera hace mucho frío y no tiene abrigo posible; será muestra de poca prudencia el salir pese a ello (con el riesgo de contraer alguna enfermedad), o el no haberse dado cuenta de que en realidad no hace frío (se ha consultado en internet la temperatura de un lugar equivocado, no de aquel donde uno vive).

Estos errores ocasionados por la falta de prudencia los caracteriza Aristóteles con el término heleno *hamartía*. «En griego, este concepto tiene un campo semántico muy amplio, que va desde la mera falta de destreza hasta un fallo de carácter o incluso un fallo moral», explica Rocío Orsi en el texto que nos concierne.¹⁷ Echando de nuevo un ojo a las tragedias griegas, estas

¹⁶ Recordemos que, de acuerdo con lo dicho en la nota 8 y en el cuerpo de texto a que alude, para Aristóteles no está nunca completamente claro cuál es el contenido preciso de ese bien último (la felicidad) al que todos aspiramos.

¹⁷ Orsi Portalo, Rocío «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 184.

nos proporcionan tan innúmeros como jugosos ejemplos de cómo semejantes errores *imprudentes* pueden arrastrarnos, por aparentemente leves que sean, a dolorosos desastres. Y, aunque la vida real de la que se ocupa la filosofía moral no sea equiparable a las ficciones que idean los trágicos, la verosimilitud de sus ejemplos (imprescindible para que sus obras resulten exitosas) no puede sino advertirnos de algo acerca de tal vida real: de que «el error es muy fácil y la virtud es muy difícil. Y el error, a veces, y por más que sea leve, puede tener consecuencias irreversibles». ¹⁸ He aquí, pues, la segunda anomalía de la razón de que veníamos hablando: el error trágico.

La conciencia de que existe ese «error trágico» nos aboca, pues, a una situación sumamente incómoda: implica que por más que reflexionemos, por más que deliberemos acerca de cómo alcanzar la felicidad en función de nuestras circunstancias, por más racionales que seamos en este sentido, un simple y pequeño error que cometamos en tales cogitaciones puede tener consecuencias

¹⁸ Orsi Portalo, Rocío, «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 187. Resulta significativo que, desde el ámbito de la teología católica, se haya usado también el tecnicismo de *hamartía* para referirse a la situación en que nos coloca el pecado original; una situación que puede resumirse con la misma idea con que empieza el entrecomillado de Rocío Orsi al que esta nota se refiere: que el mal es muy fácil y el bien muy difícil en este mundo (a pesar de que, también según la doctrina católica, el hombre haya sido creado para el bien). Puede verse una buena elaboración a este respecto en J. L. Ruiz, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, España, Sal Terrae, 1991. No sé hasta qué punto la propia Rocío era consciente de estas posibles concomitancias. Cuando en abril de 2013 fue invitada, por mediación mía, como ponente en las IX Jornadas de Diálogo Filosófico de la Universidad Pontificia de Salamanca (la misma institución en que, por ejemplo, ejerció su labor docente el citado teólogo Ruiz de la Peña), me confesó que se sentía poco habituada a caminar por tales ámbitos eclesiásticos, a la vez que se mostraba encantada por el modo amable en que había discurrido en ellos la discusión filosófica. De esas declaraciones puede colegirse, pues, tanto la mayor probabilidad de un no a la duda que planteo (si nos fijamos en la primera parte), como la de un sí (si nos fijamos en la segunda, y el posible interés hacia lo católico que insinúa; me consta, además, que en lo que le quedaba de vida a Rocío semejante interés no solo no quedó postergado, sino que mostró cierta pujanza).

ni mucho menos igual de simples y pequeñas, sino tremendas. Y, si esto es así, ¿merecerá de veras la pena emprender ese trabajoso uso de nuestra razón, que se nos revela tan frágil? Al igual que la *akrasia* ponía en un lugar incómodo, como primera anomalía, a la racionalidad medios-fines, el error trágico también asesta un duro vaivén al otro tipo de racionalidad con que lidiamos, la sustantiva (la que, con Aristóteles, ya hemos visto que puede considerarse como «prudencia» cuando adquiere su grado más virtuoso). En suma, parecería que Aristóteles nos invita a ser poco optimistas en cuanto a los méritos de lo que puede alcanzar nuestra razón. ¿Vale la pena, pues, ser personas razonables, tras todo lo que hemos visto aquí?

La convicción de Rocío Orsi es que, pese a todo, hay que dar una respuesta afirmativa a esta pregunta: ahora bien, para ello hay que hacer algunas modificaciones a nuestra idea de lo que ser *razonable* significa.

Por qué merece la pena ser razonables, pese a todo, y lo poco que nos pueden ayudar los filósofos a ello

Las dos anomalías de la razón práctica de los cuales venimos hablando solo resaltan como tales cuando consideramos que esa racionalidad práctica funciona según el modelo de la racionalidad teórica: mediante premisas, silogismos, inferencias, consecuencias, etcétera. Ahora bien, ¿no es ese un modelo equivocado para entender cómo razonamos sobre asuntos prácticos?

Rocío Orsi halla en Aristóteles poderosas razones para pensar que así es. En realidad, según este filósofo griego, cuando uno toma una decisión en su vida no lo suele hacer tras un minucioso análisis teórico de todas las circunstancias que lo rodean, de lo que es el bien en ese momento dado, de todas las razones que hay para pensar una cosa o la otra; dicho en otras palabras, cuando tomamos decisiones sobre nuestra práctica no hacemos lo mismo que un filósofo que se ocupe de estudiar o escribir sobre Ética. En nuestra vida real funciona otro mecanismo para tomar esas decisiones: el de, mediante hábitos virtuosos, haber-

nos ido formando un carácter éticamente valioso. Ese carácter hace que adquiramos una tendencia a actuar de modo espontáneo o muy inmediato ante las mil y una circunstancias de la vida, sin necesidad de analizar previamente todos los razonamientos que se podrían hacer sobre ellas.¹⁹

Si esto es así, hay una mala noticia para los filósofos que nos ocupamos de la Ética, según Aristóteles y la propia Orsi: nunca podremos captar mediante razones cómo funciona el hombre prudente, pues su habilidad resulta incomunicable (consiste en un hábito, no en ciertas reglas que quepa formular de modo preciso). Ahora bien, ese problema para nosotros, los que hacemos filosofía, se convierte en una ventaja para quien quiere actuar prudentemente: no le hace falta «hacer acopio de información y de diferentes opiniones en cada circunstancia [...] y contrastarlas pormenorizadamente», en cuyo caso «los costes de acumulación de la información y el aumento del tiempo de reacción mermarían considerablemente el grado de racionalidad que estaríamos dispuestos a atribuir al prudente».²⁰ Dicho en otras palabras: el hombre prudente no puede contarle al filósofo exactamente cómo ser un hombre prudente, pero ello es así porque el hombre prudente tiene algo que sobrepasa el ámbito de dar y pedir razones propio de la filosofía: tiene, vive, un carácter virtuoso. Lo

¹⁹ Cabría decir que el carácter virtuoso, según Aristóteles, cumple aquí una función similar a la de las diversas heurísticas que Daniel Kahneman (Kahneman, Daniel, *Thinking, Fast and Slow*, Estados Unidos, Farrar, Straus and Giroux, 2011) juzga también como valiosas para afrontar los diversos problemas de la vida.

²⁰ Orsi Portalo, Rocío, «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 189. La referencia a los costes que la acumulación de información y el aumento del tiempo de reacción conllevarían no puede sino, de nuevo, recordarnos a argumentaciones similares que da D. Kahneman (Kahneman, Daniel, *Thinking, Fast and Slow*, Estados Unidos, Farrar, Straus and Giroux, 2011) para explicar lo útil que es el «pensar rápido» frente al «pensar despacio» (si bien hay que matizar que en Kahneman el primer modo de pensar parece más innato que, como en el caso de la prudencia aristotélica, el adquirido mediante un trabajo intenso sobre el carácter de cada cual).

que antes habíamos detectado como anomalías de la razón práctica lo son solo si uno cree que esa razón es como ciertos filósofos la imaginan. En realidad, su funcionamiento real, basado en el carácter del que actúa, no tiene por qué batallar contra ellas: la *akrasia* no es un problema incomprensible ya, sino solo un defecto del carácter; y el error trágico no debe frenarnos a la hora de elaborar concienzudos razonamientos, temerosos de que un simple descuido dé al traste con todo, pues no son concienzudos razonamientos los que orientan nuestra acción, sino el carácter en que nos hayamos ido curtiendo.

Resultaría desencaminado concluir de todo lo dicho, sin embargo, que la ética no tiene nada que ver con lo racional y que consiste solo en un «decisionismo irracionalista»²¹. La verdad es que lo que venimos argumentando es que hay posibilidad de razonar sobre cuestiones éticas, pero no del modo en que creen muchos filósofos. ¿De quién podemos aprender a actuar éticamente, pues? Sin duda, de los hombres prudentes, que son quienes así actúan. Ahora bien, ¿cómo sabemos que alguien es prudente, si para reconocerlo como tal tendríamos que saber qué es la prudencia, y eso es justo lo que no sabemos y queremos aprender de él? Parecería que nos topamos aquí con un círculo vicioso que, sin embargo, Rocío Orsi considera círculo, pero no inmerso en el vicio: «el éxito práctico del prudente, reconocido incluso por quienes no tienen la virtud de la prudencia, nos proporciona un buen criterio para seguir confiando en la posibilidad de hablar de racionalidad práctica».²² Al fin y al cabo, no hace falta ser un buen futbolista para reconocer a los buenos futbolistas, ni un excelente pintor para reconocer la diferencia entre *Las Meninas* y lo que pinta un niño en su clase de manualidades.

²¹ Orsi Portalo, Rocío, «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 190.

²² R. Orsi Portalo, «*Dos anomalías de la racionalidad práctica: debilidad de la voluntad y error práctico*», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 191.

Breve balance de la aportación filosófica de Rocío Orsi en «El desencanto como promesa»

La enseñanza que Rocío Orsi nos lega en su «*Dos anomalías de la razón práctica*» no discuerda de las que rondan otros textos del mismo libro, *El desencanto como promesa*, en que se encuadra. Ella misma cita en este sentido alguna otra colaboración que tal volumen recopila.²³ Ahora bien, como señalamos páginas atrás, este volumen recoge también un prólogo de Javier Muguerza y una presentación de Carlos Thiebaut. Es con esta segunda con la que el contraste entre lo aducido por Rocío y lo expuesto por el que entonces era catedrático de su mismo departamento universitario no puede pasar desapercibido; y, además, captar ese contraste nos permitirá enlazar con la siguiente sección de este texto nuestro, la tercera («Rocío Orsi entre nosotros: apuntes sobre su lugar en la filosofía moral y política española de inicios del siglo XXI»).

En efecto, como hemos visto, Orsi propone, de la mano de su lectura de Aristóteles, un modelo de racionalidad práctica en que resultan claves la sensibilidad y la inteligencia de cada uno, su carácter ético, trabajosamente labrado para captar en cada situación lo que resulte más pertinente de ella y para reaccionar con una cierta inmediatez del modo más virtuoso posible. Dicho de modo escueto, Orsi apuesta por hacernos racionales y éticos primero²⁴ a cada uno de nosotros, y de ahí solo cabrá derivar toda racionalidad y ética en el conjunto de la sociedad.

Muy diferente es la visión que se trasparenta en la relativamente luenga presentación (de más de veinte páginas) a este vo-

²³ Así, el artículo de T. Rincón, «Razón frágil: menos cierta, más cauta», en R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 95-123. Carlos Thiebaut, en su presentación del volumen (p. 33), conecta la aportación de Orsi también con la de L. Naranjo, «Racionalidad y valores. Apuntes para una discusión sobre la posibilidad de una racionalidad “de fines”» (pp. 67-94).

²⁴ Esta primacía de la virtud personal no olvida, con todo, como acabamos de ver (al final del apartado 2.4.), que es gracias a otros (y, más concretamente, a las personas prudentes) como aprendemos lo que es la virtud, dado que entrenarnos en meros razonamientos inferenciales no nos es de gran ayuda en ello.

lumen²⁵ por Carlos Thiebaut. Este filósofo comienza por hacer algunas alusiones a cómo la reflexión sobre la incertidumbre que abordan varios de los artículos de este libro concuerda con la propia situación de inseguridad personal, laboral, en que viven sus autores (como becarios de universidad²⁶). Pero, en lugar de juzgar esto como una tara de la perspectiva de estos, resulta que ocurre más bien lo contrario. «La condición de becario», arguye Thiebaut, «[...] tiene sus cargas, pero también sus privilegios epistémicos. Algunos de ellos son darle forma filosófica, es decir, respuesta conceptual a aquellas cargas. Así he podido ver la incertidumbre. Desde ella, se ven cosas que no se ven desde las mesas de dibujos de los arquitectos de la razón fundante o desde los sillones de los seniors [...]. Desde ella se acierta a ver la filosofía práctica desde su condición compleja, pegada a la tierra, atenta a sus quiebras y a sus anomalías».²⁷ Ahora bien, pese a ese reconocimiento (como, tal vez, no podía ser de otro modo) del valor del punto de vista que prolifera en el libro que presenta, Thiebaut manifiesta también su escepticismo ante el hecho de que el «desencanto» que le da título acabe por hacernos olvidar la filosofía y por socavar su implantación institucional en nuestros lares. Dicho de otro modo, que este tipo de filosofar acabe por terminar con el propio filosofar.²⁸

¿Cuál es la propuesta del propio Thiebaut ante ello? Tanto en su obra filosófica general,²⁹ como en este texto suyo que ahora

²⁵ C. Thiebaut, «Incertidumbre y filosofía», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 17-39.

²⁶ C. Thiebaut, «Incertidumbre y filosofía», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 20.

²⁷ C. Thiebaut, «Incertidumbre y filosofía», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 38.

²⁸ Dicho con terminología más filosófica, «que acabe por negar performativamente el gesto que lo inauguró», C. Thiebaut, «Incertidumbre y filosofía», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 17-39.

²⁹ Véase, a modo de meros ejemplos espigados de su amplio trabajo en este sentido, Thiebaut, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, España, Paidós,

comentamos,³⁰ parece que apunta netamente hacia una reivindicación del espacio público, en que los ciudadanos nos damos y pedimos razones y solo así nos mostramos competentes en cuestiones de racionalidad práctica. ¡Ay!, pero justamente Rocío Orsi nos ha explicado, como hemos visto, que lo más importante de esa racionalidad práctica queda fuera de la tarea de darse y pedir-se razones; tarea que ha dejado arrinconada como mera costumbre de los filósofos, de escasa pertinencia en la vida ética y política real. El desafío que Rocío plantea al catedrático del que dependía en su precaria situación de becaria no puede resultar más llamativo: mientras este cifra sus esperanzas en un espacio público, ella no solo muestra las limitaciones de tal perspectiva, sino que señala en dirección contraria (hacia el carácter virtuoso de unos pocos hombres prudentes) como lo único capaz de darnos alguna pista de valor si de hablar de la práctica se trata. De hecho, es tan vistoso el desafío que merece que pasemos a analizarlo en un contexto más general, del que se ocupa precisamente la siguiente sección, la tercera y última, de este texto.

ROCÍO ORSI ENTRE NOSOTROS: APUNTES SOBRE SU LUGAR EN LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA ESPAÑOLA DE INICIOS DEL SIGLO XXI

¿Qué lugar ocupó Rocío Orsi en la comunidad ética de los que filosofamos actualmente en español y, por tanto, en qué contexto

1998; «Tres nociones de pluralismo en el espacio público», en J. M. Marinas (ed.), *Pensar lo político. Ensayos sobre comunidad y conflicto*, España, Biblioteca Nueva, 2012.

³⁰ Véase, por ejemplo, la referencia en C. Thiebaut, «Incertidumbre y filosofía», R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 20, a una «lingüística» (sic) del sentido, a la obra de Jürgen Habermas y al espacio (de las razones públicas, frente a los meros «desgarros» y «decisiones de la conciencia») «en el que todos nos jugamos nuestra suerte, así como la elevación que hace de la importancia de ese espacio público a nada menos que el destino de la razón».

se insertaban atrevidas posiciones filosóficas tuyas, como la que acabamos de analizar? Apenas escribo tal expresión, «comunidad ética», soy bien consciente de las reticencias que otro de nuestros también recientemente fallecidos filósofos, Gustavo Bueno, mostraba ante ella.³¹ De orígenes reconociblemente kantianos,³² el rótulo «comunidad ética» cobró auge en España merced a José Luis López-Aranguren Jiménez (1909-1996), profesor a quien uno de sus discípulos, Manuel Fraijó atribuye, un tanto enfáticamente, «toda la vitalidad que tiene hoy la “comunidad ética”. Aranguren fue el “alma de la comunidad ética española”». ³³ Y, en efecto, López-Aranguren es punto de partida recomendable si de analizar el lugar que ocupaba Rocío Orsi en la filosofía práctica española se trata.

No somos originales en identificar la relevancia institucional que tuvo este autor tanto en la filosofía del tardofranquismo como en la de la Transición y la de la democracia española inicial. Desde la historia cultural³⁴ o la sociología de la filosofía³⁵ se ha venido señalando repetidamente este hecho. Así, Francisco Vázquez García³⁶ lo considera como origen de los tres polos de «pretendientes» que existían hacia el final del franquismo (esto es, filósofos apartados del poder académico durante tal dictadura,

³¹ Bueno, Gustavo, «Ética, Moral, Bioética, Derecho», en F. Sánchez et al., *El Catoblepas*, n.º. 93 (noviembre), 2009, p. 2, <http://nodulo.org/ec/2009/n093p02.htm>.

³² Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 1793, III parte, primera sección, Ak. VI, 95 y ss.

³³ Fraijó, Manuel, «Ética y religión» en F. Sánchez et al., *El Catoblepas*, n.º. 16 (junio 2013), p. 11, <http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p11.htm>; transcripción del debate sostenido en Sevilla el 24 de abril de 2003, dentro del 40 Congreso de Filósofos Jóvenes, y emitido por La 2 de TVE en el programa de televisión *Negro sobre blanco* el 11 de mayo de 2013.

³⁴ Fusi, Juan Pablo, *Espacios de libertad. La cultura española y la recuperación de la democracia (c. 1960-c. 1990)*, España, Real Academia de la Historia, 2015.

³⁵ Vázquez, Francisco, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, España, Abada, 2009.

³⁶ Vázquez, Francisco, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, España, Abada, 2009.

pero que acabarían ocupando esas redes de dominio poco a poco). El primero de esos polos sería el religioso-escatológico (centrado en un humanismo cristiano y en la ética, arracimado en torno al Instituto Fe y Secularidad y con *Cuadernos para el diálogo* como revista principal). José Luis Abellán, Victoria Camps, Ramón Valls, Javier Sábada, Gregorio Peces-Barba serían nombres propios de este polo primero. El segundo podría denominarse «científico» (en tanto que influido por la filosofía analítica de raíz anglosajona y poseedor de una dedicación especial a la lógica y a filosofía de la ciencia); cabe citar a Javier Muguerza –que luego se desplazará hacia el primer polo citado–, José Hierro Pescador y Alfredo Deaño como miembros de este eje. El tercero sería un polo difusamente etiquetable como «artístico» (con José María Valverde, Agustín García Calvo –de relación menos reconocible con Aranguren– y, más tarde, Fernando Savater y Eugenio Trías como las dos figuras clave no solo de tal polo, sino de toda la filosofía española posterior a la Transición).

¿Se debe esta fecundidad de la influencia de Aranguren al excepcional valor de su obra filosófica? Vázquez García no lo cree así (dicho sea incidentalmente, nosotros tampoco), sino que precisamente destaca que sería la combinación de su escasa creatividad y consistencia como filósofo (no existe una filosofía originalmente «arangureniana», ni un sistema especialmente organizado con que él nos proveyera) lo que permitiría que de él surgieran corrientes tan diferentes e incluso contradictorias como las que acabamos de reseñar. Además, para consolidar su rol como referente le fueron sin duda asimismo proficuos ciertos rasgos personales del propio Aranguren, en este caso virtuosos: su carácter dialogante y a la vez rebelde; su talante coherente y abierto al mismo tiempo; así como un inconformismo insaciable que Fusi, sin excesivos buenos ojos, no deja de achacarle,³⁷ pero que suele ser muy atrayente para quienes incursionan en el terreno de lo filosófico.

³⁷ Fusi, Juan Pablo, *Espacios de libertad. La cultura española y la recuperación de la democracia (c. 1960-c. 1990)*, España, Real Academia de la Historia, 2015, pp. 97-101.

Mas sigamos adelante con este esbozo de historia de la tradición de filosofía práctica española. Nacido en 1936, el ya mencionado Javier Muguerza Carpintier sería quien recogería el centro del poder institucional de su maestro Aranguren cuando este empezó a retirarse, y lo haría, como también hemos indicado ya, en su misma área, la de Ética y Filosofía Política, a la que llegó tras sus primeros escauceos lógico-científico-analíticos. Cuesta en efecto pensar en las redes académicas de filosofía práctica durante las dos últimas décadas del siglo xx y la primera del siglo xxi sin la presencia de Muguerza, quien nos acerca ya definitivamente a la figura de Rocío Orsi pues, como hemos mentado antes, ejerce de prologuista de este libro de nuestra autora.³⁸ Un prólogo que atestigua la plena inserción de nuestra filósofa en las redes más influyentes de la filosofía práctica, pues. Por otra parte, en ese breve texto conviven dos ideas que resultan características de la mayor parte de la labor filosófica e institucional de Muguerza: en primer lugar, su empeño por reclamar un espacio filosófico común para toda la comunidad iberoamericana, a quien atribuye, de la mano de José Gaos, nada menos que una especial aptitud para trascender los rasgos más cuestionables de la modernidad;³⁹ y, en segundo lugar, su insistencia en nociones de izquierda como serían la desconfianza ante lo que él llama «ética del éxito».⁴⁰ Ambas ideas coinciden con el lugar ocupado por Muguerza en términos político-sociales: Muguerza logró convertirse en referencia para prácticamente toda la filosofía práctica iberoamericana y logró imprimir un carácter inequívocamente izquierdista al campo de filosofía moral y política española.

³⁸ Muguerza, Javier, «Prólogo: una iniciativa ejemplar», en R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006.

³⁹ Muguerza, Javier, «Prólogo: una iniciativa ejemplar», en R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006, p. 13.

⁴⁰ J. Muguerza, «Prólogo: una iniciativa ejemplar», en R. Orsi (ed.), *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica*, España, Biblioteca Nueva, 2006.

La compañía de este filósofo y del ya comentado Carlos Thiebaut⁴¹ (nacido en 1949) ubicaban a Rocío Orsi sin ambages, pues, en un espacio tan académicamente influyente como ideológicamente específico. Una tarima prometedora desde la que no sabemos hacia dónde hubiera avanzado de haber proseguido su excelente carrera filosófica, si bien quizá hayamos proporcionado algunas pistas en las páginas que anteceden. Así, cierto escepticismo de Rocío, como el que trasluce en su texto «Dos anomalías de la razón práctica», hacia el republicanismo de Thiebaut estuvo empero lejos de acercarla a las posiciones desde las que a menudo se ha venido criticado este en los últimos años (tesis como la de la democracia radical y el populismo de autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe), por ejemplo. Su interés por el feminismo jamás la acercó a las versiones más identitarias de este; su compromiso social estuvo siempre más cerca de aspirar a una España de ciudadanos libres e iguales (de hecho, este es el nombre de la plataforma ciudadana a la que no vaciló en unirse, como uno de sus primeros cincuenta firmantes, en julio de 2014⁴²), que de simpatizar con cualquier forma de extremismo,

⁴¹ Aunque en la actualidad la reivindicación de la ciudadanía común de que Thiebaut hacía gala en sus obras mencionadas resulta ya difícilmente reconocible como nota propia de la izquierda, que a menudo persigue objetivos de hecho opuestos (separación identitaria entre los ciudadanos, apuesta por el poder de colectivos diferenciados, antes que por el espacio público de lo común, discurso como constructor de oposiciones políticas antes que como ámbito del diálogo racional...), lo cierto es que en la época en que fueron escritos (años 1990 y primeros 2000, incluido el año 2006 en que Rocío Orsi publica *El desencanto como promesa*) sí tenían ese sabor progresista característico. Sobre las nuevas querencias típicas del ámbito izquierdista puede consultarse, si se me permite la autocita, el artículo «Populistas ¿son siempre los demás? O sobre la idea de populismo que tienen los propios populistas», actualmente en prensa.

⁴² Libres e Iguales hizo su presentación el 15 de julio de ese año a las puertas del Congreso de los Diputados de Madrid como «movimiento cívico transversal comprometido con los valores de la moderna España constitucional: la libertad, la igualdad, el pluralismo, la justicia y la solidaridad», con la finalidad de «defender los principios democráticos y de la convivencia democrática, la movilización del conjunto de los ciudadanos españoles en el grave debate provocado por el secesionismo catalán y la deslegitimación intelectual y moral del nacionalismo». (Todos los entrecorillados proceden de su web, www.libres-

nacionalismo o populismo (o con cualquier modalidad de *pañós calientes* ante ellos). Estas peculiaridades del lugar en que Rocío Orsi se iba significando a medida que se acercaba a la cuarentena nos hacen aún más dolorosa su ausencia a quienes, siendo ante todo sus amigos, estamos asimismo convencidos de que habríamos aprendido enormemente de ella en parejos movimientos. Nadie nos puede robar la convicción de que habría sido tan generosa y perspicaz como potente la ayuda que ella nos habría donado en estas otras lides, cruciales hoy.

iguales.es). Entre sus firmantes se encontraron, aparte de Rocío Orsi, otros filósofos como Fernando Savater, Aurelio Arteta, Ramón Vargas-Machuca, Ramón Rodríguez, Alfonso Galindo, Enrique Ujaldón o el que subscribe; escritores como Mario Vargas Llosa, Félix de Azúa, José Jiménez Lozano, Jon Juaristi, Andrés Trapiello, Jorge Martínez Reverte, Javier Reverte, Juan Bonilla o Manuel Alcántara; dramaturgos como Albert Boadella; historiadores como Cayetana Álvarez de Toledo, Gabriel Tortella o Carmen Iglesias; periodistas como Arcadi Espada, Carlos Herrera, Jorge Bustos, Santiago González, David Gistau o Daniel Arjona; pintores como Eduardo Arroyo; cineastas como José Luis Garcí; científicos como Carlos Belmonte; empresarios como Isabel Benjumea; juristas como Francisco Sosa Wagner, Nicolás Redondo Terreros o Roberto Blanco Valdés; y economistas como Félix Ovejero, Joaquín Leguina o Andrés González, esposo entonces de la propia Rocío, y a quien me permito dedicar este escrito que aquí concluye.

Vivir contigo pero sin ti: conversaciones con Rocío Orsi *in memoriam*

Concha Roldán Panadero