

SEGUIR CON KANT

IMMANUEL KANT: *Crítica del discernimiento*, introducción, traducción, bibliografía notas e índices de R. R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, 536 pp.

No puede ser el objeto de esta reseña comprobar la competencia de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas en estas lides. Sobre todo porque Aramayo ha traducido a Kant de manera frecuente y si, algún día, un editor arrojado emprendiera la tarea de realizar unas obras completas de Kant que representaran su versión definitiva y canónica en castellano, sin duda debería contar con él. Sobre la base de sus traducciones podría surgir la colección más unitaria y codificada del filósofo más influyente de la historia europea reciente. Excepto la *Crítica de la razón pura*, Aramayo ha traducido obras de todas las épocas y temáticas de Kant. Contar con un corpus de tal naturaleza, sin duda, impulsaría la disciplina conceptual de nuestra filosofía, lo que en un momento de asentamiento como el presente —pasados ya al parecer los momentos de la imitación generalizada de los avanzados europeos— ofrecería sobriedad y rigor a nuestra escritura y a nuestras reflexiones. No quisiera dejar de recordar que, por su parte, Salvador Mas nos ha ofrecido una traducción muy útil de Simmel, entre otros, que de una manera tan peculiar actualizó el pensamiento de Kant en el alba del siglo xx.

De esta pareja de competentes filósofos y de expertos traductores nos llega ahora la traducción de la tercera crítica de

Kant. De la *Kritik der Urteilskraft* contábamos con al menos tres traducciones del alemán, y alguna más vertida a nuestro idioma desde el francés. Eran aquéllas la de García Morente, la de Rovira Armengol y, la menos conocida, la de Pablo Oyarzún. Una nueva traducción, desde luego, sólo vendría justificada porque asentara todas estas versiones en una más bien canónica y actual. Y esto se podría conseguir bien por el estudio introductorio, que fuera por alguna razón extremadamente meritorio, o bien por sus anotaciones e índices, o bien por la excepcional coherencia, actualidad y claridad de su lenguaje. Como es natural, de una obra como la *Kritik der Urteilskraft* no cabe hacer una introducción definitiva. Es tan compleja y variada en su pensamiento y en su desarrollo que apenas tiene sentido la pretensión de una última palabra sobre ella. Los otros criterios son abordables y exigibles en una obra que aspire a ser canónica. Podemos decir que esta última edición los cumple con amplia suficiencia.

Desde luego, esta edición ha tenido que superar un primer obstáculo para cumplir estos requisitos. Se trata, como es notorio, de una traducción compartida. Mas se ha ocupado de la parte estética de la obra. Aramayo de la parte que pretende fundar una aproximación filosófica a la naturaleza viva. Como supongo que los papeles debían ser equilibrados, cada uno de los traductores se ha ocupado a su vez de una parte de la introducción. Mientras Aramayo ha ofrecido una introducción general que razona y defiende las opciones

más vistosas y arriesgadas de la versión, junto con jugosos comentarios sobre papel y sentido de la *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Mas se encarga de la *Kritik der aesthetischen Urteilskraft* y nos ofrece un razonamiento exigente sobre la especial síntesis de belleza y moral que define esta parte de la obra de Kant. Ambas partes, sin embargo, privilegian los problemas prácticos en la tercera *Crítica* de Kant, una de las posibles formas de leerla. El lector encontrará en estas primeras páginas, desde luego, muchas y precisas indicaciones de lectura. A pesar de todo, hubiera sido quizá más coherente y más ordenado que los traductores hubieran firmado una parte inicial de justificación de la edición, Mas hubiera propuesto su estudio y luego Aramayo hubiera concluido con el suyo. Así se habría respetado la secuencia del argumento del libro.

A pesar de todo es un detalle menor, ya que es conocida la independencia argumental de las dos partes de la *Kritik der Urteilskraft*. Podemos decir entonces que la obra está bien introducida, desde luego. Más relevante y definitiva resulta, sin embargo, la ganancia que esta traducción nos ofrece en índices. A fin de cuentas, el estudio de Mas, por ejemplo, podría aparecer sin causar extrañeza en una revista especializada como trabajo aislado. Pero el índice es una ganancia sustantiva del libro. La traducción de Rivas de la *Crítica de la razón pura* se impuso no tanto por la pulcritud de algunas de sus soluciones, sino por la eficacia de su índice. Es una costumbre esta, la de poner índices a las obras, que no acaba de cuajar entre nosotros. Pareciera como que por aquí todos los libros debieran leerse de cabo a rabo y cada lector debiera personalizar sus propios índices. La consulta es, al menos en apariencia, una actividad menor que nos empeñamos en dificultar. Sin embargo, la consulta es una forma de lectura que garantiza la creatividad y la actividad del lector. Al contrario de lo que pensamos, es

una actividad que cabe fomentar y legitimar. Deberíamos ser conscientes de que sin índices, la obra no está acabada. Es normal que nadie, ni el autor tras el largo esfuerzo, ni el editor tras el cálculo de costos, esté en condiciones de hacer el sacrificio adicional de organizar el índice sobre la paginación de galeradas. Esta obra, sin ninguna duda, pasará a ser la más consultada y leída versión de la *Kritik der Urteilskraft* por su índice.

Pero donde esta traducción no tiene rival entre las que existen en castellano es justamente en la corrección, naturalidad, sencillez y actualidad de su sintaxis, de su léxico, de sus formas gramaticales, de su lenguaje en suma. Kant ha querido ser un pensador reconciliado con el sentido común y, en muchas partes de su obra, ha deseado identificar ese continuo entre el lenguaje cotidiano y el académico. Por mucho que sus obras mayores tengan una naturaleza escolar, en ellas se vierte una filosofía que aspira a ser válida en el mundo como esquema de sabiduría vital. Kant no es Kant si su lenguaje se esconde detrás de una gramática vieja, pomposa y artificial. Morente no siempre supo atenerse a estas reglas de sencillez y naturalidad, pero tengo la impresión de que el buen castellano, tal y como entendemos esta expresión hoy día, ha sido una de las aspiraciones conscientes de los traductores. Han logrado su aspiración. De eso no cabe duda. Cuando leemos la nueva versión de la tercera *Crítica*, no estamos ante un texto arcaizante, viejo, propio de un pasado inactual. Es, antes bien, un texto nuevo que nos habla desde el lenguaje de hoy.

Pasando a otro orden de cosas, me gustaría decir algo del contenido de la traducción. Propongo, para testar la versión de Mas, ir al párrafo central de su parte, el famoso párrafo 40 sobre el gusto como una forma del sentido común, la cima de la filosofía de la ilustración kantiana, el momento en que la filosofía alemana hereda lo más granado de la ilustra-

ción escocesa. Desde luego, la versión de Mas es más clara y nítida que las otras versiones, es más directa y evade las expresiones machistas, al traducir *Mensch* por ser humano y no por el castizo «hombre». Por ejemplo, cuando Kant habla de volver a tomar el hilo del asunto principal, tras la reflexión sobre las máximas del sentido común, llama a esta reflexión «Episode». Mas, correctamente, traduce por digresión. Rovira vierte de forma literal por «episodio», como si Kant en ese rato hubiera sido víctima de un ataque de fiebre. La versión de Mas se adecua a la literalidad del texto kantiano, pero no está forzada. Un lector actual, como he dicho, no puede renunciar a su derecho de leer el texto de Kant sin reverencia, ni a su exigencia de que se lo ofrezcan de la forma más sencilla sin ser infiel a su contenido. En este sentido, todavía se puede hacer más. Se sigue guardando demasiada fidelidad a la insufrible gramática kantiana. Como es natural, esta fidelidad en la edición que comentamos no está reñida con el buen castellano, cosa que uno no puede decir de la traducción de Morente, cuya literalidad es mortificante. La fortuna de Kant en inglés se debe a la falta de complejos y a la desinhibición de Kemp Smith para ofrecer una versión nítida, luminosa para un lector inglés medio, pendiente del sentido de Kant y no de su gramática.

Ahora, y no sin íntimas reservas, me entrego a la afición gremial. Así, por ejemplo, traducir *Reiz* por «estímulos» supone despreciar su sentido inicial, que es sencillamente el de «excitaciones». Lo que en esta ocasión dice Morente es digno de recuerdo por su incontinente poesía: él traduce *Reiz* por encanto. Como es evidente, se trata de un exceso. Kant está hablando aquí de las dimensiones subjetivas que particularizan nuestras apreciaciones sobre la realidad. Por eso dice «*Reiz und Rührung*», «excitaciones y emociones», palabras que denotan en general estados de ánimo subjetivos que impiden la ecuanimidad y la objetividad.

Traducir «*Reiz*» por «estímulo» supone, para el lector más sencillo, centrarse en las causas de las excitaciones, y, por lo tanto, en las dimensiones objetivas y físicas, y no en las condiciones subjetivas. Por eso sería mejor reservar para estímulo la palabra «*Anregung*». También por eso, el sinónimo primario de «*Reiz*» es «*Erregung*», el correlato subjetivo de «*Anregung*». Un estímulo nos excita. Pero lo que impide nuestra ecuanimidad no es el estímulo, sino su efecto sobre nosotros, la excitación. De manera natural, a esto hace referencia Kant. Reducir la excitación a encanto es una decisión de Morente que no tiene otra explicación sino la irresistible inspiración del momento, del que quizás no convenga excluir la responsabilidad de la musa orteguiana. En este sentido, su arbitrariedad desde el punto de vista filosófico es máxima. Así que, a fin de cuentas, la versión nueva es más adecuada y sobria.

Por traer a mención un párrafo de ejemplo de la parte de Aramayo, seguiré el mismo criterio. Elegiré el párrafo de la *Kritik der teleologischen Urteilskraft* que más veces he subrayado en mi vieja edición de Weischedel. Creo que éste es un criterio representativo tanto de su dificultad como de su densidad filosófica. Así nos vamos al párrafo 77, «De la peculiaridad del entendimiento humano en virtud de la cual se torna posible para nosotros el concepto de un fin natural» y que Morente, con sus sorprendentes despistes, da como «concepto de un fin de la naturaleza» (cf. p. 319), como si Kant estuviera hablando de una finalidad en la que convergiera la intención de la naturaleza tomada en su conjunto y no de los seres vivos. Pero si pasamos a la versión de Aramayo, sorprende favorablemente que se mantenga la coherencia con la parte de Mas, síntoma indudable de que los dos traductores han trabajado de forma conjunta y responsable. No es la primera vez que

una traducción conjunta mantiene estos niveles de coherencia. Ahí tenemos la magnífica edición de los *Ensayos de Sociología de la Religión* de Weber. Se ve la coherencia incluso en la traducción de *Eingetümlichkeiten* por peculiaridades, que ya había avanzado Mas, cuando sería más fuerte la versión directa por «propiedades», pues de eso está hablando Kant, no de peculiaridades de la subjetividad, sino de su más central estructura. Morente, todavía más lejano al espíritu del texto nos habla «particularidades», lo que nos pone en camino de algo así como una curiosidad. De lo que se trata aquí es de que, a diferencia de todas las demás ideas, la de fin natural es constitutiva de experiencia porque se da en la naturaleza el objeto adecuado a ella. No es nada pintoresco ni peculiar ni particular, sino una propiedad de la subjetividad al mismo nivel que las analizadas en la *Crítica de la razón pura o práctica*. Sólo cuando Kant hace referencia a la idea de «otro entendimiento posible» distinto del humano, sólo entonces habla de la «*besondern Beschaffenheit*» de nuestro entendimiento, que Aramayo traduce por «peculiar índole». Desde este punto de vista, Aramayo aceptaría que «peculiaridades» serían más «*Besonderheiten*» y siempre hacen referencia a una alteridad y a una nota contingente respecto a ella, mientras que *Eingetümlichkeiten* es autorreferencial y define esencialidad. La tesis de Kant, que ya la empleó en la *KrV*, es que sólo cuando entendemos la peculiar índole de nuestro entendimiento, en comparación con otro posible en tanto divino, podemos hallar metodológicamente la propiedad del aquél. Éste es el sentido del texto siguiente, que se desvía un poco de la versión de Aramayo: «Aquí se trata entonces del proceder de nuestro entendimiento en relación con el discernimiento, o sea, de que busquemos ahí una cierta contingencia de la índole de nuestro entendimiento, para marcarla como una propiedad suya, a distinción de otros entendimientos posibles».

El método así consiste en que determinada configuración comparativa del entendimiento humano —peculiar y contingente respecto a otro entendimiento posible— se marca (Kant subraya el pronombre *die*) como algo central, relevante, sustantivo desde el punto de vista filosófico, su propiedad. Aramayo continuamente acaricia esta idea, porque luego traduce *das Eigene* como lo privativo de nuestro entendimiento. Después en el párrafo siguiente traduce «*die Eigenschaft*» por la «propiedad», manteniendo la oportuna continuidad semántica con su raíz. Por eso es tanto más injustificado que «*Eingetümlichkeiten*» se traduzca por «peculiaridades», una palabra que, como hemos visto, sólo tiene sentido en contextos comparativos y para expresar la contingencia de nuestro entendimiento respecto al divino. En todo caso, nada que ver con el despiste de Morente, que comienza confundiendo el «*das Verhalten*» del texto de Kant con una inexistente «*das Verhältnis*», que sería el único título que le permitiría con legitimidad traducir, como traduce, «la relación...» Despiste mayúsculo, por cuanto ahora la hipóstasis de su «Juicio» le pasa factura. Así traduce como si estuviera hablando Kant de una relación entre dos cosas, el entendimiento y el «Juicio», cuando lo único que identifica Kant es el proceder del entendimiento cuando tiene que integrarse en la operación de juzgar. La versión de Morente todavía nos confunde más cuando nos alienta a que busquemos una «cierta contingencia de la constitución de nuestro entendimiento para anotarla como una particularidad suya». Esto es obviamente una contradicción y una tautología. En efecto, parece que Kant buscara una falla de la constitución del entendimiento, pero tal que debería elevarse a particularidad suya. Una contingencia constitucional que sería constitucional y una contingencia que sería particular. Pero Kant no quiere fundar ni una tautología ni una contradicción. Quiere decir que cierta nota que,

respecto de otro entendimiento posible, nos descubre lo contingente, lo no necesario en la índole de nuestro entendimiento, pasa a marcarla como una propiedad suya, significativa, característica y esencial. Una vez más, Morente nos sumerge en el caos.

Espero que se me entienda en esta reseña. He traído a colación dos ejemplos, basados en análisis pormenorizados de dos párrafos del texto de Kant, con la idea de mostrar algo importante: la mejoría considerable que representa la nueva versión de Mas-Aramayo sobre la de Morente. Pero también me gustaría transmitir otra idea: que el trabajo de traducción es infinito. Quizá esta conclusión es la que mejor legitima la oportunidad de esta nueva versión que, como he dicho, implica un avance. La traducción del texto de Kant exige decisiones que suponen e implican una reflexión filosófica sobre el mismo de primera magnitud. Desde luego, esta reflexión ha sido impulsada por Aramayo y Mas con garantías. Pero forma parte de la naturaleza misma del trabajo filosófico su ambigüedad constitutiva. Quizás alguien podría decir que la forma apropiada para traducir a Kant fuese la de un trabajo colectivo que permitiese aportar a la lectura de cada párrafo este tipo de comentarios previos, de índole estrictamente filosófica, capaz de sostener una interpretación del texto y de reflejarla en la versión. Dado que son 91 párrafos, más algunas observaciones sin numerar, serían 91 días de trabajo de seminario. No parece excesivo, teniendo en cuenta que estamos ante una de las cimas del espíritu humano. Pero alguien podría decir, quizá con razón, que así daríamos una interpretación fijada de la *Kritik der Urteils kraft*, y no un texto lleno de matices, ambigüedades y tensiones. Quizá una versión como la de Aramayo y Mas resulta más equilibrada, pues vierte con propiedad y rigor meritorios un texto que, sea como sea, se debe someter con posterioridad a una lectura minuciosa. Con Kant siempre estamos en la introducción y

la obra que comentamos es un excelente abordaje de primera instancia a un texto que siempre excede a sus intérpretes. El trabajo de Mas y de Aramayo, en este sentido, es digno del mayor reconocimiento.

Creo que decepcionaría al lector, y desde luego a los traductores, si no dijese algo sobre el título con el que se ha decidido ofrecer la obra al público de habla española. Si lo he dejado para el final es, sobre todo, porque tampoco es asunto tan relevante. Quizá este comentario decepcione por igual a los traductores que a los puristas. A los primeros porque disminuya la fuerza de su hallazgo, y a los segundos porque reduzca el tono de sus protestas. En relación con el primer aspecto lamento comunicar que no es la primera vez que se hace esta traducción. Es verdad que la ocurrencia no es sistemática ni ha sentado escuela. Pero en la traducción de Carlos Gerhard de la extraordinaria obra de E. Cassirer, *Esencia y función del concepto de Símbolo* para el Fondo de Cultura Económica, se lee: «Cuando Kant funda las leyes de la conciencia estética en la estructura trascendental del “discernimiento” sigue actuando en ello el recuerdo de ese origen de la estética filosófica» (p. 16). Resulta evidente que aquí discernimiento está por «*Urteils kraft*». Si, a pesar de todo, yo no daría mi conformidad a este criterio es por una razón muy sencilla. Aunque el sentido de juzgar, tanto desde el punto de vista del alemán *Urteilen* como el de *discernere* latino sean cercanos, *ius* implica también hallar la parte adecuada a cada uno, y por eso mismo *iudicare*, decir el *ius*, es también dividir bien, distribuir, partir. Lo que debe hacer el juez es discernir bien. A lo sumo podemos decir que juzgar y discernir pueden ser actividades convergentes y, en tanto tales, gozar de un ámbito de sinonimia. Pero si aceptamos que mantienen un tal ámbito de sinonimia —Aramayo no argumenta otra cosa en su explicación—, todavía se pueden dar razones muy poderosas

para preferir la forma juzgar y juicio, a discernir. Ante todo, la inmensa gama de formas derivadas de juzgar-juicio no es comparable a la de discernir-discernimiento. Juez, enjuiciar, pero sobre todo el resultado de la actividad, el juicio, no pueden mantenerse con la raíz de discernir. Si elegí el parágrafo 40 para mi análisis fue con una previsión adicional que ahora se cumple. Este párrafo es decisivo, aparte de por su doctrina, por su método. Aquí distingue Kant dos dimensiones en la *Urteilkraft*: la reflexión y el resultado. El resultado de ejercer la capacidad de juzgar es el juicio. Pero ¿cuál sería el resultado de ejercer el discernimiento? Me temo que el mismo juicio. Así que el principio de coherencia obligaría a traducir toda la raíz *Urteilen* por una raíz semántica única. Es evidente que discernir-discernimiento no puede llegar a todas las gamas de variación requeridas. De hecho, sólo se traduce *Urteilkraft* por discernimiento. *Urteil*, *Beurteilen*, *Beurteilung*, siempre son traducidos por juicio, enjuiciar y enjuiciamiento. Obviamente no existe el refuerzo «endiscriminar» y es muy confusa e inapropiada la forma «discriminación». Para «lo discriminado», decirlo o sentenciarlo, se carece de nombre. Para el acto y el resultado de juzgar tenemos la oportuna palabra juicio y, por eso, y no por un mimetismo afrancesado, se ha mantenido tan central esta palabra en el título de las anteriores versiones.

Quizá extrañe, a pesar de lo dicho, que no conceda importancia a esta opción. Su misma restricción como traducción de «*Urteilkraft*» le quita importancia. En todas las demás ocurrencias del texto, los traductores no fuerzan el castellano, sino que usan bien sus recursos. Y desde luego

«discernimiento» es una buena traducción en abstracto para esa palabra. Así que queda básicamente como una convención que ni afecta ni altera el sentido de la obra, aunque desde luego le otorga un plus de identificación en la oferta comercial que, supongo, sería también uno de los efectos buscados por traductores y editores. A pesar de todo, hay un recelo último que no me gustaría omitir. Creo que discernimiento cuadra especialmente bien para traducir «*reflektierende Urteilkraft*». No creo que suene bien traducir «*bestimmende Urteilkraft*» por «discernimiento determinante». El sentido de discernir incluye desde luego la operación de la reflexión, no la aplicación determinante de una regla, algo que implica más bien el automatismo de una capacidad de sentenciar. Y aunque ya sabemos que esto es discutible, el sentido de la doctrina de Kant es muy claro. Así que a fin de cuentas Aramayo y Mas pueden tener razón y que «juicio reflexionante» sea una cargante paráfrasis de nuestro sencillo discernimiento. Al fin y al cabo nada en la *Kritik der Urteilkraft* es determinante. Así que, una vez más, las cosas no son ni negras ni blancas y en filosofía todavía menos.

Por todo ello, sólo me resta dar la bienvenida a este importante esfuerzo por poner al día nuestras herramientas kantianas. En esta tarea, en la que está comprometida la que pueda ser la ilustración española, en los tiempos que corren tan necesaria como en los anteriores, Aramayo y Mas han contraído méritos a los que debe corresponderle nuestra profunda gratitud.

José Luis Villacañas Berlanga
Universidad de Murcia

Y KANT TIENE RAZÓN. ASÍ PARECE

OTFRIED HÖFFE: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, 2003.

1

De acuerdo con su propia autocompresión, la *Crítica de la razón pura (KrV)* resume la historia de los intentos, tanto antiguos como modernos, de determinación de los fundamentos y límites de las posibilidades cognitivas de los seres humanos. Los grandes filósofos están en ella reunidos y aparecen en escena en el momento justo: Platón y Aristóteles (con las ideas de la razón y las categorías del entendimiento), Epicuro con su atomismo, Thomas Hobbes y John Locke, Leibniz y Wolff, Hume y —aunque sin ser llamado por su propio nombre— Jean Jacques Rousseau. La *KrV* instituye un orden de coexistencia pacífica entre los filósofos que solían luchar entre sí (especialmente irreconciliable fue la lucha entre los racionalistas con su lema «todo conocimiento proviene del pensamiento» y los empiristas con el de «todo conocimiento proviene de los sentidos»). Esta coexistencia se hace posible gracias a un nuevo sondeo y una nueva asignación de la función de las capacidades humanas cognitivas. El ser humano es un ser doble, un centauro, está equipado con cuerpo y alma, con sensibilidad y entendimiento, así como con una razón capaz de reflexionar sobre ambos: la tarea de esta razón —y, por tanto, del filósofo— consiste en la reflexión sobre la doble naturaleza y sobre la posibilidad y límites del conocimiento. La *KrV* demuestra lo que resulta de esta reflexión. Aquí está el primer resultado, no tan fácil de entender: Kant descubre en la sensibilidad dos formas pertenecientes al sujeto cognoscente, a saber, el espacio y el tiempo. Todo lo sensible debe estar en

el espacio y/o el tiempo, y estas dos estructuras pueden ser conocidas por nosotros con la misma certeza que nuestras estructuras racionales de pensamiento. Sin embargo, esto posibilita —ésta es la tesis de la *KrV*— un conocimiento, estructurado como ley, del mundo o la naturaleza que nos aparecen en las formas del espacio y del tiempo. Por tanto, la sensibilidad no es como los racionalistas creyeron, es decir, oscura y confusa; al contrario, la sensibilidad tiene una forma determinada clara y distintamente. Esta forma como tal puede relacionarse con las funciones del entendimiento, es decir: forma de intuición (e impresiones) + funciones de entendimiento = conocimiento. De esto trata el capítulo más difícil de la *KrV*, el que muestra la concepción del conocimiento en el acto de la unificación de entendimiento y sensibilidad. La intuición por sí misma es tan poco capaz de generar el conocimiento como el pensamiento puro por sí mismo; este último, sin embargo, descubre objetos de deseo, ideas; Kant los acepta como estructuras necesarias de pensamiento, pero les proporciona realidad sólo en el pensamiento y no en el conocimiento de la realidad, puesto que no se pueden relacionar con las formas de la sensibilidad. Todo lo que se convierte en un objeto de nuestro conocimiento sólo puede serlo bajo la condición del espacio y el tiempo; todo lo que está sujeto a estas condiciones lo llama Kant apariencia; todo lo demás es, por definición, una cosa en sí, aunque desde un punto de vista puramente lógico esta última pueda tratarse de una clase vacía.

Este plan del edificio central de la *KrV* proviene del racionalismo tradicional, la metafísica. Kant la deshuesa y renueva (en la jerga filosófica: la ontología deviene la analítica del entendimiento, mientras que

la *metaphysica specialis* con sus doctrinas de Dios, mundo y alma deviene la dialéctica); a pesar de todo, la así llamada «estética trascendental», que precede a estas viejas partes de la metafísica, y su doctrina completamente nueva del espacio y tiempo como formas subjetivas de la sensibilidad, resulta ser la zona de problemas más explosiva. Aquí se encuentra el triángulo de las Bermudas de la filosofía crítica o trascendental. La clave es el ennoblecimiento de la sensibilidad por medio de la concepción de una *forma* de la intuición pura y subjetiva; éste es también el golpe que Kant dirige contra los empiristas y los racionalistas. Su intención es que esta operación haga posible definir sus doctrinas de una nueva forma para así salvarlas. La única pregunta es si esta empresa funciona.

2

Höffe retoma esta cuestión en su voluminoso «reexamen» de la *KrV*; en cuanto a los problemas originados en la doctrina del espacio elige una estrategia de moderación. Pero vayamos en primer lugar al libro mismo. Podemos distinguir en él dos niveles: en el primer nivel, el autor trata de ensanchar nuestra comprensión del libro y la teoría mediante una reseña informada y justa de la bibliografía secundaria disponible; en el segundo nivel, la filosofía de Kant es defendida de manera sistemática y comprensiva y así se muestra que la *KrV* opera como «fundamento de la filosofía moderna», exactamente como se indica en el subtítulo del libro. Según Höffe, si confrontamos los teoremas de la *KrV* con las anteriores o posteriores alternativas, entonces Kant puede ser salvado; la filosofía trascendental es convincente como un todo y en todas sus partes. Con un conocimiento admirable y con una presentación concisa, el autor introduce en la discusión a Platón y Aristóteles, a Hegel,

Quine y Rorty; cada uno de ellos son al poco rato vencidos en el duelo con Kant. Por medio de esta confrontación de las doctrinas de Kant con las de otros autores, Höffe logra presentar las tesis fundamentales de la *KrV* sin sucumbir a la repetición de su vocabulario, de modo que el lector, después de haber leído unas cuantas páginas, prefiere dirigirse al original. La representación del yo de la *KrV* es contextualizada en el marco de las objeciones al solipsismo de Kant. Höffe ilustra la primera por medio de las segundas y es capaz de rebatir convincentemente estas objeciones. Interpreta correctamente al sujeto kantiano de una manera anticartesiana, es decir, no como una sustancia que aspira a existir, sino que de forma puramente funcional; estas funciones pueden realizarse por el sujeto empírico, pero no son deducidas a partir de él como los empiristas lo harían. Se puede añadir también que fue precisamente la psicologización del sujeto kantiano en el siglo XIX la que condujo a la opinión de que hoy en día necesitamos un tercer paradigma filosófico (por ejemplo, la comunidad de comunicación lingüística) que sustituiría la «ingenua» ontología de la filosofía antigua y la filosofía solipsista del sujeto de la modernidad y que superaría los errores de ambas. Pero «la» antigua filosofía no es ni ontológica ni ingenua, y el sujeto kantiano está completamente desprivatizado tanto en la epistemología como en la filosofía moral. Y, en contraposición a Höffe, necesitamos insistir en que la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento y, por tanto, la diferencia entre la apariencia y la cosa en sí no implica ninguna proximidad a Platón, sino (por lo menos en la teoría) una distancia enorme: la representación kantiana del papel que juegan las formas de la sensibilidad en el proceso del conocimiento es puro antiplatonismo.

Uno de los momentos importantes del libro es la tesis de que la filosofía teórica de la *KrV* tiene su fin último y su razón de

ser en la filosofía práctica, especialmente en la moral. La doctrina del fin último del hombre, de sus obligaciones y aspiraciones, también domina la *KrV*. La dimensión cosmopolítica de la humanidad que está destinada a conocer también se ajusta a este fin práctico. En la libertad política «se basa incluso la existencia de la razón, que no posee una autoridad dictatorial, pero cuyos pronunciamientos no buscan otra cosa que el consenso de ciudadanos libres».

Ésta es una interpretación completamente correcta, pero un poco más complicada que como la describe Höffe. Para fundamentar la tesis de que la *KrV* es una «filosofía enfáticamente práctica», Höffe invoca el lema de Bacon; éste, sin embargo, sólo aparece en la segunda edición de 1787, es decir, ya bajo la influencia de la *Crítica de la razón práctica* de 1788; sin embargo, la primera edición (siguiendo a John Locke) tiene un énfasis diferente. Höffe no diferencia entre estas dos ediciones y su interpretación sigue en su mayor parte la segunda. Con todo, el giro a la filosofía práctica que tiene lugar hacia 1760 es ciertamente un rasgo fundamental de la filosofía crítica kantiana como tal. En contraposición tanto a Platón como a Aristóteles, la filosofía crítica no contiene una teoría por la teoría misma; en Kant, la moralidad tiene primacía, y el resto está cada vez más subordinado a ella. Pero afortunadamente la moralidad necesita el proceso de educación y civilización de la humanidad, y en este proceso hay un lugar para aquellas disciplinas que se dedican sólo al conocimiento. Es por esta razón que los Estados tienen que financiar los departamentos de filosofía de las universidades y, más aún, necesitan exhortarles afablemente que no se destruyan a sí mismos adoptando fruslerías de moda y que, en su lugar, se dediquen a los *asuntos* relevantes.

Un problema diferente es la pregunta que se refiere a las cuestiones de verdad

de las ciencias concebidas como procesos de investigación. «Aunque la verdad se constituye a sí misma mediante la experiencia [¿qué significa esto exactamente?], la entera verdad, sin embargo, está constituida por el proceso interminable de investigación decretado por la razón» (p. 278). Hoy en día esto suena inmediatamente convincente, pero luego se pregunta uno cómo puede asegurarse que la investigación última no mostrará que la primera es un camino erróneo. ¿Cómo puede defenderse a Kant contra Lessing? Según Lessing, «lo que constituye el valor de un hombre no es la verdad que es poseída por alguien o que alguien pretende poseer, sino más bien el esfuerzo que realiza en búsqueda de la verdad, porque los poderes que forman su siempre creciente perfección se ensanchan, no mediante la posesión de la verdad, sino mediante su investigación. Si Dios tuviese en su mano derecha toda la verdad, y en su izquierda la siempre intensa propensión a la verdad, incluso si fuese con la añadidura de que siempre me equivocase, y si Él me dijese “¡Elige!”, entonces agarraría su mano izquierda con total humildad y diría “¡Padre, dámela! ¡La pura verdad sólo es para tí!”». ¡No!

3

¿Y qué ocurre con la difícil parte introductoria, la teoría del espacio? Nuestra convicción cotidiana de que estamos en el espacio como las cosas que nos rodean no se cuestiona ni por Leibniz ni por Newton ni por Kant. Sin embargo, este realismo empírico del espacio no es capaz de proporcionar una respuesta a la pregunta «¿qué es el espacio?» El resultado de los argumentos kantianos es: este espacio no puede ser una cosa objetiva con contenido, ni tampoco un sistema relacional de cosas, sino la forma de nuestros sentidos dirigidos al exterior, «del sentido externo». Por consiguiente, se trata de una especie de

pantalla que organiza espacialmente sobre una superficie los electrones que fueron suministrados a nuestro aparato representacional. Por tanto, el espacio se supone que es subjetivo y *a priori*; subjetivo porque no puede ser una cosa o una relación entre cosas, y la solución subjetiva es, pues, la única posible. *A priori* porque la estructura espacial precede todos los programas con contenido y determina su forma, pero no depende de los contenidos (tal y como Kant mismo había pensado en 1748). Para usar la metáfora televisiva de nuevo: sé de antemano (*a priori*) que todos los programas, tanto posibles como verdaderamente imposibles en cuanto al contenido, pueden aparecer sobre esta pantalla incluso si no pueden entrar en mi habitación ni hacerme otra cosa (simplemente como cosas en sí). Hay además la tesis de que fue precisamente la geometría de Euclides la que concibió el espacio. Esto encaja perfectamente con la tendencia de la *KrV* de rehabilitación de la historia del conocimiento. Según esta tendencia, ambos elementos subjetivos, intuición y pensamiento, son descritos por primera vez científicamente: la intuición (el espacio) por Euclides y el pensamiento (la lógica) por Aristóteles. Ambos se ponen a salvo muy fácilmente porque sólo estamos tratando con nosotros mismos. Lo que viene después es astronomía y física. La determinación filosófica del espacio, sin embargo, ¿no depende de la validez de cierta ciencia, precisamente la geometría euclidiana? Si su pretensión es rechazada, el edificio crítico kantiano se derrumba, porque se basa en la «estética transcendental» y su teoría euclidiana del espacio. Tal y como sostiene Höffe, es posible evitar esta dificultad porque, de hecho, Kant no necesita ningún espacio euclidiano, sino tan sólo una «espacialidad» general que es determinada por las dos relaciones de «exterior a mí» (*außer mir*) y «fuera [o al lado] de otras» (*außer einander*); todo lo demás es cosa de las ciencias siempre

cambiantes. Kant crea para este fin una «geometría transcendental»: «la geometría transcendental se ocupa de aquellas relaciones de exterior a mí y fuera [o al lado] de otras, es decir, del espacio transcendental que yace a la base de todas las determinaciones científicas y pre-científicas» (p. 112). Sin embargo, si esta nueva «espacialidad transcendental» no es determinada de forma exhaustiva, entonces es sólo un concepto y no una intuición, tal y como Kant lo había querido. Por ejemplo, «Dios» y «otredad» son ambas exteriores a mí conceptualmente [*praeter me*] y también fuera [o al lado] de otras [*praeter se*]. Y la condición de «exterior a mí [*extra me*]» y «fuera [o al lado] de otras [*extra se*]» es realizada en una línea y en una superficie para los seres de una y dos dimensiones, y, por consiguiente, la *KrV* podría haber sido escrita también para los correspondientes seres limitados; esto, sin embargo, contradice muchas declaraciones llevadas a cabo en la *KrV* que presuponen la tridimensionalidad del «yo» que se determina e intuye a sí mismo en el espacio tridimensional. Por ejemplo, el principio de reciprocidad, «todas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca». El espacio aquí invocado es el espacio de la «estética transcendental», y Euclides es empleado para especificar exactamente y para identificar estereométricamente los enunciados referidos a este espacio. Este espacio se presupone de un modo tal que constituye una condición previa de la física, y esta última, por consiguiente, no es capaz de tematizar el espacio mismo. En la espacialidad de Höffe se pierde todo esto; de acuerdo con su interpretación, la física debería ser capaz de determinar el espacio y, por ejemplo, debería llegar a la conclusión de que objetos idénticos pueden ocupar dos espacios diferentes —lo que sería imposible *a priori* para Kant—. Si nuestro razonamiento es correcto, necesitamos

regresar al espacio euclidiano de Kant. Pero entonces estamos frente a un dilema diferente: la geometría euclidiana no es una geometría del espacio, como Kant (y junto a él, toda la filosofía moderna) parece presuponer. Esto se puede mostrar muy fácilmente: «sólo hay una línea recta entre dos puntos»; de manera opuesta a Euclides, Kant localiza erróneamente estos puntos en el espacio tridimensional previo. Según Kant mismo, sin embargo, este espacio se puede dividir infinitamente. Por lo tanto, o bien no hay puntos en el espacio, o hay un número infinito de líneas rectas entre dos puntos cualesquiera. Dado que la *KrV* está cargada con esta dificultad y con otras disonancias cognitivas no pue-

de convertirse en «el fundamento de la filosofía moderna», sino tan sólo en catalizador de una variedad de problemas que han sido elaborados por la historia de la filosofía anterior y posterior a ella, y que aparecen en ella de una forma particularmente clara.

Y ahora, como involuntariamente, nos encontramos en las zonas más íntimas de la filosofía trascendental: un mérito de Otfried Höffe, quien en su interesante libro nos invita a filosofar con él y contra él.

Reinhard Brandt
Universidad de Marburgo
(versión castellana de Sonia Arribas)

LA ESCUELA «TORNAKANTIANA» DE MARBURGO

REINHARD BRANDT: *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, México, Plaza y Valdes, 2001, 243 pp.

En su *Crítica de la razón pura* Kant dejó escrito lo siguiente a propósito del pensamiento platónico: «no es nada insólito que, al comparar los pensamientos que un autor expresa sobre su tema, quepa comprenderle mejor de lo que se comprendió a sí mismo» (A 314, B 370). De igual modo, Antonio Machado asegura que «hay una escuela de neokantianos o tornakantianos cuya especialidad es comprender a Kant mejor que Kant se comprendía a sí mismo. Lo que no es —digámoslo de paso— ningún propósito absurdo» (*Juan de Mairena*, edición de J. M.^a Valverde, Madrid, Castalia, 1982, p. 238). Desde luego, los tres principales representantes de la denominada Escuela de Marburgo (Hermann Cohen, Paul

Natorp y Ernst Cassirer) pusieron en boga el neokantismo, conjugando el estudio de los textos kantianos con una reflexión propia. La ciudad universitaria de Marburgo ha sabido mantener esta venerable tradición hasta nuestros días, como demuestra la espléndida monografía realizada por Manfred Kuehn (*Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2003), que tanto eco está teniendo entre nosotros merced al bicentenario del 2004.

Recién publicada mi traducción de *Las Lecciones de Ética* (Barcelona, Crítica, 1988), visité por primera vez el Archivo Kantiano de Marburgo en 1989. Desde aquel primer verano regresaría casi todos los años (acompañado muchas veces por Antonio Pérez Quintana) para ultimar allí mis distintas ediciones castellanas de Kant (*Antropología práctica*, *Crítica de la razón práctica*, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *El conflicto de las Facultades*, *Crítica del discerni-*

miento, *Qué es la Ilustración*) o Schopenhauer (*Los designios del destino, Metafísica de las costumbres, Manuscritos berlineses, Escritos de juventud, El mundo como voluntad y representación*), asistiendo a las reuniones que preparaban la edición académica del tomo XXV y a seminarios impartidos por el profesor Brandt, cuyo entusiasmo por el filósofo de Königsberg resultaba tan estimulante como provechosamente contagioso.

Reinhard Brandt (1937) ha ejercido la docencia en Marburgo durante más de tres décadas desde 1972. En el año 1982 fundó el ya mencionado Archivo Kantiano de Marburgo junto a su estrecho colaborador Werner Stark, con quien desde 1987 publicó una serie de monografías titulada *Kant-Forschungen* en la editorial Felix Meiner. De hecho, el volumen 10 aparecido en dicha colección es un extenso comentario suyo a la *Antropología de Kant* (*Komentar zu Kants Anthropologie*, 1999), donde se rentabiliza el trabajo que se había tomado durante varios años para editar las *Lecciones sobre Antropología* (vol. XXV de la Academia, Berlin, Walter de Gruyter, 1997). Esta experiencia le hizo propiciar un cuaderno monográfico de la revista *Kant-Studien*, destinado a rendir cuentas del estado actual y el porvenir de las obras completas editadas por la Academia (*Zustand und Zukunft der Akademie Ausgabe Immanuel Kant Gesammelte Schriften*, Sonderhet 91, 2000). Recientemente ha publicado una *Introducción a la filosofía*, y en ella, como no podría ser de otro modo, los textos kantianos tienen un merecido protagonismo (Brandt, *Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2001).

Su carácter latino —pues no en vano está casado con una italiana— y su conocimiento del castellano le han hecho entablar excelentes relaciones con los estudiosos hispano-parlantes del kantismo, a quienes más de una vez ha puesto en contacto entre sí. Por otra parte, yo mismo he traducido algunos de sus trabajos, como es

el caso de su artículo sobre «La justicia en Kant» (*Daimon*, 1993), sus «Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz» [incluido en R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996], que fue su contribución al simposio celebrado con ocasión del bicentenario de *Hacia la paz perpetua*, o «El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio» [en R. R. Aramayo y F. Oncina (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999], que fue una de sus dos contribuciones a un encuentro hispano-italiano celebrado en Nápoles.

Este último texto se ve recogido también en el volumen que me ha servido como pretexto para trazar este bosquejo sobre la vertiente «tornakantiana» de la obra del profesor Brandt, bien conocido, asimismo, por libros tales como *D'Artagnan y el discernimiento judicial. Un principio de ordenación de la historia cultural europea* (*D'Artagnan und die Urtheilskraft. Ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte*, München, 1998) o *Filosofía en imágenes* (*Philosophie in Bildern. Von Giorgone bis Magritte*, Köln, 2000).

La mayoría de los textos recopilados en este libro, titulado *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, recogen unas conferencias impartidas por Brandt en México a lo largo del curso académico 1999-2000. Hay que felicitar a su editor y prologuista, Gustavo Leyva, por haber tenido esta feliz iniciativa, la cual permite acceder en castellano a una pequeña muestra del inmenso trabajo realizado por quien ha liderado durante tantos años lo que cabría denominar —de acuerdo con Machado— «Escuela tornakantiana de Marburgo» y de la que me considero un devoto epígono. Al final de su prólogo Leyva ofrece un listado de las publicaciones del autor, a la que sólo quiero agregar su magífico estudio sobre *El conflicto de las*

facultades (Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kant Streit der Fakultäten. Mit einem Anhang zu Heideggers Rektoratsrede*, Berlin, 2003), dado que cualquiera de nosotros puede actualizarla en un momento dado mediante su página web (www.staff.uni-marburg.de/~brandt2/).

En las mentadas conferencias mexicanas Brandt disertó sobre dos aspectos de la filosofía kantiana que conoce muy bien: la marcada imbricación de su filosofía política en sus nociones del derecho y las implicaciones pragmáticas de la concepción antropológica kantiana, tan relevante para toda su filosofía práctica. Pero también se incluye a modo de apetitosa introducción un interesante trabajo sobre las relaciones entre nuestro filósofo y su ciudad natal, cuyo título es «Kant y Königsberg». Aquí, tras cotejar el ambiente cultural de distintas ciudades que sirvieron como sedes a la Ilustración europea (Edimburgo, Glasgow,

París, Berlín y la propia Königsberg), van enmarcándose los escritos kantianos dentro de las instituciones en que fueron pensadas (la ciudad misma, el Instituto *Friedricianum* y la Universidad *Albertina*), para decantar las condiciones que posibilitaron su gestación.

Esperemos que a la presente traducción le sigan otras, a fin de que los usuarios del castellano interesados por Kant puedan familiarizarse con todo lo escrito por Brandt y concretamente con sus valiosos estudios acerca del filósofo de Königsberg. Además también pueden servir como aliciente para visitar el Archivo Kantiano de Marburgo, esa ciudad que Ortega eligió a comienzos del siglo pasado para comprender las *Críticas* de Kant, mientras paseaba por sus frondosos hayedos o por las riberas del río Lahn.

Roberto R. Aramayo
Instituto de Filosofía del CSIC

LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT

JUAN MIGUEL PALACIOS: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós Editores, 2003, 158 pp.

La dinámica de la vida académica en los últimos decenios ha favorecido cierta tendencia a la publicación apresurada con fines curriculares. No es éste el caso de Juan Miguel Palacios. Su trayectoria profesional muestra una admirable coherencia en las líneas de investigación emprendidas, pareja a una pulcritud meditada y rigurosa en la edición de textos. Palacios amplió estudios de Filosofía con Gottfried Martin en Bonn; como él, se negó a leer a Kant en el marco trazado por el neokantismo, e

igualmente se ha mantenido al margen de las interpretaciones analítica o pragmático-lingüística trascendental. Su aproximación a Kant se ha caracterizado, más bien, por la búsqueda de una lectura ajustada a las cuestiones que el filósofo de Königsberg pretendía dilucidar, en la convicción de que los interrogantes que él se planteaba resultan hoy plenamente vigentes.

El pensamiento en la acción recoge varias investigaciones sobre la filosofía moral de Kant que le han venido ocupando desde finales de la década de los sesenta. En todas ellas hace gala de un profundo conocimiento del sistema kantiano, no reñido con una crítica certera que el autor viene expresando desde la edición de su

tesis doctoral de 1975; en ella afirmaba que, cuando se reflexiona sobre la filosofía de Kant, «no deja la mente de verse prendida en mil diversas perplejidades [...]. Acaso la mayoría de ellas provengan de la gran dificultad que entraña el comprender realmente la relación que el idealismo trascendental concibe entre la materia y la forma del conocer, entre lo que se conoce *a posteriori* y lo conocido *a priori*» (*El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Madrid, Gredos, 1979, p. 16).

El hilo crítico conductor de esta nueva obra reside, justamente, en las consecuencias especulativas que el imposible acceso al conocimiento de sí mismo, decretado por la filosofía teórica kantiana, trae consigo en la esfera moral. A este asunto se dedica el primer ensayo, «Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant», tema con el que el autor se confrontó ya en un artículo del mismo título publicado en *Revista de Filosofía* (2.^a serie, IV, 1981, pp. 217-237). A la vez que permite conjugar la dinámica mecánica de los fenómenos de la Naturaleza con la pensabilidad de la moralidad de las acciones humanas —*ratio cognoscendi* de la libertad—, el idealismo trascendental cierra el camino a todo conocimiento no fenoménico del sujeto: «¿Cómo somos realmente los seres humanos, con independencia de la intuición pura del tiempo en la que nos representamos a nosotros mismos? *Ignoramus et ignorabimus* es la respuesta kantiana» (p. 29).

Con este asunto se enlaza coherentemente el segundo ensayo que integra la obra, «La esencia del formalismo ético» (cf. *Revista de Filosofía*, 3.^a época, IV, 6, 1991, pp. 335-349). En los sistemas éticos materiales, la universalidad de la norma procede de alguna propiedad de lo mandado; de ahí que, según Kant, deban fundamentarse sobre la experiencia —camino prejuzgado por su propio sistema. Palacios despliega una serie de distinciones conceptuales (entre materia y forma de las

acciones, entre materia y forma de la ley práctica) que le permiten poner de relieve el carácter erróneo de varias interpretaciones del formalismo kantiano —entre ellas, la caracterización de éste como ética sin contenido o ética del puro deber, así como las lecturas sesgadas ejemplificadas por Stuart Mill o Hegel. «[...] El formalismo ético no es sino la respuesta que Kant ofrece al problema del conocimiento de la ley moral y esta respuesta estriba en sostener que es la forma de la ley la que permite descubrir la materia o contenido de la misma» (p. 48). Como el resto de ensayos que componen el libro, la investigación enfoca la recta comprensión del tema, lo cual no evita que Palacios exponga de nuevo su perplejidad ante una cuestión problemática de fondo: si el carácter universalizable de la ley constituye sólo su *ratio cognoscendi* o también su *ratio essendi*.

El pensamiento de Franz Brentano ha ocupado al autor en varias ocasiones. Brentano acompaña a Kant en la afirmación de la existencia de una ley moral justa y obligatoria de por sí, sancionada por una racionalidad autónoma; se separa de él, sin embargo, en su consideración de las razones que hacen preferible la aceptación de las leyes morales —tema de fondo al que Palacios ha aludido, justamente, en la conclusión del ensayo sobre la esencia del formalismo ético. Una vez detallados estos prolegómenos, el capítulo «Brentano contra Kant» (cf. *Pensamiento*, 50, 1994, pp. 213-234) se centra en las objeciones de aquél a la validez del imperativo categórico. El autor madrileño las disecciona con meticulosidad y paciencia, para dictaminar su carácter no concluyente; el controvertido criterio de conocimiento de la ley moral ideado por Kant «continúa esperando, cuando no una correcta inteligencia de su sentido, una refutación definitiva» (p. 84).

Palacios dedica el cuarto ensayo al concepto de autonomía —como es sabido,

central en la ética kantiana—, objeto, asimismo, de precedentes estudios por su parte (cf. el libro colectivo *Ética y Sociología. Estudios en memoria de José Todolí O.P.*, Madrid/Salamanca, Universidad Complutense/San Esteban, 2000, pp. 177-186). En la distinción entre libre albedrío (*Willkür*) y voluntad (*Wille*) se halla la clave para entender el carácter no arbitrario de la ley emanada por la razón pura práctica. Especial interés revisten las páginas (92-95) en las que se plantea si la huida respecto de la heteronomía de las inclinaciones patológicas (de la «esclavitud de las pasiones», en expresión de Hume) no nos lleva a caer, con Kant, en una nueva forma de esclavitud: lo que Scheler denomina «logonomía». Se insinúa aquí un interrogante que impregna la sensibilidad contemporánea: ¿hasta qué punto está justificado orientar la vida moral según los dictámenes de la razón, en lugar de seguir los propios deseos, sentimientos, anhelos...? Palacios califica esta intuición de «genuina y hondamente filosófica», para hacer notar seguidamente que aquella lleva en sí el germen de su autoanulación: «Pues es sólo, por así decirlo, sobre el telón de fondo de nuestra radical y tenaz exigencia racional de fundamentación sobre el que puede dibujarse la efectiva carencia de él» (p. 95).

La razón práctica emite juicios sintéticos *a priori* que constituyen el sistema de la metafísica de las costumbres. En este contexto, la conciencia —así la entiende Kant— es la disposición moral subjetiva que se ocupa de indagar en el tipo de asentimiento que la razón práctica ha otorgado a las máximas de su acción antes de ponerla por obra. Pues bien, sobre este tema versa el ensayo «La interpretación kantiana de la conciencia moral» (cf. el volumen colectivo *Homenaje a Alfonso Candau*, Universidad de Valladolid, 1988, pp. 289-307). En palabras del mismo Kant: «El principio supremo de la conciencia es éste: que no es lícito hacer nada de lo que el

agente no esté completamente seguro de que (en general) está permitido hacerlo» (Reflexión 6303, Ak XVIII 579, cit. en p. 108).

Los ensayos que integran *El pensamiento en la acción* están redactados en un estilo sobrio, de palabra medida, con texto cuidadosamente revisado. La argumentación se ilustra de modo oportuno con personajes de la literatura universal —desde Orestes hasta don Quijote o Raskólnikov— que bien pueden encarnar paradigmáticos aspectos morales. Prima un tono exegético-sistemático que concede escasas alusiones (sólo las precisas) a la literatura secundaria —con una excepción: el sexto y último ensayo, titulado «La filosofía de Kant en la España del siglo XIX»—. Se trata de la reproducción de una conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de Colonia en 1983, recogida posteriormente en el volumen editado por J. E. Dotti (e.a.), *Kant in der Hispanidad* (Berna, Peter Lang, 1988, pp. 171-207); véase también el capítulo del mismo título en la obra colectiva, editada por J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant* (Madrid, Tecnos, 1989, pp. 673-707). Palacios pasa aquí revista a la historia de la recepción del pensamiento kantiano en España durante el marco cronológico comprendido entre dos fechas: 1799, año en que Wilhelm von Humboldt escribe a Goethe desde Madrid haciendo referencia a la filosofía crítica («también en Madrid se conoce, al menos, su nombre») y 1896, año en que Wincenty Lutoslawski publica en el primer número de *Kant-Studien* un artículo donde, bajo el título «Kant in Spanien», describe un panorama cultural que bien se puede calificar de vergonzoso. El estudio de Palacios presenta una gran riqueza en fuentes, contextualizadas y analizadas; algunas de ellas aparecen aquí por primera vez como tales gracias al trabajo de campo del autor. Se trata de un admirable ejemplo de investigación erudi-

ta, conjugada con una *vis narrativa*, no exenta de ironía, que hace muy grata la lectura.

Con este jugoso apéndice concluye la obra. El volumen se había abierto con un prólogo centrado en el concepto kantiano de «filosofía práctica»: cuestión nuclear en el pensamiento si, tal y como afirmaba

el mismo Kant en conversación con Karamzín [cf. J. J. Lotman (e.a.), *Pis'ma russkogo putešestvennika*, Leningrado, Nauka, 1984], «nuestro destino es la acción».

Pedro Jesús Teruel

Universidad Católica San Antonio, Murcia

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO DE LA ASOCIACIÓN

KOJIN KARATANI: *Transcritique. On Kant and Marx*, traducción de Sabu Kohso, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003, 366 pp.

1

Desde finales del siglo XIX, la combinación Kant-Marx generó diferentes versiones del marxismo que trataron de mitigar sus supuestos excesos cientifistas y sus supuestas tendencias totalitarias. La influencia de estas versiones (de neokantianos como Hermann Cohen o Edouard Bernstein principalmente) es clave para entender lo ocurrido en la Segunda y Tercera Internacionales y en la izquierda en general de la segunda mitad del siglo XX. En las Internacionales, vistas en su conjunto y retrospectivamente, la batalla principal se planteó entre, por un lado, una interpretación kantiana de un marxismo virado hacia la social-democracia a nivel del Estado-nación (Segunda) y, por otro, la subordinación a la Unión Soviética, un estatalismo centralizado de la economía (Tercera). La primera opción, una pequeña dosis de Kant en Marx, se planteó, a partir de entonces y a nivel programático en buena parte de la izquierda, como el antídoto frente a la segunda, es decir, como el elemento necesario para que el marxismo

no se convirtiese en un totalitarismo. Tras la Segunda Guerra Mundial, ella fue directriz, salvo en excepciones como la de mayo del 68, de las reivindicaciones del movimiento de los trabajadores en las democracias occidentales y base (ideológica, diría Marx) del Estado de bienestar europeo y del fordismo norteamericano —y en uno y otro la izquierda quedó definitivamente subsumida en la economía capitalista—.

Cuando el centralismo estatal de la economía ha desaparecido del panorama contemporáneo, lo que queda de Marx en la izquierda contemporánea sigue siendo en gran parte esa primera opción antídoto de la segunda. Por eso, cuando fenómenos, englobados ya sin problemas bajo la denominación de «desmantelamiento del Estado de bienestar», están a la orden del día en Europa, ¿es todavía posible para la izquierda seguir manteniendo la «alianza» con el capitalismo? (en el momento en que escribo esta reseña tienen lugar en Alemania las «manifestaciones de los lunes» contra la reducción de la protección a los desempleados, medida que forma parte de un paquete global que, de aquí al 2010, pretende remodelar totalmente el sistema laboral alemán. Curiosamente, todos los lunes tenían lugar en Alemania del Este las célebres manifestaciones contra el gobierno de Honecker que condujeron a la

caída del muro. El lunes encarna, por tanto, la que hasta ahora ha sido para muchos la doble opción de la izquierda europea: contra el comunismo estatal, a favor del Estado de bienestar capitalista). El libro de Kojin Karatani, *Transcritique*, responde negativamente a esta pregunta al tiempo que se desmarca por completo de cualquier tipo de comunismo entendido como apropiación estatal de la economía: para hacer frente al capitalismo neo-liberal, Marx ha de ser rescatado de una manera radical por la izquierda —y justamente de la mano de Kant—; ahora bien, no porque Kant haya de ser ese elemento adicional y apaciguador que Marx necesita para ser aceptable (tal y como la versión socialdemocrática ha venido defendiendo), sino —y ésta es la controvertida tesis del libro— porque Marx, y muy en particular el Marx de *El Capital*, sigue al pie de la letra la filosofía crítica de Kant.

2

En una novedosa lectura de unas observaciones de Kant en *Sueños de un visionario* —donde Kant sostiene que sólo escapamos a la ilusión óptica cuando comparamos nuestro punto de vista y el de los demás— y las antinomias de la razón en la *Crítica de la razón pura*, Karatani encuentra el quid de la filosofía trascendental kantiana posteriormente retomada, a su juicio, por Marx. Kant descubre que la reflexión puramente filosófica emerge a partir de la constatación de un «pronunciado paralaje» en el proceso de reflexión misma. «La cosa en sí kantiana es algo como nuestra propia imagen en el sentido de que existe sin lugar a dudas, pero no puede ser vista excepto como imagen (léase *fenómeno*)» (p. 50). Según Karatani, la cosa en sí kantiana no es una sustancia que se encuentra más allá de nuestro alcance, sino la mera constatación de que la reflexión siempre nos proporciona imágenes distintas e incluso antinómicas; ella no es

más que el desplazamiento o perturbación intrínsecos a la reflexión o introspección subjetivas.

La filosofía de Kant se hace crítica cuando toma buena nota del escepticismo de Hume frente a Descartes. De acuerdo con Karatani, Marx también realiza una labor crítica cuando toma nota —especialmente a partir de *Una contribución a la crítica de la economía política*— de la crítica que Bailey lleva a cabo de la teoría del trabajo de David Ricardo. Según Ricardo, el valor de cambio es inherente única y exclusivamente a la mercancía (fetichismo de la mercancía, en palabras Marx) y se expresa en dinero, por lo que éste no es más que una ilusión. Bailey ataca esta idea alegando que el valor de una mercancía existe sólo en relación con otras mercancías, por tanto, lo que es una ilusión es el valor inherente a la mercancía del que habla Ricardo. Ahora bien, Bailey no llega a cuestionar el dinero como el medio que relaciona las mercancías entre sí y que compone el sistema económico, es decir, el dinero como equivalente general. Bailey implícitamente cree que el valor del dinero proviene del oro o la plata que lo materializa (fetichismo del dinero). Como superación de estas dos posturas, la filosofía crítica de Marx averigua que no sólo la mercancía en sí misma carece de valor, sino que el dinero tampoco posee una sustancia que se lo proporcione. El paralelismo entre Kant y Marx vislumbrado por Karatani es, pues, el siguiente: la creencia de que o la cosa en sí o la representación consiste en una entidad que subsiste más allá de nuestro alcance es homóloga a la de que o el dinero o la mercancía posee una sustancia que le confiere valor. Kant sostuvo que la cosa en sí no es sino la distorsión que se da entre dos representaciones. Según Karatani, la intuición de Marx acerca del dinero es que, lejos de poseer valor en sí mismo, simplemente ocupa un lugar relacional en el sistema de intercambio: el lugar de equiva-

lente general. Transcrítica es la filosofía que mantiene que la forma relacional o estructural (transcendental) entre los objetos, y no una supuesta sustancia intrínseca que se descubre empíricamente, es la que les proporciona su valor. Para corroborar esta tesis no hay más que recordar que la investigación de Marx sobre el capitalismo se inicia en medio de una brutal crisis económica iniciada en 1819. En tiempo de crisis se aprecia que la respuesta más inmediata no es ni aferrarse al patrimonio ni apropiarse de la fuerza de trabajo, sino lanzarse a buscar dinero. El dinero es el equivalente general que expresa el valor de las mercancías y los intercambios.

Los economistas clásicos y neoclásicos consideran que la producción de la riqueza proviene de la división del trabajo y el intercambio de mercancías. A juicio de Karatani, Marx da una especie de giro copernicano al estilo de Kant adoptando una postura transcrítica que le lleva a formular justamente la tesis inversa: las expansiones en la división del trabajo y el intercambio tienen lugar únicamente en tanto que movimiento auto-reproductivo del dinero. El capital no es más que el movimiento por el que el dinero se multiplica y reproduce a sí mismo. Su comprensión requiere empezar por una crítica de la mercancía, tal y como apunta la célebre Marx de *El Capital*: «una mercancía aparece en primer lugar como una cosa extremadamente obvia y trivial. Pero su análisis muestra que se trata de una cosa muy extraña que abunda en sutilezas metafísicas y detalles teológicos».

El análisis de la mercancía evidencia que la razón de ser del movimiento capitalista es antinómica: por un lado, la mercancía tiene valor porque es intercambiable con otras mercancías, es decir, tiene que ser realizada como valor de cambio antes de ser realizada como valor de uso. Pero, por otro lado, la mercancía tiene que ser útil a los demás para tener valor y ser intercambiable, es decir, tiene que ser rea-

lizada como valor de uso antes de ser realizada como valor de cambio. ¿Cómo se resuelve esta antinomia? Mediante el «salto mortal» (expresión de Marx) mediante el que se actúa *como si* en la mercancía se diera una síntesis entre el valor de cambio y el valor de uso —un pacto artificial mediante el que *se presupone* que la mercancía ya se ha vendido antes de que, en efecto, haya sido vendida (el crédito)—. Mediante esta presuposición se equipara el valor de cambio y el valor de uso de una mercancía, esto es, se produce una equivalencia ficticia: el capital. En los términos marxiano-kantianos de Karatani, el crédito que genera capital presupone un juicio sintético entre el valor de uso y el valor de cambio de una mercancía: «el juicio sintético conlleva inexorablemente cierta especulación o apuesta (también expectativa o esperanza, en tanto que está relacionada con la fe). Por esta razón [...] es expansivo» (p. 51). El movimiento expansivo del capital tiene su fundamento en la anticipación ilusoria (*ex ante facto*) de dinero. De ahí que el capital sea, según Karatani, el reino por excelencia de la metafísica: «la metafísica es todo pensamiento que proyecta lo que ya se ha conseguido como resultado (o *ex post facto*) en acontecimientos futuros (o *ex ante facto*)» (p. 188).

La crítica transcendental de la mercancía llevada a cabo por Marx también muestra con clarividencia que en el sistema capitalista las crisis económicas son inevitables. La crisis no tiene su causa en la escasa venta de mercancías, sino justamente en el mismo mecanismo que genera el capital, pero esta vez visto desde una perspectiva *ex post facto*: consiste en darse cuenta de que las mercancías que se suponían vendidas, de hecho no lo fueron. «La dialéctica marxiana —sostiene Karatani— tiene en cuenta de forma consciente la fisura crítica (en tanto que crisis) del juicio sintético (en tanto que capital)». (p. 189) La crisis económica pone de ma-

nifiesto la ficción del juicio sintético generador de capital, esto es, la producción ilusoria (metafísica) del equivalente general del dinero. En otras palabras, la crisis económica es la revelación de la síntesis especulativa generada por el «salto mortal» del movimiento del capital. Es inevitable porque se combate con la generación de más capital (mediante la innovación tecnológica, por ejemplo), lo que reproduce de nuevo y *ad infinitum* el ciclo.

La emergencia de la plusvalía en el sistema capitalista surge de otra antinomia. Marx afirma que la plusvalía ni se produce en el proceso de producción solo —idea defendida por los ricardianos de izquierda, pero también por gran parte del movimiento sindical— ni tampoco gracias al intercambio de mercancías (circulación) solo, aunque, de hecho, surja finalmente en el proceso global de la circulación. Al igual que las demás antinomias, Marx no disuelve ésta, sino que examina su desplazamiento en el movimiento del capital. ¿Cómo es posible que la plusvalía surja de la circulación, si el intercambio de mercancías en sí mismo no la produce? La respuesta es que el dinero se transforma en capital en lugar de permanecer como un mero medio de circulación porque se dan múltiples y heterogéneos sistemas de valor o comunidades de intercambio. El capitalista es aquel que persigue mantenerse en activo generando dinero en distintos procesos y sistemas; por ejemplo, el comerciante que compra mercancías donde son baratas, las vende donde son caras y obtiene dinero de la balanza; o el capital industrial que consigue establecer una diferencia de valor entre sistemas o ramas de la industria mediante la innovación tecnológica. En uno y otro:

La plusvalía que hace posible la acumulación de capital se engendra *sólo en la totalidad* por los trabajadores que venden su fuerza de trabajo y que luego compran de nuevo con ese dinero las mercancías que produjeron. La plus-

valía se realiza cuando hay una diferencia de precio entre sistemas de valor: A (cuando venden su fuerza de trabajo) y B (cuando compran las mercancías) (p. 239).

Si no se tiene en cuenta el circuito de la circulación como un todo diferenciado en subsistemas, es decir, si sólo se observa el sistema desde el punto de vista del capital individual, el trabajador propio es considerado simplemente como una parte del precio de la producción, y los demás trabajadores como consumidores. Pero si la visión total del circuito del capital es reconocida en su paralaje, entonces los trabajadores aparecen, asimismo, como consumidores, como el último elemento del proceso de circulación necesario para la generación de la plusvalía. En esta visión de totalidad, en este reconocimiento de la dualidad trabajador-consumidor, encuentra Karatani la alternativa de inspiración kantiana, económica y ética, al sistema económico capitalista.

3

Karatani diferencia entre cuatro tipos de relaciones de intercambio económico, sólo uno de los cuales responde al imperativo categórico kantiano: «obra de modo que emplees la humanidad, tanto en tu propia persona como en cualquier otra persona, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca meramente como un medio». El primer tipo es la reciprocidad de obsequios, característica de las comunidades agrarias; el segundo, el robo y la redistribución, propio del Estado absolutista; el tercero, el intercambio de mercancías del capitalismo; y el cuarto, el asociacionismo de trabajadores-consumidores. En el capitalismo, la subjetividad del trabajador está dislocada entre el lado de la fuerza de trabajo y el lado del consumo, entre la producción y la circulación, a pesar de que, como hemos visto, la plusvalía sólo se logra en el proceso total de la circulación

y gracias a la diferenciación de esferas de valor. El asociacionismo persigue reunir los dos momentos porque «para aquellos que venden su mercancía de fuerza de trabajo no les queda otra opción más que ser pasivos; pero hay una excepción en la estructura: un lugar en el que los trabajadores aparecen como sujetos —el lugar donde se venden los productos de la producción capitalista—. El lugar del *consumo*» (p. 288). A juicio de Karatani, la asociación es el único modo de intercambio en el que el trabajador aparece como consumidor y el consumidor aparece como trabajador. El ejemplo de asociacionismo invocado por Karatani es LETS (Sistema de Comercio de Intercambio Local): en él el dinero no genera capital porque sus miembros tienen que registrar sus intercambios en un inventario, de manera que la suma total de las ganancias y pérdidas de todos en su conjunto es cero. Según Karatani, la asociación (o asociación de múltiples asociaciones) es ética porque permite que los individuos que forman parte de ella se comporten como sujetos, como individuos emplazados en el nexo de las relaciones sociales, y no como meros individuos abstractos en la mera pasividad de la producción. La lucha por el asociacionismo tiene como fin derrocar al capitalismo desde dentro: mediante la paulatina creación, en el plano total del proceso de la circulación, de una alternativa al trabajo como mercancía.

Karatani propone leer *El Capital* como una crítica de la metafísica similar a la crítica de la religión que Marx llevó a cabo durante el periodo bajo la influencia de Feuerbach, pero desde una posición casi estructuralista. «Casi» porque la exposición del movimiento del capital a partir de la crítica de la mercancía le lleva no sólo a la postulación de la necesidad de la crisis

en el sistema como parte del movimiento auto-reproductor del capital, sino también a formular la posibilidad real de una transformación revolucionaria de la economía. En Karatani, esta posibilidad es dada por Kant: la estructura relacional del sistema económico comporta necesariamente una subjetividad trascendental (o apercepción) que no existe como sustancia, pero sin la que el sistema no existiría. Karatani traduce esta apercepción trascendental a la ética en tanto que imperativo categórico práctico [«el movimiento contra el capitalismo es ético y moral» (p. 287)] y a la política en tanto que el espacio vacío de poder en la asociación de trabajadores-consumidores (espacio que nunca se llena, pues los representantes serían elegidos mediante lotería). Y la asociación ha de entenderse siempre como idea regulativa, es decir, como ideal que proporciona la base desde donde criticar la realidad (nunca como idea constitutiva a la que se debe ajustar la realidad).

Karatani acaba, pues, promulgando una separación de funciones que lee a contrapelo a Marx al hacer caso omiso a lo que éste esperaba de sí mismo en la undécima tesis sobre Feuerbach: en *Transcritique* Kant es el encargado de la práctica y Marx se ha de ocupar únicamente de la teoría. A pesar de que la división misma otorgue el mayor peso específico a Kant en la arquitectónica del proyecto, se trata de un trabajo ambicioso y valiente que finalmente responde, en el mejor estilo de reflexión teórica e implicación práctica, a las llamadas de los últimos años desde distintos frentes —Butler, Derrida, Žižek, Negri, e incluso Rorty— de relectura de Marx.

Sonia Arribas
Instituto de Filosofía, CSIC

EL MÁS ALLÁ ESTÁ AQUÍ

LUC FERRY: *¿Qué es una vida realizada? Una nueva investigación sobre una vieja pregunta*, Barcelona, Paidós, 2003, 334 pp.

En su calidad de prestigioso profesor de filosofía y de inquieto ensayista enmarcado dentro del ya suficientemente traqueado movimiento de los «nuevos filósofos» franceses (entre cuya generación se encuentran, entre otros, Bernard-Henry Lévy, André Comte-Sponville, Alain Finkielkraut y André Glucksmann), Luc Ferry ha producido durante estas pasadas décadas una sólida obra intelectual que le ha proporcionado amplio reconocimiento y popularidad. Sus ensayos han alcanzado —casi sin excepción y al menos en el mercado galo— la dulce cota de los *best-sellers* y han sido traducidos a más de veinticinco lenguas. Algo, bien es cierto, poco extraordinario proviniendo de un país que adora presumir de intelectuales, a quienes fija, da brillo y esplendor en casa y fuera de ella. A dicha condición se le ha unido en estos últimos años su labor como ministro de Juventud, Educación e Investigación bajo la férula de Jacques Chirac, lo que le ha hecho crecer todavía más en dimensión pública, aunque acaso no en prestigio general: laureles de las Letras y servidumbres de la Política.

La obra filosófica de Ferry no sólo es sólida y visitada, sino además ordenada y coherente. En particular, desde la publicación de su ensayo *El hombre-dios o el sentido de la vida* (1996), el filósofo francés se ha tomado en serio la tarea de afrontar la complejidad teórica y la repercusión práctica de los grandes problemas de la existencia humana, todo ello sin concesiones a la moda y contra la corriente impuesta por los tiempos modernos que

tiende a confinarlos dentro de los márgenes del laicismo, el materialismo, el inmanentismo, la técnica y la vida privada. Uno de los efectos más perceptibles de tal empuje de la Modernidad ha sido el crecimiento de las ideas y creencias rebajadas del principio de la trascendencia, lo cual ha dejado un mundo carente de *más allá*. De esta manera, se certifica la declinación y la superación del antiguo régimen del pensamiento, y su soporte tradicional: la religión. Este acontecimiento, que repercute tanto en el aspecto cosmológico como en el moral y el estético, trae como consecuencia el «desencantamiento del mundo» y la desacreditación de nociones como heteronomía, sacrificio o salvación. La alternativa resultante de este empuje ha resultado ser la *humanización de lo divino*, bajo el influjo de toda suerte de antropologismos, o bien la *divinización de lo humano*, al calor de proclamas humanitaristas (junto al pintoresco correlato de la *divinización de la naturaleza* expresada en «el nuevo orden ecológico», asunto al que el autor dedicó un libro en 1992). Para Ferry, sin embargo, este panorama resultante no es satisfactorio, al dejar, al menos, dos cuestiones dramáticamente abiertas: el cuestionamiento del sentido de la vida en un mundo secularizado y las posibilidades de un humanismo post-metafísico. Su particular propuesta, proyectada tanto al campo de la investigación como al de la actitud personal, apunta a la energía de las *singularidades* y se mueve dentro del paradigma del humanismo trascendental.

En otras palabras, la vigencia de la laicidad en las manifestaciones culturales (en ningún momento impugnada) no ha supuesto, de hecho, el fin de lo sagrado, en especial, si lo entendemos no en un sentido místico o sobrehumano, sino como «aquello por lo que uno podría sacrificar-

se», es decir, como un valor superior a la propia vida por el que vale la pena esforzarse. Las trascendencias de antaño —Dios, Patria, Revolución—, en vez de ser sustituidas o plenamente satisfechas por la inmanencia radical, se han visto restauradas por nuevas formas de trascendencia, haciéndose para ello «horizontales», más enraizadas en lo humano y en el *aquí*. Ferry define este fenómeno como una «trascendencia en la inmanencia». El humanismo trascendental significa, entonces, el humanismo del «Hombre-Dios», una sabiduría de los modernos que se quiere a la altura de los tiempos, pero también respetuosa con el legado de la enseñanza de los antiguos.

Para Ferry, la naturaleza de los grandes problemas del hombre, como puedan serlo el sentido de la vida y el confín de la muerte, la experiencia del amor, la búsqueda de la felicidad y el anhelo de salvación, se nos escapa de las manos, por decirlo así, de nuestra voluntad y poder, proyectándose irremisiblemente en la perspectiva de la trascendencia. La constatación señalada se hace muy perceptible en el examen de la vida buena o «vida realizada», que centra el contenido del presente trabajo. He aquí una vieja cuestión, principal en la Antigüedad, que se ha visto en gran medida disminuida y relegada como consecuencia del eclipse de las trascendencias y la eclosión del «mundo de la técnica» que se han derivado de la emergencia de la conciencia moderna. Se trata, entonces, de volver a situarla en el sitio

que le corresponde en el conjunto de las grandes reflexiones humanas, sin tener por ello que recurrir a simples «restauraciones» y «retornos a». En el brillante cotejo histórico que ofrece este libro sobre la contribución de los antiguos y los modernos a esta problemática reside, en nuestra opinión, su mayor valor e interés, independientemente de la valoración de sus conclusiones, remitidas con brevedad, claridad y discreción a su último capítulo.

Más allá de la ética, pero más acá de la religión, el asunto clásico de la vida buena representa en nuestros días un reencantamiento con el mundo que aspira a recobrar el vigor de la intensidad de vivir, aunque evitando caer en una ilusión sin porvenir. En consecuencia, Max Weber queda atrás, mientras Nietzsche y Freud son reinsertados a la cabecera de los *maîtres à penser*. Si reparamos en que estos dos pensadores, junto con Kant, se caracterizan por haber criticado expresamente la noción de felicidad, acaso encontremos en su recuperación en esta discusión una experiencia particularmente reveladora y provechosa. De la relegación, en esta ocasión, del catedrático de Königsberg como actor principal, no hay que preocuparse, pues su influencia en el autor francés sigue muy viva y ha quedado muy probada en sus anteriores textos. Además, a lo largo de estas fechas ya tendrán lugar suficientes celebraciones dedicadas al autor de la *Crítica de la razón pura*.

Fernando R. Genovés
Universidad de Valencia

FILOSOFÍA POLÍTICA PARA HETERODOXOS

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY: *Poliética*, Madrid, Losada, 2003, 340 pp.

La teorización ética no confesional en el siglo XX ha crecido significativamente apartada de la ética normativa. Como Fernández Buey nos recuerda en la introducción a esta antología de filósofos de la política, tras la segunda guerra mundial no hay filosofía análoga a la ética humana, kantiana o aristotélica. Por su parte, las investigaciones metaéticas de los *Principia Ethica* de G. E. Moore supondrán el inicio del ascenso semántico que separará a la filosofía moral analítica de su temática estándar en la tradición occidental: la pregunta clave ya no será ahora ¿qué acciones son buenas y en qué consiste su bondad?, sino ¿qué estatuto lógico y semántico tiene el discurso sobre lo bueno? Sólo la ética aplicada, con su notabilísimo exponente en la bioética, irá fortaleciendo paulatinamente el breve vínculo de la filosofía analítica con el duro suelo de los conflictos morales como la relación médico-paciente o la ética de la biotecnología.

Los autores cuyas ideas se exponen en este volumen son clásicos del pensamiento moral del siglo pasado. Pero no son clásicos de la filosofía ortodoxa, sino más bien clásicos marginales respecto de la línea clásica de reflexión sistemática. Conviene leer a estos clásicos más marginales para conocer desde su sano escepticismo sus enfoques y propuestas de resolución de conflictos y evitar así descubrir mediterráneos o predicar excepcionalismos cuando tras la capa de los detalles de tantos sucesos históricos subyacen estructuras semejantes. A quienes crean periclitadas las reflexiones sobre los derechos de la clase proletaria les irá bien hojear este volumen y recordar que las injusticias sociales con-

tra la clase obrera de las fábricas del XIX-XX se cometen ahora en formas diversas con la inmigración ilegal en los países europeos occidentales, y que los estragos de las sociedades esclavistas no son ajenos a los persistentes malos tratos a las mujeres de casi todas las latitudes. Precisamente es la directa o indirecta devoción laica hacia la reflexión sobre las necesidades de la clase obrera y la denuncia de la hipócrita clase dirigente la que une a los autores de este libro, que comprende los siguientes pensadores: Kraus, Lukács, Benjamin, Brecht, Weil, Arendt y Levi.

Fernández Buey rinde aquí un homenaje a esta filosofía mundanizada que, entendiendo bien la metáfora, contiene muchos «santos de su devoción», en sus propias palabras no exentas de picardía. Todos los autores de los que se habla en este libro se mancharon las manos, aunque no en el sentido de la expresión sartriana, en la arena de su coetánea vida política. El lector se hallará ante una introducción amena y condensada del pensamiento de autores tangenciales para la filosofía más académica, por su carácter híbrido entre pensadores, escritores o activistas políticos, que comparten notables reticencias respecto de los proyectos racionales de reforma humana. Las certezas de la razón siempre corren el riesgo del dogmatismo, de la creencia en la propia infalibilidad y en la consiguiente necesidad imperiosa de cometer atrocidades en su nombre, contra las que ha escrito Fernández Buey en otras ocasiones, como en *La barbarie de ellos y los nuestros* o antes en *La gran perturbación*. Para quien ha sostenido el estandarte rojo desde las calles y las imprentas de *El viejo Topo* o *Mientras Tanto*, la coherencia y la flexibilidad crítica son valores irrenunciables, y su ausencia en un autor imposibilita la preferencia. En un contexto

mediático español habitualmente dado a las inducciones precipitadas y los simplismos *ad populum* que identifican algunos regímenes dictatoriales con las ideas mal leídas de *El Manifiesto Comunista*, la lectura de estos capítulos habría de ser intelectualmente refrescante.

Que el título del libro sea «poliética» responde a la idea de remitir a la política en el sentido griego clásico del término, que recoge un concepto de justicia (emparentado con la *dikaosune* platónica) inseparable de la ética, al tiempo que incluye una perspectiva ajena a ese horizonte pasado, que es la del pluralismo ético o tolerancia moral (más bien «convivencia», porque tolerar indica cierta condescendencia con lo que se considera en cierto modo inconveniente).

El primer autor de esta selección es Kraus, cuyas ideas se describen aquí en un intento de librarlo de su fácil reputación de diletantismo intelectual, sexismo rosa y profecía apocalíptica provocadora. Es su elevado sentido crítico social el que lo hace miembro del grupo de escogidos según las afinidades electivas de Fernández Buey. Aunque todos estos elegidos se hallan más próximos a la literatura que a la ciencia (la proximidad con la ciencia de Primo Levi, el «químico escritor», es del todo contingente), esa semejanza no ha de contar como relevante, pues me consta que entre sus predilectos se hallan también Bertrand Russell y Albert Einstein, a los que se ha referido con admiración en sus clases de historia de la ciencia y de filosofía política en la Universidad Pompeu Fabra.

La prudente presentación de Fernández Buey hará olvidar a la más feminista que Krauss insistía en el papel de la mujer como fuente de sensibilidad, frente al del hombre como fuente de ideas. Pero qué se le va a hacer, por entonces pocos eran los que pasaban el test igualitarista de Peter Singer sobre la igual consideración de intereses: que, independientemente del

sexo, el género, la etnia de procedencia, la cultura o la confesión religiosa, los intereses legítimos de todas las personas merecen igual consideración. Casi como el frenólogo ante la cabeza de una persona, probablemente Krauss, al ver a un hombre y una mujer, creía ya saber quién era mejor intelectual, emocional y moralmente. A pesar de esa discutible misoginia vale la pena acercarse a sus textos de crítica de la política institucionalizada.

Con Lukács la amenidad explicativa se convierte en incentivo de lectura de un autor prolífico y denso. La combinación de presentación de ideas y referencia biográfica (metodología seguida a lo largo de todo el volumen) consigue el objetivo de captar la benevolencia del lector hacia el escritor presentado. Como los otros autores de esta selección, Lukács no simpatiza con la filosofía sistemática, y menos con la ética formalista kantiana, contra la cual se puede leer parte de «El bolchevismo como problema moral». Apenas tiene sentido reprocharle a Lukács la lectura burda del kantismo y Fernández Buey no lo hace: quedaría para otro tipo de texto abordar la injusticia interpretativa de hacer de Kant un autor fetichista de la regla moral. Este tipo de estudio quedaría más bien para un libro de análisis como su anterior *Ética y filosofía política*. Con su lenguaje claro y con los tecnicismos mínimos, Fernández Buey consigue de nuevo llevarnos de la mano en la lectura de este agreste escritor.

Cuando se nos presenta a Walter Benjamin como un autor sincrético que combina teología y materialismo histórico, algunos lectores se sentirán huérfanos de claridad. Una de las no deleznable razones por las que pensadores continentales en filosofía política han sido eludidos por los estudiosos más analíticos es su lenguaje metafórico aparentemente intraducible. No obstante, los giros alegóricos que Fernández Buey extrae de los textos de Benjamin sí resultan traducibles. Así, Benja-

min se refiere a la «apocatástasis» como recuerdo de los hechos históricos que conducen a la emancipación de un colectivo, con el fin de volver a su pensamiento primitivo de partida como anticipación que el cronista hace del Juicio Final. La traducción de Fernández Buey remite a la importancia de los valores frente a las reclamaciones materiales (contra el brechtiano «primero comida, luego moral») y la relevancia del pasado como guía orientativa hacia un mejor futuro. El resto de la imagen es literatura y deleite estético en neologismos helenizantes, una bola de nieve que amenaza catástrofe cuando compara con una mónada al momento histórico que interesa al materialismo histórico y dice ver en ella «una detención mesiánica del suceder». El mismo Fernández Buey dice eufemísticamente que Benjamin «se vuelve metafórico». Pero hay mucho más. En beneficio de la educación de todos vale la pena leer los pasajes en los que Fernández Buey nos remite al concepto de «acedía», definido como «sentimiento melancólico del poder omnímodo de la fatalidad, que conduce a la sumisión ante el orden existente» y del que Tocqueville se hubiera podido servir para referirse a la burguesía conformista de nuestros días. Un breve esfuerzo de autoanálisis nos lleva a ver cuánto nos cuesta resistir esa tentación de la acedia desde nuestras cómodas butacas de profesionales de clase media en esta perezosa Europa occidental.

En Brecht el sarcasmo contra los tópicos de nuestra cultura occidental es la clave de su estilo crítico. Su retórica consiste en la ironía, la hipérbole y el aforismo, que revelan una metafilosofía antidogmática y relativista con una destacada orientación práctica en beneficio de la clase trabajadora.

Más adelante, y sólo durante unas líneas, la equilibrada exposición se quiebra con la acusación de altanería a Simone Weil. Y es que la jovencita, que albergó una vez a Trotski en su propia casa, se

atrevió a reprochar al gran artífice socialista no haber pisado una fábrica como trabajador. Ella sí lo hizo y Fernández Buey nos hace llegar las ideas de esa joven que desmiente una potencial acusación de arrogancia al formular su tesis sobre la incommensurabilidad de la desgracia: una tesis epistémica sobre el imposible acceso emotivo a la desgracia ajena, a la que, según ella, sólo llegaría el santo moral. Si Weil es una mística, no lo es, desde luego, levitando sobre los problemas del mundo real, sino luchando desde el análisis y la vivencia cotidiana temporal de la condición obrera. Es por ello que Fernández Buey la incluye en esta selección. Ser creyente de izquierdas sólo es un oxímoron para el frívolo lector de la religión y para el lector frívolo de las izquierdas.

La controvertida tesis de Hannah Arendt sobre la trivialidad del mal se discute aquí en relación con algunos documentos epistolares con Karl Jaspers en su *El problema de la culpa* y, por supuesto, con la idea kantiana del «mal radical» en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Una motivadora exposición que, desde mi punto de vista, constituye uno de los apartados más atractivos del libro, por su carácter controvertido y perenne. La reflexión sobre el concepto del mal corresponde a la ética normativa y a la psicología moral que han sido objeto de estudio por parte de tantos filósofos morales. Tras el Holocausto nazi el concepto sacudió con fuerza las mentes de los pensadores occidentales (entre ellos también la del último autor de este volumen, Primo Levi), aunque, como sostiene Fernández Buey, la tecnología y la masificación no modifican el grado de inmoralidad o de perversidad de un acto injusto. Arendt sorprendió a la comunidad intelectual con su concepto de trivialidad del mal, negándose a demonizar a Eichmann y tildándolo de persona incapaz de pensar. El escándalo que llevó a la polémica esta tesis se debió sobre todo a que se creyó

que implicaba exonerar de culpa a éste y a otros asesinos antisemitas. No obstante, lejos de esa pretensión, Hannah Arendt desmintió que hubiera en todos nosotros un Eichman: más bien se trataba de negar la atribución de perverso extraordinario al culpable de un acto inmoral, puesto que la mediocridad de la cobardía, la pereza y la sumisión a la autoridad amenazante no son nada excepcional, sino más bien algo cotidiano, algo a lo que tantas veces sucumbimos y que sólo requiere de una circunstancia excepcional, extrínseca al valor del

acto en sí, para revelarse en toda su mezquindad obvia. En mi opinión, la tentación de ver las atrocidades de los demás como excepcionales puede reposar en una creencia desiderativa que nos exonera de culpa a nosotros mismos, espectadores y jueces de lo que consideramos tragedias tan terribles que jamás podría estar en nuestra mano cometer. Una peligrosa y confortable creencia para seres de voluntad tan hobbesiana.

Montserrat Bordes Solanas
Universitat Pompeu Fabra

FILOSOFÍA DE LA MENTE

VICENTE SANFÉLIX: *Mente y conocimiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 413 pp.

Una de las obsesiones del último fragmento del siglo XX en la filosofía, casi diría, una de las ideas fijas que atraviesa proyectos muy diferentes, casi como un nuevo fantasma de la Academia, consiste en las defensas o ataques a la teoría del conocimiento. Para muchos, la teoría del conocimiento en los tiempos modernos, por lo menos a partir de Descartes, sustituyó a la metafísica y se propuso como la genuina filosofía primera o, si se prefiere, como la clave de toda la filosofía. Se razona: puesto que no hay accesos directos a la realidad, lo que debemos hacer no es intentar explorar la realidad, sino investigar nuestros accesos a ella. De esta manera, el paradigma «ser» se sustituye por el paradigma «conciencia». De ahí los vínculos estrechos entre teoría del conocimiento y filosofía de la mente.

A partir de razones como éstas, ininterrumpidamente se ha teorizado en torno a conceptos como justificación de las creen-

cias, respaldos, verdad, orden de las razones, conciencia, representación... como si se tratase de espadas para la batalla teórica que, de modo insoslayable, tendremos que dar una y otra vez. Incluso se nos previene que cuando desenvainemos estas espadas no nos encontraremos como enemigos sólo posiciones teóricas dudosas o hasta equivocadas, sino algo más, mucho más grave: el fin de la razón, la aniquilación de la virtud y hasta de lo que, en algunos círculos, se entiende por «gente seria y trabajadora». Así, atacar a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la mente conlleva, para muchos, dedicarse a la vida promiscua y a celebrar esas ceremonias horribles: atribuladas deconstrucciones o, su variación californiana, rortyanas misas de magia negra.

Este ensayo de Vicente Sanfélix, *Mente y conocimiento*, es un ataque frontal a la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente, aunque no es magia negra. Y dados los impresionantes conocimientos que en cada capítulo exhibe el autor, difícilmente podemos imaginarnos que hay detrás de él

una vida disipada. En sus páginas se recogen, y dramatizan, estas obsesiones teóricas, frecuentes en los últimos tiempos, pero constantemente buscando romper la ecuación que identifica «destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente» con «destrucción de la razón». La primera página del prólogo explícitamente declara ese propósito:

Este libro ofrece una destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente... Aunque se critican muchos de los presupuestos del proyecto ilustrado que alumbrara la modernidad, no creo que del conjunto pueda deducirse honestamente una renuncia a la ilustración, ni una abdicación a la razón. De hecho, al desenmascarar el carácter espurio de aquellos presupuestos no hacemos sino obedecer el lema ilustrado que nos exige combatir nuestros prejuicios (p. 29).

Pero, ¿de qué recursos echa mano este ensayo para confrontarnos con la versión, al parecer distorsionada, de la razón que nos propone la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente?

Ay..., aquí me topo de pronto con la peligrosa tarea de tener que presentar discusiones complejas sin seguir paso a paso sus diversos caminos. Sin embargo, ¿cómo se puede llevar a cabo una tarea crítica de un texto crítico sin demorarse en los argumentos que se está leyendo? Mi intento en este caso consistirá en, un tanto al azar, formular dos o tres tímidas discrepancias con este libro. Por supuesto, evitaré las muchas páginas y capítulos con los que estoy por completo de acuerdo. Me arriesgo, pues, a que se me malentienda. Pero si para avivar la discusión hay que ser unilaterales y hasta irrespetuosos bordeando los malentendidos, debemos resignarnos a pagar este precio. Pues, o hay discusión filosófica franca y, a veces, hasta salvaje, o no hay filosofía.

Primera discrepancia: Sanfélix acusa a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la mente de haber sucumbido en ese

vértigo de lo sublime que implica abrazarse de lo que no cambia, de lo eterno:

[...] la falta de autoconciencia histórica no es, en absoluto, un rasgo accidental de estas disciplinas. Lo que generalmente asumen quienes las practican es que la verdad se dilucida en el presente y no más que en el presente... El sujeto de la reflexión epistemológica y el filósofo de la mente se creen legitimados para la desvinculación, en este caso con la historia de la filosofía. Y es que sus objetos —el conocimiento, la mente— son presupuestos como realidades absolutas, intemporales (pp. 72-73).

Considero que en este ataque hay que distinguir

a) el papel de la conciencia histórica en nuestro investigar, en este caso, por ejemplo, el papel de la historia de la filosofía en la discusión filosófica; y

b) si la mente y el conocimiento son, ellos mismos, fenómenos históricos o no.

Desde ya confieso que frente a ambos asuntos tengo creencias mucho más ambiguas que las de Sanfélix. Respecto de a) considero que existen, a su vez, varias dificultades entrelazadas, tanto generales como particulares. Entre otros problemas generales habría que discutir cómo hay que hacer historia de la filosofía, si se debe hacer historia externa, teniendo en cuenta el contexto social, religioso y político, o si se debe realizar sólo de manera interna, ocupándonos en exclusiva del desarrollo del debate, de los argumentos. A su vez, dentro de esta última modalidad hay que elegir entre realizar una historia reconstructiva de la filosofía o una historia argumentada. Quien lleve a cabo esta última introducirá su propia perspectiva para discutir con los autores, para corregirlos o refutarlos, o incluso, a veces, para mejorarlos. Sanfélix lleva a cabo una rigurosa historia interna de la teoría del conocimiento, partiendo de Descartes y Locke, pasando por Kant y Hegel, y llegando hasta los positivistas lógicos, Quine y Wittgenstein,

aunque sin descuidar la perspectiva de tradiciones alternativas, como aquellas que introducen los puntos de vista que aportan Husserl, Heidegger y Gadamer. En relación con esta historia nada tengo que agregar, fuera de anotar mi admiración ante una erudición tan firme y abarcadora.

No obstante, considero que es un gravísimo problema —que ya Nietzsche planteó— hasta dónde la historia resulta una ayuda para la vida o un obstáculo, algo así como la lápida de una tumba. En relación con la historia de la filosofía me temo que, a menudo, sirve a los profesores de filosofía de coartada para no pensar por sí mismos. La falta de conciencia histórica —de seguro no casual— de muchos filósofos de primer orden, empezando por Descartes y no terminando por Wittgenstein, ¿no les permite acaso cultivar su propia voz, explorar los territorios que les proponen sus interlocutores del presente y, sobre todo, su imaginación teórica?

Por supuesto, a menudo, como el aldeano deslumbrado que cree que el mundo entero es su aldea, la falta de conciencia histórica, lo que podríamos llamar el «prejuicio cartesiano», nos hace confundir nuestra tradición, y hasta nuestra propia posición, con lo que hay. Pero, ¿no es más fecundo (y más divertido) sucumbir al prejuicio cartesiano, que es el prejuicio del auténtico explorador, que dejarse devorar por esa interminable, exasperante noche de insomnio que resulta la historia de los profesores de filosofía, en donde rige el lema «ya todo se sabe»? Me hago esta pregunta siendo yo mismo, por supuesto, un profesor de filosofía. Y la formulo pensando, en particular, aunque no exclusivamente, en el desmantelado pensamiento latinoamericano en donde en casi un 90 por 100 se ha confundido hacer filosofía con hacer historia de la filosofía, o más bien, crónicas de la filosofía (esas miles de páginas en revistas y libros que nadie lee sobre «la filosofía de...»). Sí, sin duda, entre los muchos errores de partida que

podemos cometer los filósofos, creo que el prejuicio cartesiano, el prejuicio del explorador, es el más productivo. De seguro no nos conduce a las cosas mismas —porque ninguna vía nos conduce a las cosas mismas, más acá de nuestros conceptos, creencias y teorías—, pero, con suerte, con empeño, con un poco de talento, nos lleva hasta algunos de los problemas mismos. Algo de eso hace el propio Sanfélix en muchos momentos de su libro.

Pasan páginas y páginas y más páginas deslumbrantes y de pronto, he aquí tal vez una segunda, titubeante, discrepancia (¿o malentendido?). En las márgenes de su texto, Sanfélix parece atribuir a Heidegger y, en general, a la hermenéutica, el papel de corrector y hasta de crítico de Wittgenstein y su legado. Si esta interpretación es correcta, acaso se equivoque. Sospecho que leer a Heidegger es asistir al gran final de un estilo de pensamiento: la historia de la metafísica que se cuenta a sí misma y procura autodestruirse en medio de un *crescendo* de claros clarines (que algunos calificarán de irresistiblemente fascinante y otros de tramposo). En cambio, leer a Wittgenstein implica, considero, situarse en un nuevo comienzo conceptual. Es aprender a atender de otra manera: como salir teóricamente a caminar descalzo en la tierra todavía mojada.

Tercera posible discrepancia, muy rápida: no sé si cuando discute Sanfélix los problemas del internalismo y el externalismo en relación con la mente busca restaurar un internalismo sustantivo de lo mental. En este caso, Sanfélix estaría criticando todo naturalismo y, por supuesto, todo externalismo respecto de la mente o la conciencia. Si éste fuese el caso, quizá, de nuevo, no tenga razón. Pero si lo entiendo bien, estamos de acuerdo: Sanfélix sólo quiere atacar aquellas teorías que reducen los procesos mentales a los procesos cerebrales o que entienden que el lenguaje de lo mental es una *folk psychology* tan primitiva, y tan falta de apoyos, como

la creencia en los horóscopos. Quienes afirman tales barbaridades no se han detenido a pensar qué consecuencias prácticas, y hasta teóricas, tendría en la vida de las personas la eliminación del lenguaje mental.

Cuarta y última matizada discrepancia. Cito largamente a Sanfélix:

El círculo se ha cerrado. Podemos ahora sacar conclusiones. El tradicional proyecto epistemológico, el que Descartes inaugura, está, a mi entender, definitivamente quebrado. El fundamentalismo es una opción inviable, incapaz de trascender el ámbito de la propia conciencia y la puntualidad de la certeza; destinado, por lo tanto, a sucumbir a un escepticismo radical que él mismo posibilita y alimenta. Y la quiebra del fundamentalismo arrastra consigo la de otros muchos de los rasgos de aquel proyecto: el atomismo, el representacionismo, el teoreticismo, el cripto-positivismo que implica tomar la ciencia natural como paradigma cognitivo...

Y, sin embargo, no está claro que debemos repudiar su significación cultural. Quizás matizarla. Desde luego ya no se trata de justificar la ciencia frente a las pretensiones de un saber/poder teológico. Pero subsiste la necesidad de discusión racional no sólo de su metodología, sino de lo que bien podríamos llamar su significación existencial. La fiabilidad cognitiva de la ciencia ya no está en cuestión, pero, al margen de que todavía hemos de aclarar más los múltiples factores de los que depende esta fiabilidad, es necesario no sucumbir a la tentación de reducir la racionalidad a mera instrumentalidad (p. 243).

Por lo pronto, tal vez el círculo no se haya cerrado. Tal vez el proyecto epistemológico que inauguró Descartes pueda tener nuevas e imprevisibles variaciones como la ética de la creencia y la epistemología de la virtud. Tal vez incluso hayamos malentendido a Descartes porque nos olvidamos de su distinción entre *cognitio* y *scientia*. Respecto de la *cognitio* hay, qué duda cabe, que defender un «fundamentalismo», si se quiere hablar así, que compartimos con los otros animales: aquel fundamento que es parte de nuestra histo-

ria natural. En cambio, respecto de la *scientia*, del conocimiento razonado, del conocimiento exclusivamente humano, sólo puede haber un multifundamentalismo: los muchos fundamentos (respaldados en los muchos argumentos atrincherados) que se van decantando —provisoriamente— en los diversos procesos de dar y pedir razones.

Por otra parte, de acuerdo: es decisivo no sucumbir a la tentación de reducir la racionalidad a mera instrumentalidad, ni a convertir las ciencias naturales en un fetiche al que hay que adorar sin más. No obstante, no dejemos de advertir que la razón instrumental es ya una forma de razón práctica, una forma fragmentaria de razón práctica, pero una forma al fin de razón práctica preferible a cualquier antojo momentáneo y su efecto, la mera incoherencia. Con algo hay que empezar.

En cuanto a las ciencias naturales, debemos, creo, repensarlas una y otra vez a partir del siguiente espiral crítico: tenemos que aprender de ellas, de sus técnicas y de las culturas que han producido para criticarlas tanto a ellas mismas, como a las técnicas y culturas que han producido. Pero no olvidemos: no es posible, o al menos ya no es posible, un afuera radical de los procesos científico-técnicos que permean todos los ámbitos de nuestra vida. Más todavía, cada vez que se procura esa fantasía, ese «afuera radical», se lo paga con alguna forma de la razón arrogante disfrazada de sentimentalismo, de regresión que se encubre con fervor por los clarines o de sucia irresponsabilidad.

Felizmente, este brillante libro de Vicente Sanfélix —casi un imprescindible libro de consulta sobre los temas que trata— se encuentra muy lejos de cualquier forma de la razón arrogante. En particular, nada tiene que ver con la tentación de la ignorancia o de la irresponsabilidad.

Carlos Pereda
IIF-UNAM

DILEMAS MORALES

DIEGO GRACIA: *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Madrid, Triacastela, 2004, 516 pp.

Después de su gran obra titulada *Fundamentos de bioética*, publicada en 1989, con la que Diego Gracia introdujo la reflexión filosófica profunda y plural sobre bioética en nuestro país, y tras su no menos interesante libro *Procedimientos de decisión en ética clínica*, de 1991, donde presentó diversas metodologías de aplicación de esos fundamentos a la práctica clínica, los trabajos de este autor han sido un referente ineludible tanto a nivel nacional como internacional para los que investigamos sobre temas de bioética. Entre sus obras posteriores cabe destacar los cuatro volúmenes que bajo el título genérico de *Ética y vida: Estudios de bioética*, publicó en 1998, en una editorial colombiana.

El libro que ahora presenta es una recopilación revisada, cuidadosamente meditada y actualizada, de sus principales aportaciones en los diversos campos de la bioética en los que ha desarrollado su investigación. Se trata, por lo tanto, de un libro de lectura imprescindible para los que nos interesamos de verdad por conocer los entresijos de esta compleja ciencia.

La sugerente frase que da título al libro está sacada de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, donde leemos: «Si existe algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él [...] es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestras vidas y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar?».

Los seres humanos tenemos un blanco en nuestras vidas: la búsqueda de lo óptimo, la plenitud de la propia vida, la felici-

dad. Esa tendencia se halla escrita en la propia condición humana, y no es posible escapar de ella. Y para lograr este objetivo es importante el conocimiento, ya que él nos dirá lo que «debemos» hacer.

Gracia nos recuerda que el deber no viene marcado sólo por la tendencia innata hacia lo óptimo, sino también por el conocimiento de la situación y el análisis minucioso de las circunstancias del acto y la ponderación de sus consecuencias, ponderación que habrá que realizar practicando la virtud moral por antonomasia, la «prudencia», y a través de la deliberación.

Para alcanzar el blanco no hace falta sólo querer. Es necesario, además, saber. De ahí que la vida moral dependa no sólo de las virtudes morales, sino también de las intelectuales. En ese sentido, como dice el propio Gracia: «Este libro es un esfuerzo por conocer mejor algunos de nuestros deberes morales».

El libro se articula en cinco partes que abarcan los siguientes temas: la medicina en el cambio de siglo; la fundamentación de la bioética; la ética de las profesiones sanitarias; la bioética clínica y la ética del nacer y del morir.

A continuación vamos a mostrar algunas de las aportaciones del autor sobre esos temas.

1. *La medicina en el cambio de siglo*

El informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento*, publicado en 1971, se preocupó por la sobreexplotación de los recursos del planeta y la calidad de vida de las futuras generaciones. Poco después, la crisis económica de 1973 fue la primera crisis de recursos, donde se planteó por primera vez el problema de la sobreutilización de los recursos naturales. Ahora el concepto básico es el «desarrollo sosteni-

ble». Tanto el desarrollo del Primer Mundo como el subdesarrollo del Tercero son «insostenibles». El desarrollo sostenible es una teoría económica, un modelo político y una teoría ética. Exige tener en cuenta a toda la humanidad.

En un siglo hemos más que duplicado nuestra esperanza de vida al nacimiento, aunque este avance no se ha distribuido equitativamente en el mundo. El problema clave de la humanidad es conseguir que todos los seres humanos tengan cubiertas sus necesidades básicas para poder equiparar la expectativa de vida de todos en sus límites razonables. Pero, como señala Gracia, junto a la preocupación por dar «años a la vida», la bioética llama la atención sobre la necesidad de dar «vida a los años». Desde esa perspectiva, el problema principal no es cuánto vamos a vivir, sino cómo y para qué, cuáles son nuestros ideales, nuestras expectativas y nuestros valores en la vida, cuál es, en definitiva, la meta que perseguimos en nuestra vida, el blanco hacia el que apuntamos nuestro arco vital. De todo ello dependerá el que seamos felices o desgraciados.

En esa búsqueda juegan un papel preponderante los valores. De hecho, el éxito social de la bioética parece muy relacionado con la necesidad que la sociedad siente de reflexionar en profundidad sobre los problemas de valor. En este sentido, la bioética debe asumir la responsabilidad de ser foro de debate y educación en las cuestiones de valor relativas al cuerpo y a la vida. Por su parte, el objetivo de la educación debe ser lograr una personalidad madura, entendiendo por «persona madura» la que se sabe débil y falible, y, por tanto, no tiene excesivas dificultades en reconocer sus propios errores; está abierta a los demás y dispuesta a aprender de ellos; sabe escuchar; da razones y comprende los límites de sus propios razonamientos; y está dispuesta a aceptar a los otros, a respetarlos no porque piensen como él, sino porque

son otros como él. ¿Cómo se enseñan estas actitudes? Mediante la relación personal, por contagio, por imitación. Se aprende viviéndolo.

2. *Fundamentaciones de la bioética*

Gracia afirma que la gran tarea que todos tenemos en los próximos años es la necesidad de asumir un tipo de racionalidad que permita la participación de todos los implicados en el proceso de deliberación de los problemas prácticos, en nuestro caso de los problemas morales. Ahora es más necesaria que nunca la adquisición de hábitos deliberativos. Sólo así podremos contribuir a la gran tarea que la ética y la bioética tienen planteadas: el fomento de la responsabilidad.

A propósito de las fundamentaciones de carácter religioso, Gracia afirma que hay una diferencia entre lo que debemos hacer y lo que hacemos. Y eso no de modo accidental, sino constitutiva y necesariamente. Toda vida moral es en el fondo un fracaso. De ahí que se halle necesitada de una redención. Por eso, este autor no establece la disyuntiva «religión o ética», sino, más bien, «religión y ética».

También dedica un espacio a las éticas narrativas y la hermenéutica. Gracia nos dice que necesitamos las perspectivas y las razones de los demás. Los otros se convierten en condición de posibilidad de nuestro propio desarrollo como seres racionales y humanos. De lo que cabe concluir que la inclusión de los otros en nuestro razonamiento particular se nos impone como un verdadero imperativo moral. Con ello se asume el paso de la razón monolítica a la razón dialógica; de la razón especulativa a la razón hermenéutica.

Entre los principios de la bioética, sigue destacando el del «no maleficencia». Dedicó el discurso de ingreso en la Real Academia Nacional de Medicina a este principio, y ha vuelto sobre esa cuestión en varias ocasiones, también ahora.

Además de los principios hemos de ponderar las circunstancias y las consecuencias, deliberando sobre la posibilidad o no de hacer una excepción a los principios. El objetivo último de la vida moral es la toma de decisiones prudentes. Y éstas no consisten sin más en la mera aplicación de los principios, sino en el intento de actuar conforme al canon de respeto de los seres humanos. Ése es el único principio absoluto de la vida moral. El problema es cómo realizar en la práctica ese principio de respeto. Es un problema, porque no consiste en la mera aplicación deductiva de unas normas o criterios. Por eso las decisiones morales no pueden ser nunca apodófticas, sino prudentes. Para Gracia, hoy, como en tiempo de Aristóteles, la prudencia sigue siendo la virtud moral por antonomasia.

3. *Ética de las profesiones sanitarias*

El Juramento hipocrático es el documento básico de la ética profesional en la civilización occidental. El Juramento defiende algunos deberes del buen profesional, pero no son correlativos a derechos de los pacientes. En su texto no hay lugar para los derechos, lo cual tiene como consecuencia que el criterio del bien del enfermo se interprete también de un modo que hoy consideramos incorrecto, el paternalista.

Hay cosas que permanecen vigentes, entre ellas la idea de la excelencia profesional. Pero en nuestros días hay que practicar la excelencia respetando los derechos de los ciudadanos. Hoy la gran tarea de la ética profesional es universalizar la excelencia, entendida ésta en un sentido no paternalista.

Sobre la ética y las profesiones sanitarias desarrolla cuatro tesis: 1.^a) Las profesiones se han definido siempre por características morales. 2.^a) Este paradigma clásico ha entrado en crisis en las últimas

décadas. 3.^a) Esa crisis no tiene carácter coyuntural sino estructural, y está dando origen a un nuevo paradigma, que define de forma distinta las relaciones entre ética y profesión. 4.^a) Hay un punto invariable: la aspiración a la excelencia.

No parece posible la huida hacia atrás ni el renacimiento del paradigma clásico. Eso no sería justificable ni operante.

Hay muchas personas que piensan que la aspiración a la excelencia es consustancial al monopolio y a los privilegios. El resultado es que responden ante la supresión de esos privilegios con la renuncia a la excelencia. Es lo peor que puede pasarle a la ética profesional. Es la caída en la desmoralización. Han perdido su antiguo paradigma y no han sido capaces de identificarse con el nuevo, ni parece que quieran hacerlo. Compaginar la renuncia a los monopolios y a los privilegios con la búsqueda de la excelencia es la gran tarea, el reto que hoy tiene ante sí la ética profesional. Y en ese camino juega un papel muy importante la deliberación.

La deliberación es un procedimiento de análisis de los problemas en orden a la toma de decisiones razonables y prudentes. Pero no puede confundirse deliberación con decisión. Aristóteles dejó esto bien claro. La decisión no corresponde, en principio, al grupo de deliberación, sino a la persona que tenga el deber de tomarla. El objetivo de la deliberación sería ofrecer consejos que sean razonables y prudentes. El método deliberativo puede ser el método adecuado para la remoralización de las profesiones y para el resurgimiento de las éticas profesionales.

4. *Bioética clínica*

Entre los temas que aborda Gracia en esta parte del libro están los siguientes:

a) La confidencialidad.

La nueva tecnología sanitaria, especialmente la genética, ha puesto a prueba

toda la teoría de la confidencialidad de los datos médicos, obligando a repensarla desde sus orígenes. El principio básico hoy vigente en la legislación es que no pueden ser utilizados los datos sanitarios más que para objetivos relacionados con la salud de los sujetos. Ninguna otra finalidad puede llevar a la ruptura de la confidencialidad, excepto en el caso de la administración de justicia. Pero parece claro que el principio del secreto ha de tener algunas excepciones. Los códigos internacionales no suelen definir éstas, sino dejarlas al arbitrio de las legislaciones nacionales. Éstas suelen optar por el blindaje débil y, por tanto, permitir y hasta exigir la ruptura del secreto no sólo para proteger la salud de otras personas, sino también por necesidades de la administración de justicia. Pero esta ruptura tiene que hacerse de modo excepcional, sólo por mandato del juez, y de modo que revele el menor número de datos posible y al menor número posible de personas.

b) El paciente con enfermedad renal crónica.

La sustitución de funciones vitales por medios mecánicos permitió convertir una enfermedad aguda y mortal, la insuficiencia renal, en un proceso crónico, perfectamente compatible con la vida, y con una más que aceptable calidad de vida. Pero el manejo de la insuficiencia renal crónica plantea un enorme cúmulo de problemas éticos. En 1960 el Dr. Belding Scribner inventó el *shunt* arteriovenoso. Entonces comenzó la penosa tarea de tener que decidir quiénes iban a ser sometidos a diálisis y quiénes no. Los criterios del comité encargado para ello resultaron escandalosos. La medicina debe reflexionar sobre los valores si aspira a practicarse correctamente. La ética tiene como uno de sus objetos principales la investigación sobre la felicidad, y la Medicina la promoción de la salud. Como la felicidad y la salud son valores, la ética y la Medicina se encuentran en un punto fundamental, el

mundo de los valores. Sólo desde ese encuentro podemos ayudar a nuestros conciudadanos a ser algo más sanos y felices.

c) Las drogas.

La adicción a sustancias psicoactivas no puede verse sólo como un problema biológico, o más concretamente patológico. La droga es un fenómeno claramente cultural y moral. La tesis de Gracia es que el considerar al drogodependiente como un enfermo es simplificar el problema, lo que lleva a proponer soluciones insuficientes, cuando no falsas. Así, nos dice: «Una cultura basada en la competencia, el triunfo personal, la superación del otro, el beneficio propio y la búsqueda obsesiva del bienestar como objetivo, es lógico que acabe generando un alto porcentaje de drogodependientes». Unos necesitarán las drogas para resistir ese ritmo diabólico de vida, y otros para compensar el fracaso de sentirse derrotados. La terapéutica no puede ser otra que la de promover el surgimiento de personalidades maduras, fuertes, capaces de autocontrol, que tienen valores propios y saben actuar con prudencia; en una palabra, personas responsables.

5. *Nacer y morir*

En la última parte de su libro Gracia trata las siguientes cuestiones:

a) Ética de la sexualidad.

Estamos ante una nueva ética de la sexualidad, con los siguientes supuestos: hoy cada uno decide sobre su propio cuerpo; hoy no se habla de actos contra la «honestidad», sino «delitos contra la libertad sexual», ya no hay, pues, actos sexuales en sí deshonestos cuando los intervinientes tienen capacidad para consentir y consienten libremente en ellos; hoy se ha separado el ejercicio de la sexualidad del ejercicio de la reproducción, más aún, la ética de la sexualidad de la ética de la reproducción. En este contexto, hoy se necesita una ética del ejercicio responsa-

ble de la sexualidad. Eso no pasa por la demonización de las conductas sexuales, ni por su condenación, sino por su manejo respetuoso.

b) El estatuto de las células embrionarias.

En el tema del embrión las emociones pueden con frecuencia a las razones, y los debates tienden a convertirse en guerras. Por eso es tan difícil en este tema la deliberación. La deliberación es incompatible con el dogmatismo.

c) Salir de la vida.

Nadie niega la legitimidad de la limitación de medidas que parecen extraordinarias o desproporcionadas en situaciones irreversibles o terminales. Más discutibles son los criterios para ello. Un criterio interesante que aporta Gracia es la referencia al «tiempo de morir». El tiempo de morir llega cuando uno ha cumplido con sus objetivos vitales, cuando ha tenido una vida plena. En cambio, la muerte prematura ocurre cuando la persona parece haberse muerto antes de que le llegara su tiempo, es decir, antes de haber plenificado el argumento de su vida. Es terrible morir sin haber alcanzado el tiempo de morir. En esos casos, puede tener más sentido que se intente prolongar la vida.

d) Trasplante de órganos.

El punto central está en la posibilidad aún remota de que los órganos procedan de animales manipulados genéticamente o sean de origen completamente artificial, como en el caso recientemente probado de corazón artificial interno. Ambos procedimientos permitirían convertir los órganos para trasplante en productos sanitarios como cualquiera otros, como los fármacos o los aparatos diagnósticos y, por tanto, comercializables por las empresas productoras. Esto significaría el final de la doctrina de la donación altruista. Otra posibilidad para un futuro no muy lejano es que el

mejor conocimiento de las posibilidades de las células troncales existentes en órganos adultos permita elaborar con células del propio paciente, y, por tanto, con idéntico sistema HLA, tejidos que permitan reparar las pérdidas sufridas e incluso órganos. En ese caso, los órganos serían genéticamente idénticos a los del propio individuo. Pero en la situación actual lo correcto es continuar perfeccionando el funcionamiento de la actual organización de trasplantes, mejorando la formación de los profesionales y del público en general y buscando cotas cada vez más elevadas de calidad y excelencia. La tarea lo exige.

e) Ética de los cuidados paliativos.

Desde Piaget y Kohlberg es sabido que hay una evolución de la conciencia moral en todos los seres humanos. Pero, al contrario de lo que pensó Kohlberg, el desarrollo moral no va de las convenciones a las reglas universales, sino desde la heteronomía a la autonomía, o de la convicción y los criterios morales *a priori* a otros tipos de juicios más complejos, basados en la ponderación de principios y consecuencias. Estos juicios corresponden a la «ética de la responsabilidad» y requieren gran madurez psicológica y moral. La tesis que defiende Gracia aquí es que esta idea resulta esencial en orden a desarrollar una genuina ética del cuidado y, más en concreto, una ética de los cuidados paliativos.

En realidad, todo su libro está impregnado por la idea de la responsabilidad, que se ejerce de manera paradigmática en la deliberación prudente.

Diego Gracia nos anuncia la próxima publicación de otros dos libros con los siguientes títulos: *La deliberación moral* y *Bioética global*. Después de la gratificante lectura de este libro, estaremos pendientes de estas otras prometedoras publicaciones.

Juan Carlos Ciurana
Universitat de València

REENCUENTRO CON ORTEGA EN EL SIGLO XXI

JOSÉ LASAGA MEDINA: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y Filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2003, 196 pp.

Ortega y Gasset fue, en su momento, el filósofo español más conocido tanto en nuestro país como fuera de él. No sucedió lo mismo, dentro de nuestras fronteras, en los broncos años de la dictadura y tampoco se le reconoció una vez reinstaurada la democracia. Las causas pueden ser múltiples, desde lecturas falsas e interesadas del filósofo hasta simple ignorancia y desidia, pasando por las sucesivas modas intelectuales. Felizmente, hace un tiempo que ha vuelto a suscitar interés, tal vez porque nuestra circunstancia intelectual se encuentre más reposada. Por ello hay que saludar el libro que José Lasaga Medina ha escrito sobre Ortega cuyo notable esfuerzo de síntesis nos permite comprender mejor su filosofía.

Se trata de un libro del que, en principio, quiero resaltar tres aspectos. Primero, su composición como biografía intelectual donde, al hilo de fechas claves de su vida, emerge su obra como «una indagación sobre el mundo y un esfuerzo para orientarse en él», al tiempo que muestra que «la identidad personal no es algo, una cosa, sino un quehacer, y vivir un drama que acontece al personaje ideal que hemos de interpretar y que no terminamos de saber muy bien quién es». En segundo lugar, estamos ante una indagación realizada desde dentro, donde el propio Ortega, indicaba que era preciso situarse, ya que «una vida es, por excelencia, intimidad, aquella realidad que sólo puede ser vista desde su interior», interior en el que se ubica el autor para, de este modo, analizar la filosofía de Ortega y evitar erróneas interpretaciones que desmonta con impla-

cable lucidez. Se trata, por último, de un texto muy bien escrito, de lenguaje claro y preciso, de amena lectura, cuya aparente facilidad traduce un denso ejercicio filosófico y un profundo y actual conocimiento de la obra orteguiana.

El primer capítulo, «Entre dos siglos (1883-1913)», nos muestra los años de formación y vocación de Ortega. Lasaga expone magníficamente esa difícil y convulsa época europea de fines del XIX y principios del XX. Momento de decadencia cultural y nihilismo, pero también de aurora de algo distinto que, para Ortega, podría ser una cultura europea más verdadera y justa, una filosofía nueva y antimoderna, en cuanto rechazo del idealismo ilustrado y romántico. Son los tiempos de su formación alemana, primero en el neokantismo de Marburgo y, en su segundo viaje, en la fenomenología. Y es, finalmente, el tiempo de su vocación por la filosofía, a partir de su preocupación por España.

En la senda ya de la vocación filosófica el capítulo segundo, «La filosofía como salvación (1914-1922)», analiza una de sus obras cruciales: *Meditaciones del Quijote*. Se trata de una teoría de la cultura, del conocimiento y de la ética por y para la circunstancia de España, donde aparece la moral del héroe, aquel hombre capaz de crear ideales, no los utópicos de una razón pura, sino las invenciones necesarias para la vida, creaciones desde el esfuerzo y la libertad. Son, asimismo, los años de fundación de la revista *El Espectador* y de la formación del concepto de razón vital. Con él se intenta superar el idealismo, sobre todo el kantiano, con su primacía de ideales abstractos que definen cómo deben ser las cosas para que el pensamiento vuelva a las cosas, porque, como dice el autor: «frente al esfuerzo que termina en melancolía, propone Ortega cambiar de

imperativos: no el imperativo del deber, sino el imperativo de la luz y la ilusión». Por último, aparece *España invertebrada*, obra situada en la literatura del desastre español en la que, entre otros, se plantean los problemas del particularismo hispano o la ausencia de los mejores.

El capítulo «Vida como esfuerzo (1923-1927)» comienza con la fundación de la *Revista de Occidente*, su empresa cultural más íntima en palabras del autor. En ella destaca el ensayo *El tema de nuestro tiempo*, en el que se configura la teoría de la perspectiva en el conocimiento, la verdad como un proceso de composición de perspectivas —frente al idealismo, el absolutismo de la perspectiva que se cree única, o el relativismo—, análisis de Lasaga que creo muy pertinente en la actualidad ya que muchas veces se interpreta esta teoría desde el relativismo posmoderno. En el terreno de la moral, la razón vital le permite rechazar tanto el racionalismo ético como el irracionalismo espontaneísta, de modo que la moral se desplaza de la norma hacia el *ethos* como elemento creativo de toda vida que se viva en plenitud. Razón vital que, después de un proyecto de antropología filosófica que no cuaja, se va configurando en un programa metafísico centrado en la vida humana como vida de cada cual.

Los años siguientes, estudiados en «Un viaje y dos libros (1928-1930)», se hallan marcados por la aparición de dos importantes libros. El primero, *La rebelión de las masas*, fue mal entendido en su época y por ello Lasaga, desde el rechazo de aquellas interpretaciones que hacen de Ortega un profascista, nos advierte que el concepto de masa hay que entenderlo como categoría antropológica cuyo criterio de distinción es el sentido del esfuerzo y cuyos modelos son el señorito, el bárbaro especialista y el niño mimado. Su intención es también la de criticar la razón idealista que cree que la historia tiene un *a priori* que ella sola puede descubrir. Tal vez, sin partir de posiciones previas, sería

interesante su relectura en nuestra época de masas felizmente satisfechas en su horror al esfuerzo intelectual y moral. En su estudio del otro libro, *¿Qué es filosofía?*, el autor nos sumerge en un profundo análisis de la estructura metafísica orteguiana: la superación del idealismo y el realismo, la sustantividad de la filosofía, la vida como realidad radical, su estructura como quehacer y drama o sus caracteres ontológicos a partir de los que aporta una posible definición de la vida: «vida humana es un quehacer y padecer en libertad».

En el capítulo quinto, «De la *Res publica* a la razón histórica (1931-1935)», se estudia una de las facetas, a mi entender, más antipáticas de Ortega: su acción política y su fatiga de la cosa pública, su inicial adscripción republicana y su pronta retirada de la misma. Lasaga comprende la postura de Ortega y sus exabruptos desde sus posiciones filosóficas que resultarían inadecuadas para la política concreta, desde su imperativo de intelectualidad que le alejaría de la política real. Sin embargo, y siguiendo al propio Ortega que, como nos recuerda el autor, consideraba como negaciones de la vida el rencor, la chabacanería y la soberbia, parece que al menos una de ellas se hallaba en su menosprecio e impaciencia frente a la república. Más rico y sugerente resulta el análisis de la razón histórica, de la razón narrativa o de su concepción acerca de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, temas en los que el filósofo parece adelantarse claramente a su época.

Nos adentramos ya en los momentos finales del filósofo, expuestos en los capítulos sexto, «Exilio y silencio (1936-1942)», y séptimo, «Años finales (1943-1955)». En ellos se nos muestran las penalidades, incluso económicas, de un Ortega exiliado en tres ciudades, capaz, no obstante, de sobreponerse y ofrecer textos filosóficos decisivos en su «segunda navegación». Son un ejemplo su estudio sobre las ideas y las creencias o su concepción desmitifi-

cadora de la cultura, podríamos decir que *avant la lettre*, desde el momento en que, como dice Lasaga, para Ortega, «la cultura no es más que un sistema de interpretaciones variables, circunstanciales, narraciones fruto de la fantasía humana que tienen en ocasiones la gracia de funcionar». Se trata, pues, de una época intelectualmente fecunda en que, frente al maltrato académico y político que le dispensó la cerril y chabacana circunstancia de la España de la posguerra, tuvo la satisfacción de ser reconocido en Europa o, según el autor, de que Europa encontrara a su filósofo. Continuó

hasta el final profundizando en sus temas: la verdad como desvelamiento, la verdad y la vida, la autenticidad, la radical soledad del hombre... desde un agnosticismo que para el autor «le condujo a amar y comprender profundamente un mundo, que imaginó organizado históricamente, en que el hombre asume —quiera o no— grandes responsabilidades como único protagonista de la historia y de sus historias, de las biografías individuales».

Paz Serrano Gassen
UNED, Madrid

SEMBLANZA DE UN ILUSTRADO ESPAÑOL

JORGE NOVELLA: *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

La obra de Enrique Tierno Galván es recordada por su labor como político, como alcalde de Madrid, pero no lo es tanto por su gran trabajo intelectual. Es un mérito de este libro de J. Novella haber profundizado en la vida y en la obra de Tierno continuando la labor que Raúl Morodo y Elías Díaz han realizado, y combatiendo la interpretación sesgada de César Alonso de los Ríos.

Tierno es un vencido en la guerra civil que tiene que sobrevivir. Es un vencido que se vive derrotado no por haber sido encarcelado o depurado, o por haber tenido que optar por el camino del exilio. La biografía de Tierno no es pareja en este sentido a la de personas que tienen un gran protagonismo en la guerra civil como Santiago Carrillo, Manuel Azcarate o Fernando Claudín. Todos ellos son un poco mayores que Tierno y tuvieron desde muy

jóvenes un protagonismo político que Tierno no tuvo. Tampoco es similar su evolución a la de personas de su generación vinculadas al falangismo como Tovar, Laín o Ridruejo, o al catolicismo como Aranguren. Todo esto ha creado un gran «misterio» en torno a los primeros años de la vida de Tierno, a los años de su formación intelectual y a su acceso temprano a la cátedra de Derecho político en 1948 en Murcia. ¿Cómo un hombre de izquierda pudo llegar a catedrático en aquellos años?

Jorge Novella va repasando todos estos momentos. Los recuerdos de la guerra civil, los años de estudio en la Biblioteca Nacional, los estudios de filosofía en Murcia, la vuelta a Murcia como catedrático, su interés por el pensamiento barroco, el conocimiento de Carl Schmitt. Nada de eso hacía presagiar la gran relevancia política que Tierno tendría años después.

El cambio se produce a partir de su incorporación a la Universidad de Salamanca, a la creación del Boletín del Seminario de Derecho político y al esfuerzo por

incorporar las corrientes actuales de las ciencias sociales al pensamiento político de la época. So capa de un interés académico por el futuro de Europa aparece entonces la preocupación por diseñar un modelo de salida a la situación de aislamiento y dictadura que vive España. El proyecto se va a llamar (repárese que no falta la solemnidad) «Asociación para la unidad funcional de Europa».

Una Europa que se debía construir más allá de los grandes ideales, a partir de los programas específicos, de la eficiencia, de la capacidad de ir resolviendo los problemas concretos. Los esquemas ideológicos han quedado obsoletos. Ya no hay cosmovisiones, concepciones del mundo, que muevan la política. La unidad de Europa se logrará superando los viejos ideales obstaculizadores. Las naciones no se pierden ni se enajenan por integrarse en estructuras económicas y sociales más complejas que las tradicionales. La superación de los nacionalismos no se debe producir por la creación de un Estado europeo, de una Nación europea y de una soberanía europea. Esta tesis federalista es combatida desde un funcionalismo que prefiere ir resolviendo los problemas concretos con un sentido realista e integrador.

Hay que tener en cuenta que estamos hablando de 1955. Y estamos hablando en una España que está alejada de Europa y en la que la referencia a Europa aparece como una contrapunto a la existencia de una dictadura.

Este Tierno funcionalista, neopositivista, europeísta, que trata de ir superando el tradicionalismo católico español es, a la vez, el que se va comprometiendo cada vez más en la lucha contra la dictadura. Se va comprometiendo desde la perspectiva de un hombre que defiende la necesidad de un acuerdo entre los sectores vinculados al movimiento obrero y los representantes de la burguesía liberal para alcanzar un pacto que permita una salida a la dictadura. No era posible un final violento de la

dictadura, pero tampoco procedía estar simplemente a la espera, había que ir creando un clima favorable a la democracia, resistiendo, rememorando un pasado olvidado e imaginando un futuro distinto.

Aparece desde finales de los años cincuenta el Tierno conspirador, el hombre que está en todas las iniciativas, el que trata de dar vida a la oposición democrática, en contacto con los monárquicos liberales y con los creadores de Comisiones Obreras.

Es el Tierno que será expulsado de la Universidad, el que trata de activar el socialismo español, el que pasa de ese mundo críptico-barroco de los años cincuenta, al mundo neopositivista de los cincuenta, para desembocar en el mundo socialista-marxista de finales de los años sesenta. Recuerda bien J. Novella la impresión que produjo en aquella sociedad sin ningún pluralismo ideológico en los medios de comunicación la aparición del libro de Salvador Panniker *Conversaciones en Madrid*. En aquel libro Tierno se presenta como «socialista marxista», entendiendo el marxismo no como una dogmática, sino como un esfuerzo por aplicar la dialéctica a las realidades sociales y políticas. Es el Tierno que oscila entre un centro izquierda, técnico, funcionalista, positivista y desideologizado, y el marxismo como superación del falso humanismo, como revolución cultural, como nueva utopía que dé sentido a la especie.

Es un Tierno afincado en la finitud humana. Una de las obras de Tierno que tendrán más impacto se denomina *¿Qué es ser agnóstico?* Es una obra donde Tierno trata de reconducir el problema religioso. El agnóstico es el hombre instalado en la finitud, el que no echa nada de menos, tampoco a Dios, el que trata de buscar el sentido del mundo, el que no vive la angustia de Unamuno o la paradoja de Pascal, o el salto de Kierkegaard.

La imagen de ese Tierno estoico, asentado en el sentido de la especie, dispuesto a afrontar el dolor, asombró a los madri-

leños y produjo aquel desbordamiento popular con motivo de su entierro en enero de 1986. Quedaba Tierno con el cariño de los madrileños, aunque no hubiera tenido el voto de los españoles en las elecciones de 1977. Su apuesta por un partido socialista renovado, por un partido socialista que ocupara el espacio del antiguo PSOE se saldó con el fracaso electoral. Tras aquella derrota Tierno decidió que no era posible mantener un partido propio y negoció la incorporación al PSOE. Pesaron mucho las deudas económicas acumuladas y la dificultad de encontrar un espacio político propio. ¿Cuál era ese espacio?

Novella recuerda el debate sobre la posibilidad de encontrar un hueco entre el PSOE y la UCD o, por el contrario, por abrir camino entre el PSOE y el PCE. Si se optaba por lo primero había que seguir un camino que es el que intentó posteriormente el CDS con Adolfo Suárez (serán muy interesantes las memorias de Raúl Morodo sobre todo este intento); la segunda posibilidad era la que de alguna manera intentaron recorrer posteriormente los socialistas del PASOC al incorporarse a Izquierda Unida.

Es el gran dilema del socialismo de izquierda. Permanecer en los viejos partidos socialdemócratas con el peligro de quedar reducidos a comparsas irrelevantes o abandonar la vieja casa para quedar deglutidos en coaliciones lideradas por los viejos partidos comunistas. Alejados de una socialdemocracia cada vez más subsumida en una política económica que se presenta como la única posible y una política exterior donde la supeditación al imperio norteamericano es cada vez mayor se hace difícil la pervivencia ideológica de un socialismo de izquierda como el que defendía el último Tierno.

Es interesante leer a Tierno aunque sólo sea para recordar ese socialismo del sur de Europa, ese socialismo mediterráneo, que vivió los peligros de la radicalización (son de gran interés las páginas

dedicadas a la experiencia de Chile en 1973), pero que a su vez quiso encontrar un camino que fuera más allá de la socialdemocracia del norte de Europa.

Son unos años que están hoy cerca y a la vez están muy lejos. Están muy lejos porque todos aquellos proyectos eurocomunistas, socialistas, estaban muy vinculados a la política de bloques militares, a la división del mundo en dos grandes áreas de influencia. Cuando Tierno muere en enero de 1986 estamos a dos meses del *referéndum* de la OTAN de marzo de 1986 y todavía resuena en los oídos de los madrileños su crítica a Reagan: «Si Reagan no quiere a Madrid, Madrid no quiere a Reagan». Todavía se recuerda su apoyo a la Revolución Sandinista y su defensa de la ciudad como hogar de la paz frente a la razón de Estado, propensa al militarismo, a la violencia y a la guerra.

Estamos por eso lejos porque no hay bloques militares y cerca porque sigue habiendo guerras, porque el orden internacional es cada vez más imperial y porque se necesitan voces que desde el socialismo y desde la izquierda apuesten por un nuevo internacionalismo.

El libro de Novella habla de todas estas cosas y de otras muchas, al encuadrar la biografía de Tierno en la evolución del pensamiento español del siglo XX y al profundizar en su idea de la filosofía y en el papel del intelectual. Es una obra seria y documentada, que nos permite recordar a uno de los grandes referentes del socialismo español. Nos permite recordar al hombre que unía dentro de sí, como decía Luis García San Miguel al catedrático perverso, al conversador ingenioso y al conspirador impenitente. Tierno fue básicamente el superviviente de una derrota y el símbolo moral de una forma de entender la política desgraciadamente muy poco habitual.

Antonio García Santesmases
UNED, Madrid

PARADIGMAS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

FERNANDO QUESADA (ed.): *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004, 349 pp.

Simultáneamente, y aunque parezca paradójico, esta compilación puede comenzarse desde dos lugares a la vez sin que se pierda el sentido de su ordenación. Puede hacerse con el primero de los artículos, de quien precisamente edita, Fernando Quesada, y de quien con una tesis de gran dimensión teórica permite orientar el resto de los trabajos recogidos: la posibilidad de que los grandes cambios devenidos en el cambio de siglo, acelerados por la globalización, impliquen una ruptura con el imaginario político generado durante los procesos revolucionarios de la primera modernidad. Lo nuevo en la aparición de actores, en las relaciones y formas de vida, en las derivas institucionales, en las demandas y riesgos, nos fuerza hasta el punto de invitarnos a una superación crítico-dialéctica de realidades y de categorías.

También puede hacerse, no obstante, desde el final, yéndose al epílogo. Los textos aquí recopilados forman el grueso de las ponencias presentadas en el I Simposium de Filosofía Política Alberto Saoner, celebrado en Palma de Mallorca el año 2000, en la UIB. Y es precisamente en las páginas finales del texto donde el personal recuerdo de Javier Muguerza a la figura de Alberto Saoner mejor puede poner al lector en situación, en la situación de quienes a un tiempo iban haciéndose en la vida, iban haciendo de esta nuestra sociedad un lugar habitable, e iban a la vez poniendo las bases de una comunidad filosófica, particularmente en el ámbito filosófico-político. Más que un influjo, Saoner era un referente en ese ámbito hasta el punto de que, como dice Pablo Ródenas, «una vez

que se decidió [en 1990] crear una asociación española de los interesados en el filosofar político [que después no cuajó] y hubo que designar a quien impulsase sus primeros pasos, ninguno de los allí reunidos tuvo duda alguna de que la persona adecuada para tal cometido era Alberto Saoner [...], ya por entonces se había convertido en paradigma del buen filósofo político que a su vez era filósofo político bueno» (pp. 293-294).

«Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político» anuncia la clave de la ambiciosa apuesta de Fernando Quesada que sirve para abrir el libro. Según su análisis, se configura un «nuevo orden simbólico [que] implica un cambio de referentes de sentido tanto en la concepción de lo humano como en lo concerniente a legitimaciones del poder, así como a normatividades jurídicas emergentes» (p. 11). En el proceso que lleva a su vez, entre otras, a «la crisis de ciertas “ideas madre” que auguraron un progreso indefinido con carácter redistributivo» juega un papel clave la globalización. Quesada toma distancia de las apologías unilaterales de tal proceso, ya en su dimensión económico-tecnológica, ya en la ético-política, pero advierte: primero, «la globalización económica es una realidad objetiva»; segundo, «la represión de la historia acaecida» cancela la posibilidad de la crítica y sanciona el olvido de las fórmulas ya probadas y fracasadas; tercero, estamos «ante la ruptura del imaginario político que ha venido construyéndose desde la modernidad». Es decir, «la posible clausura del segundo imaginario político, alumbrado por la modernidad, tras el primero, debido al mundo griego» y, por tanto, «la apertura de un “nuevo imaginario político”». Es en este punto donde el trabajo de Quesada da más frutos, al re-

pasar las mutaciones en juego en la cuestión social, los ideales racionalistas de administración o en la aparición de nuevas identidades, insinúa la profundidad y complejidad del nuevo momento a partir de una tesis de indudable atractivo, articulada como un proyecto de investigación en marcha y acertadamente abarcadora de perspectivas variadas como las que recoge el conjunto del libro. En cierto modo, cada una de las contribuciones parece reafirmar la tesis introductoria de Quesada.

A continuación, Antonio García Santesmases, con «Renovación y crisis de la socialdemocracia. La lección de Lafontaine», recorre las contradicciones con que la socialdemocracia va capeando el temporal de los nuevos tiempos de la mano del que fuera presidente del SPD alemán y referente intelectual de buena parte de la izquierda europea. De manera similar, Bernat Riutort y María Xosé Agra se acercan, respectivamente, a la figura de los no menos influyentes Anthony Giddens y Martha Nussbaum, coincidiendo en el método para sondear en las tensiones normativas y prácticas en la toma de postura a que la globalización obliga. Respecto al primero, García Santesmases parte de la derrota de Oskar Lafontaine frente a los jóvenes tecnócratas en su tentativa, ya por mantener los fundamentos morales de la vieja socialdemocracia en el torbellino de las reformas económico-políticas, ya por reforzar los vínculos hacia los nuevos movimientos sociales y alimentar una agenda post-obrerista —con políticas como la reducción de jornada— pero sin perder el sustrato solidario original. La consideración final es la de un embate en términos de dos mundos políticos enfrentados en el mismo seno del SPD, e incluso de dos racionalidades distintas.

Una disociación parecida, no explícitamente reconocida en la obra y quizá asumida sin conciencia de hacerlo por parte de su autor, es revelada por Riutort en «Modernidad reflexiva y/o "tercera vía"»,

con relación al teórico de la renovación de la otra gran tradición socialdemócrata, el laborismo británico. Gracias a una disección exhaustiva y extensa de las principales ideas de Giddens durante los años noventa, Riutort distingue dos propuestas teóricas diferenciadas: una, que cubre la primera mitad de la década, está en deuda con la configuración de los nuevos marcos de *la política y lo político* al calor de la reactivación de la sociedad civil; otra posterior orientada más a encarar los problemas definidos en el viejo marco paradigmático, más acorde con la recepción acomodaticia al *statu quo* tan extendidas tras el fin del comunismo entre posiciones social liberales y neoidentitarias. En el primer caso, la apuesta por la «modernidad reflexiva» —y a pesar de llamativas limitaciones que Riutort no duda en señalar— permite a Giddens tirar el agua sucia de las grandes meta-narrativas históricas sin perder al niño de la instituciones y las formas de vida emergidas al margen la tradición. Es precisamente ahí, «en el lugar de la interacción», donde la dinámica moderna —en el distanciamiento espacio-temporal, el desanclaje de las relaciones sociales y el aumento de reflexividad social— es identificable, donde se generan sus consecuencias no deseadas, pero también donde puede apoyarse normativamente un programa razonable de aspiración emancipadora que no pierda el paso de la nueva cultura política transformadora —y que llama «realismo utópico»—. En el segundo caso, Giddens pierde de vista esa sensibilidad y, retomando la distinción izquierda-derecha y sus reformulaciones a partir de los estereotipos precipitados por el fin del «socialismo real», acaba asumiendo un desarrollo del capitalismo global sospechoso de caer en una concepción lineal de la historia inconsecuente con su primera diagnosis. Entre una y otra, cargando con toda la incoherencia del bifrontismo teórico, el célebre *Más allá de la izquierda y la derecha* combina así «dos análisis sociales y

políticos no congruentes entre sí: el crítico social, acorde con la política del “realismo utópico”, y el ideológico-político, que establece las condiciones que anteceden a la estrategia política de la “tercera vía”» (p. 95), sustento intelectual del Nuevo Laborismo de Tony Blair e, indirectamente, de buena parte de la nueva socialdemocracia europea.

Coincidente en esto con Riutort, Agra sigue la estrategia de la crítica interna en su «Internacionalismo, feminismo y justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum», si bien en este caso aplicada a la trayectoria de una autora de menor impacto político que Giddens, aunque de mayor y creciente relevancia académica, en especial en la teoría feminista. Nussbaum, en la clarificadora presentación de Agra, propone en un primer momento una ética de virtudes como una *socialdemocracia aristotélica*, resultado de sus indagaciones en la racionalidad práctica a partir de la tradición clásica. Las ideas de Nussbaum se quieren una alternativa al liberalismo rawlsiano y en particular a su antropología —metafísica— de raíz kantiana. De este modo, su «teoría densa y vaga del bien» —*thick* frente a la *thin theory of the good* de Rawls— parte de una concepción contextual de las «capacidades funcionales humanas básicas», de la que se deriva no sólo un alejamiento del constructivismo de los bienes primarios, sino un programa internacionalista y radical de transformación de «las estructuras de las relaciones de trabajo y de las de género». Sin embargo, durante los últimos años, «la apuesta por la justicia internacional que en las primeras versiones de su pensamiento aparece como un elemento básico y sustancial, vinculado a su concepción ético-política, no metafísica, a la teoría del bien y frente a otras posiciones, en concreto al liberalismo, no se abandona pero se problematiza, adquiriendo un carácter más limitado, más “político” en el sentido [...] del liberalismo rawlsiano, y

más pragmático» (p. 196). El resultado de este desplazamiento no deja de lado el universalismo pero lo matiza subrayando la necesidad de ajustar los cambios institucionales al marco del Estado-nación, y aspirar a fomentar una moralidad cosmopolita a través de mensajes menos sustantivos y más persuasivos, eso sí, para sociedades que supone liberalmente razonables y plurales. Agra, que reprocha en este punto su escasa inclinación «a reconocer la genealogía del cosmopolitismo», concluye destacando la convivencia en Nussbaum del optimismo humanista de la ética clásica y el ideal del florecimiento humano, junto al pesimismo —esperanzado en cualquier caso— de quien tanto incide en la vulnerabilidad del animal humano.

Tras el acercamiento a los avatares del nuevo socialismo, Javier Peña reivindica el espacio para la gran olvidada de nuestra herencia política, tras el título «¿Tiene futuro el republicanismo?». El posicionamiento, la claridad y la profundidad de la exposición de Peña hacen de su artículo no sólo una excelente herramienta pedagógica, sino también una declaración de principios en cuanto a los pilares y las fuentes del republicanismo, marcando distancia no sólo frente a otras tradiciones tenidas por dominantes, sino, más aún, frente a ciertas caracterizaciones del republicanismo que —sesgadas sobre todo por el marco del enfoque anglosajón en el presente *revival* y en particular en la propuesta de Pettit— han devenido predominantes. Así, más que preguntarse por el futuro del republicanismo, lo que guía mayormente su trabajo es el esfuerzo por delimitar unos contornos propios para un republicanismo «fiel a la tradición» y, por ello, discernible del liberalismo y del comunitarismo. La inmersión en las aguas de los distintos momentos de la tradición republicana —los clásicos, el humanismo cívico, los ilustrados, los revolucionarios e incluso los contemporáneos—, a pesar de la innegable hibridación histórica con

otras corrientes, permite identificar un modelo, «constituido por ciertos principios básicos, como el énfasis en la libertad como autogobierno frente a la dominación ajena, la primacía de lo público y el valor de las instituciones comunes, el gobierno de la ley, la virtud cívica» (p. 124). Los requisitos de ciudadanía activa, el énfasis en la igualdad, en el bien común y en el aspecto deliberativo de la interacción política acaban por perfilar nociones propias de la libertad, la ley o el derecho que son, en cualquier caso, irreductibles a la ontología social y los métodos de fundamentación liberales. Definido así el modelo republicano, las recriminaciones de anacronismo, de exigencia de virtudes *quasi* santas al ciudadano o de perfeccionismo al estilo comunitarista son salvables, puesto que se define en relación con un núcleo normativo, un *espíritu*, y no a una forma histórica doctrinal particular. Respecto a la última acusación, Peña —retomando el debate entre Viroli y Habermas— insiste con gran contundencia en que «la república es una unidad política que no precisa de homogeneidad cultural o moral» (p. 142) y aunque «incluye también un sentimiento de cercanía y pertenencia [...] cabe dudar de que convenga el nombre de “patriotismo” a una relación así con la propia comunidad» (p. 145). Lo sucinto de un enfoque tan comprehensivo como el de Peña no quita un ápice de solidez a su modelo, si bien en ocasiones toma más la forma de un ideario proyectado —como predominantemente se hace en la filosofía y las teorías política y de las ideologías anglosajona— que de una tradición.

En «Alteraciones de lo político y declive de la representación», Ramón Vargas-Machuca indaga en las transformaciones que llevan al «falseamiento» de los rasgos constitutivos de la institución de la representación política. En su análisis, son tres los factores a tener en cuenta: «la suposición de una relación privilegiada entre política y racionalidad, la vincula-

ción entre democracia y verdad, y la consideración de la representación política como el modelo institucional y el referente empírico de tales pretensiones de racionalidad y moralidad» (p. 149). Las condiciones de satisfacción de los presupuestos sistémicos de la democracia, ya por sí bajo la exigencia nada despreciable de los ideales ilustrados de progreso y eficiencia, y resignada aquélla al encorsetamiento experimentado durante el «siglo de los partidos», son irrealizables frente a los riesgos ecológicos, los compromisos intergeneracionales o las nuevas formas de complejidad social. Vargas explora la precariedad del modelo y la articula analíticamente en cuatro ideas clave: la cancelación de los programas de máximos tras la caída del muro, la universalización de la lógica del mercado y la intoxicación consecuente de la racionalidad política en el marco de la globalización, el efecto de la endogamia partidaria en el empobrecimiento ideológico, y finalmente el desarrollo del poder mediático hasta el punto de poder ser calificado de bonapartismo. De gran densidad y rigor expositivo, el texto de Vargas desgana con detalle los matices del giro plebiscitario y cesarista en el ámbito de la representación, ayuda en la comprensión de procesos como el de la socialdemocracia de Lafontaine o Blair, y complementa el espacio que el libro dedica al trasfondo deliberativo y no parlamentario de la democracia. Sin embargo, la premisa de la que parece partirse —la ubicación de los criterios de racionalidad y moralidad en el espacio de la democracia representativa— no encaja bien con posiciones como la que le precede, de Peña, que ven las fuentes del espíritu democrático precisamente en su dimensión menos representativa. Cuando menos, eso alimenta la duda de hasta dónde tal diagnóstico se refiere a la «cultura dominante en el continente europeo», como sostiene Vargas, o si alcanza más bien a la tradición liberal antes que a otras, como la republicana y la socialista, tam-

bién constitutivas de la comprensión de la política en las sociedades modernas.

Precisamente es ésa la consideración que guía a Aurelio Arteta en su «Democracia y mercado»: el núcleo normativo de la primera —sostiene— es irreductible «a una mera técnica o método particular de pacífica toma de decisiones colectivas o de reposición ordenada de los titulares del poder» (p. 213). Arteta, jugando con las distintas combinaciones del par democracia/mercado —ya en oposición, ya asimilados— delimita un campo nocional de lo democrático que reduce «la democracia liberal, también llamada competitiva de partidos, representativa, decisional o, en fin, instrumental» a una forma concreta de democracia en que su naturaleza original se encuentra especialmente incómoda. Arteta sigue esencialmente dos estrategias al marcar las lindes de cada espacio —el democrático y el mercantil—. De un lado, en la línea del marxismo analítico, identifica premisas generales acordes a cada lógica —con relación a los presupuestos de partida, los bienes que distribuyen, los presupuestos o principios de partida, etc.— de las cuales infiere deductivamente algunos de los sesgos de la «estrecha concepción liberal de lo político», como el de la exclusión de la esfera de las relaciones productivas. Por otro lado, muestra los entresijos de la teoría económica de la democracia —dedicándose con detalle a Schumpeter— y hace aflorar sus contradicciones. En ambos momentos subyace como axioma de partida que «la premisa mayor de la legitimidad democrática [es] la igualdad de sus sujetos», en la que para indagar acaba recurriendo a otro discurso, de raíz republicana —en este caso influido por Castoriadis—, y a la concepción de la democracia como «un régimen, indisoluble de una concepción de los fines de la vida colectiva». El enfoque dicotómico sólo puede concluir de una forma: «la democratización del Estado resulta inseparable de la democratización —val-

ga decir: la desmercantilización— de la sociedad».

Si, de entre los debates más fructíferos y de más repercusión en el ámbito de la filosofía política, hay alguno que haya llevado lejos la premisa de igualdad y la aspiración a la desmercantilización, ése es el del ingreso básico garantizado. La renta básica se ha convertido en un acicate en la activación y profundización de debates sobre el principio de ciudadanía, el desarrollo de los derechos y la crisis de los sociales, las nociones de libertad e igualdad, los valores posteconomicistas, la teoría económica del valor o sobre las formas del poder, además de todos los relativos a su viabilidad política, ecológica y económica. En «Ampliación de los derechos económicos y profundización del Estado de Bienestar: la renta básica», Francisco José Martínez la presenta más bien como una propuesta, sin pretender pasar por el inabarcable espectro de todas las discusiones, aunque mostrando matices que le sitúan y nos obligan a pensar en la mayoría de ellas. La presentación de Martínez tiene, pues, el poder de sugestión de los programas de transformación social y atractivo filosófico de sobras para invitar al lector a reflexionar sobre la complejidad de los desafíos provocados por la globalización y a la vez a ampliar lecturas sobre ese «ingreso básico proporcionado por el Estado directamente a cada ciudadano o residente legal». Martínez se centra sobre todo en la dimensión ética del problema, e insiste en su definición como un «derecho de ciudadanía», como ocurre con otros defensores de alguna versión de renta básica —dicho sea de paso, como parte de un programa más amplio, ésta ya es adoptada mayoritariamente en el pensamiento social de centro-izquierda, incluidos Offe, Habermas o Beck—. Así, la renta se basaría «en una noción republicana que considera que los ciudadanos tienen que tener los medios de vida suficientes para poder llevar una vida digna». Como ocurre con otros defensores

de la propuesta, este republicanismo incide más en la idea de *isocracia* que en la de *isegoria*, toda vez que el requisito de aparición activa en el espacio público —en su dimensión dialógica o productiva— deja de ser tal, quizás sin reflejar adecuadamente las implicaciones que esto tiene para las asunciones clásicas de pertenencia y de territorialidad. Si tal renta es calificada de ciudadana, pues, nos encontramos ante un salto paradigmático más allá del sustrato contractualista del republicanismo moderno y contemporáneo.

La serie de artículos se cierra con dos trabajos de gran densidad conceptual y ambición teórica. José M. Bermudo, en «Política para hombres, política para individuos», recorre con soltura magistral el desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea para desvelar su relación con el enraizamiento de los males de la política en la razón práctica, presentando así algunas de las conclusiones de la última parte de su imprescindible *Filosofía Política* (Ediciones del Serbal). Bermudo elige para su itinerario seguir la confrontación entre «la *deriva individualista*» —expresión de todos los males de la política contemporánea— y «la *deriva antijetivista*», con la idea de alcanzar «un doble registro de respuestas: uno, las referentes a la responsabilidad de la filosofía en el mal político; otro, las posibilidades aún no cerradas de pensar la política fuera de esa alternativa reformismo moral/deserción cínica» (p. 260). Para Bermudo, «la filosofía no garantiza su inocencia renunciando a su pecado original, su pasión del *filósofo-rey*», por eso «nuestra época tiene que hacer un esfuerzo por pensar después de Heidegger y de Foucault, como ya se ha acostumbrado a pensar después de Marx y Freud» (p. 261). Moviéndose a un nivel muy alto de abstracción y condensación de tradiciones, ideas y autores, intenta rehacer un escenario en el que va identificando «confusiones» en los discursos políticos y filosóficos de la modernidad y

la contemporaneidad. Así, liberalismo y republicanismo, individualismo y humanismo han compartido, más allá de las aparentes oposiciones, el confundir las nociones de individuo humano/hombre individualizado o de autor/actor, propiciando así el consiguiente antihumanismo individualista de, por ejemplo, un Heidegger. En cualquier caso, el triunfo individualista en el pensamiento político de nuestro mundo, ya enmarcado en una ontología post-newtoniana de la indeterminación, «no debe ocultar la batalla más profunda contra cualquier forma de subjetividad», batalla en la que Bermudo toma posición. Lo humano y lo individual son para él dos rostros del sujeto, puede ser, por tanto, precipitado extender el diagnóstico de la muerte de la subjetividad más allá del segundo —nos sugiere—. Desgraciadamente, el viaje de Bermudo termina justamente cuando nos invita a pensar la posibilidad de una subjetividad no sustancial, salvaguarda de la razón práctica, en autores como Habermas o Rawls.

De no menor vuelo es la última contribución por orden de aparición: «Política con razonabilidad (una tentativa de reconstrucción programático-conceptual de lo razonable político)», de Pablo Ródenas. Ródenas se lanza en este caso a la «reconstrucción» de la noción de lo político, revisada críticamente con anterioridad a partir de la noción original de *poli(é)tica*. La reconstrucción no es puramente nocional, parte de un diagnóstico del cambio de siglo cuando menos escéptico de la visión triunfalista a menudo reinante, apoyado además en perspectivas de distintas ciencias sociales entre las que Ródenas se maneja con facilidad. La gran apuesta al pensar lo político se encuentra en la renuncia «al uso exclusivo de las dicotomías teóricas del todo y la parte, y del objeto y el sujeto» *junto* a las cuales, pero de manera *central*, reivindica «la dicotomía de *sistema* y *entorno*, por su condición metódica y relacional». Desde

aquí revisa lo que de forma muy sugestiva denomina «los dos dogmas del racionalismo político»: a saber, la distinción esferas privada/pública y sociedades civil/política. Como resultado, el núcleo de *lo político* toma la forma de razonabilidad en «*las relaciones políticas que siempre son reconducidas en última instancia al equitativismo de la relación pluralista ciudadano-ciudadano*» (p. 323). En esencia, Ródenas no comenta, interpreta, analiza o compara, sino que hace filosofía, *filosofa*. Trabaja con materiales que, por diversos que puedan ser sus orígenes más o menos remotos, han sido originalmente rehechos y amasados una y otra vez, resultando en un lenguaje propio, que reclama una lectura sosegada y probablemente un formato más extenso con que penetrar con cuidado en una malla entretejida con gran fineza. En definitiva, Ródenas pone al día aquí el trabajo desarrollado durante los años noventa en torno a la noción de poli(é)tica y el descomunal esfuerzo de elaboración conceptual con que, alrededor de esta noción, viene concretando una filosofía crítica de la política que se remonta cuan-

do menos a la conferencia «Política con razón», presentada en las IV Jornadas de Filosofía Política celebradas en Palma de Mallorca en 1990.

Aquel evento, organizado entonces por Alberto Saoner, sirvió de motivo una década más tarde para el encuentro con que se rendía homenaje a su memoria y del cual se recogen en este libro parte de las ponencias, es decir, apenas la parte más académica de un entorno que sólo puede rememorar poniendo en primer lugar los valores y las relaciones profundamente cordiales, enriquecedoras y tan humanas que marcaron el *simposium*. El socrático Alberto, el espíritu del «intelectual inmediático» a que hace referencia Javier Muguerza en el epílogo, encuentra en esta compilación no sólo una excelente representación del espíritu crítico, abierto y situado en el mundo que le caracterizó, sino la huella de quienes fueron y son aún compañeros de viaje en el filosofar político.

Joaquín Valdivielso
Universitat de les Illes Balears

ÉTICA DEL SIGLO XX EN SUS TEXTOS

CARLOS GÓMEZ (ed.): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, 312 pp.

A pesar de su interés, no suelen ser muy frecuentes entre nosotros las antologías que nos introducen en una problemática a través de la selección de ciertos autores centrales y de ciertos estudios significativos. Sin embargo, el valor que tales obras tienen es indudable, pues permiten al lector enfrentarse directamente con los clásicos,

aunque sea, claro es, a través del prisma de quien haya dirigido la antología. Pero ese prisma también refracta nuestra visión en otro tipo de estudios, que nos hurtan, en cambio, el contacto con los textos mismos a los que se refieren. Y basta con recordar el éxito y la influencia que, a comienzos de la década de los setenta, ejerció, por ejemplo, *La concepción analítica de la filosofía*, dirigida por Javier Muguerza, para no necesitar enfatizar ese valor y esa importancia.

La que nos presenta Carlos Gómez en sus *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo xx* no está ni mucho menos exenta de dificultades, sorteadas por el autor con acierto. Encontrar una serie de hilos conductores que nos orienten en la compleja y prolífica producción de la Ética de la centuria hace poco concluida no es labor fácil. Menos aún, efectuar una selección plural, equilibrada y representativa de las diversas tendencias, que permitan al lector continuar sus búsquedas posteriores de acuerdo con sus intereses particulares. Pero a esas cualidades yo agregaría especialmente otras dos: el carácter de los textos seleccionados y el valioso estudio introductorio que les precede.

En primer lugar, los textos. Indudablemente —según el propio Carlos Gómez advierte—, cada cual podrá echar de menos, de acuerdo a sus preferencias e inquietudes, otras lecturas y otros acentos. Pero de lo que no cabe duda es de que, si no *están* todos los que *son*, sí que desde luego *son* todos los que *están*. Algunos (los de Bloch y Ricoeur) aparecen por primera vez en castellano; otros (por ejemplo, los de Rawls o Muguerza) no eran fáciles de encontrar, por figurar en números de revistas agotados, pese a contener, sintéticamente, el eje de argumentos desarrollados más ampliamente en otras obras. Lo importante, en cualquier caso, a este respecto, es el ofrecer —como aquí se hace— lecturas nucleares de autores lo suficientemente diversos y cruciales en la discusión ética de nuestra contemporaneidad, como para poder después enlazar con otros textos, otros autores y otros problemas.

Las tres grandes corrientes que se han solido distinguir en la filosofía del siglo xx se encuentran ejemplarmente representadas: la filosofía analítica con textos de Moore y de Wittgenstein. Moore fue, como se sabe, el iniciador del análisis filosófico del lenguaje moral y la lectura seleccionada (en torno a la indefinibilidad de «bueno» y la «falacia naturalista») ha

hecho correr ríos de tinta; y en cuanto a la *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein —un escrito fronterizo entre los denominados primer y segundo Wittgenstein— constituye por sí misma, en su brevedad, un magnífico testimonio de las tensiones a las que la ética contemporánea se encuentra sometida; texto breve, pero de larga influencia, en el que se aúnan problematización filosófica y brillantez literaria. La corriente fenomenológico-existencialista se hace presente a través de Max Scheler (hoy un tanto devaluado —si bien su *Ética* acaba de ser reeditada por J. M. Palacios—, pero que tanta repercusión tuvo en la primera mitad de la centuria y que supuso el intento de una gran alternativa al sistema ético kantiano) y de Sartre: *El existencialismo es un humanismo*, de tan amplias resonancias para varias generaciones, además de motivar en buena medida, y entre otras cosas, la respuesta de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, como Carlos Gómez subraya en la introducción a la antología, además de hacer notar cómo prolonga, desde otra perspectiva, problemas con los que también había querido enfrentarse la *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein. Y el plural espectro de los marxismos se recoge a través de la hermosa lección inaugural ofrecida por Ernst Bloch en la Universidad de Tubinga en 1961, *¿Puede resultar fallida la esperanza?*, y por la última y más sintética versión realizada por Habermas de su ética discursiva, inserta en su libro *La inclusión del otro*.

A esas grandes corrientes se suman otros tres grandes apartados: el primero de ellos se refiere a la polémica entre liberales y comunitaristas, representados respectivamente por John Rawls (*Justicia como imparcialidad; política, no metafísica*) y Charles Taylor (*Horizontes ineludibles*); el segundo recoge las intenciones de la hermenéutica y la postmodernidad a través de textos de Paul Ricoeur (*Ética y moral*, donde el propio Ricoeur resume las apor-

taciones éticas centrales de uno de sus últimos y más valiosos estudios, *Sí mismo como otro*) y de Michel Foucault (*La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, inscrito en el giro que muchos advierten en el Foucault de la *Historia de la sexualidad*). Finalmente, y creo que ha sido un gran acierto hacerlo así, se dedica un apartado a la «Ética en lengua española» como manifestación de la importancia que los estudios éticos tienen en nuestro país, pues, como comenta el propio Carlos Gómez, sin ceder a ningún tipo de «nacionalismo filosófico» y abiertos a la amplia «conversación de la humanidad», es cierto que las voces se modulan desde mediaciones históricas que conviene reconocer, no para encerrarse tribalmente en ellas, sino a fin de que el propio discurso no quede desarraigado o sea puramente mimético. Sin merma de los méritos de otros, difícilmente se discutirá la pertinencia de los incluidos en este libro: José Luis López Aranguren (*La Ética y la tarea de la moralización*) fue, tras las huellas de Unamuno, Ortega y Zubiri, el primer gran tematizador de los problemas éticos en nuestro país y todos los que, de un modo u otro, se dedican hoy a esas cuestiones saben la deuda que con él tienen contraída. En cuanto a Javier Muguerza (*La obediencia al Derecho y el imperativo de la disi-*

dencia), el principal de sus discípulos, ha sido el impulsor fundamental del pujante desarrollo de los estudios éticos en España, como se suele de manera prácticamente unánime reconocer, y quizá ninguna voz mejor para concluir esta antología, iniciada con Moore, que la de Javier Muguerza, por cuanto, como antes recordamos, él realizó el más decidido esfuerzo por implantar el conocimiento de la filosofía analítica en España, aun si con una distancia crítica que, con el tiempo, no ha hecho sino radicalizarse; esa empatía y esa distancia pueden dan buena cuenta, en alguno de sus perfiles al menos, de las peripecias del pensamiento ético de nuestro tiempo.

Y si a todo ello se suma el que, como decía, los textos van precedidos por el amplio, riguroso y cuidado estudio (*Problemas de la Ética contemporánea*) realizado por Carlos Gómez —en el que el autor ha sabido conjugar la densidad filosófica con la claridad expositiva, la precisión en las contextualizaciones con el valor crítico de los cuestionamientos—, no cabe duda de que esta obra representa un excelente hilo conductor con el que adentrarse en los temas cardinales de la reflexión ética de nuestro tiempo.

Moisés González
UNED

UN LIBRO EJEMPLAR

JAVIER GOMÁ: *Imitación y experiencia*, Presentación de Javier Muguerza, Valencia, Pre-textos, 2003, 414 pp.

O, lo que es lo mismo, un libro que trata de los ejemplos, de su función, su validez y su sentido. Pero el texto de Javier Gomá, me

apresuro a aclararlo, no utiliza la idea de ejemplo como pista de despegue sino de aterrizaje para su reflexión. El autor parte de las nociones que dan título al volumen, las de imitación y experiencia, para armar un sólido al par que ameno discurso en el que los fundamentos de una teoría general de la imitación (que ocupan toda la tercera

parte) aparecen en buena medida como el resultado de la historia de la misma (a la que se dedica el segundo bloque). Como observa con su característica elegancia expositiva Javier Muguerza en la presentación, el documentado despliegue de conocimientos presentado en esta parte histórica no pretende blindar, tras un alarde de erudición, la hipótesis más propiamente especulativa que vendría después, sino que constituye, él mismo, uno de los momentos más sugestivos del libro.

En efecto, la evolución de la idea de imitación a lo largo de la historia del pensamiento occidental puede considerarse como una eficaz clave de lectura que nos permite entender las más importantes transformaciones que se han ido produciendo en el entramado de nuestras ideas. Los tres grandes períodos que a este respecto se pueden señalar son, según Gomá, el premoderno, el moderno y el postmoderno, cada uno de los cuales se correspondería con una perspectiva filosófica determinada: el realismo metafísico, el idealismo metafísico y la postmodernidad, respectivamente.

¿En qué situación nos encontramos hoy? La «crítica ilustrada de la Ilustración», tan característica del actual estado de la cultura, nos permite abordar la experiencia de la imitación en forma nueva. Ya no se trata de oficiar como pasivos imitadores de un perfecto modelo preexistente, tal y como sucedía en la premodernidad, ni tampoco de instituirnos en engreídos transformadores de la realidad sin modelo previo que imitar, como creyó la Modernidad más triunfalista (de la cual, por cierto, el Kant que escribía en la *Metafísica de las costumbres* frases del tipo «no nos ha de servir de móvil el comportamiento de otros hombres sino la ley» representaría un exponente paradigmático). El sujeto de la postmodernidad es más modesto que el sujeto moderno: no desdeña la imitación, aunque, eso sí, la piensa bajo bases por completo diferentes a las de antaño.

Si la imitación constituye una manera de escapar a disyuntivas imposibles, como las señaladas, es porque imitar no es renunciar a la razón, sino usarla de una manera particular, que en modo alguno desmerece al uso kantiano (aunque no olvido —guiño a los especialistas— las afirmaciones que se vierten en la *Crítica del discernimiento* sobre la naturaleza del juicio reflexionante). Así, el modelo o ejemplo a imitar no se nos impone, sino que lo elegimos y, por tanto, hemos de ser capaces de dar cuenta de las razones de nuestra elección. O, lo que es lo mismo, venimos obligados a encontrar esa ley generalizable que contiene: aquello que lo convierte en digno de ser imitado. (Un ejemplo es, por definición, un caso concreto con una pretensión de validez para más de un caso.)

De este modo, la pretensión por parte del proceso de poseer el monopolio de universalidad y significado queda rebatida sin por ello deslizarse hacia el proverbial escepticismo (tan frecuente, por ejemplo, entre postmodernos de variado pelaje). Frente a quienes rechazan, acogidos a argumentaciones atendibles en muchos casos, la posibilidad de presentar propuestas de alcance universal, ahora dispondríamos de la clave para acceder a un universalismo también de nuevo tipo, un *universalismo ejemplar*, distinto del más tradicional universalismo generalizante, procedimental, que se reveló incapaz de defenderse de las muy diversas críticas recibidas a lo largo del siglo xx¹. Repárese en que, al desplazar el énfasis desde lo generalizable hacia lo ejemplar, se está deslizando un auténtico caballo de Troya en el seno de la manera heredada de legitimar la universalidad. Abandonada la imposible pretensión de una legitimidad *de origen*, se abre paso otra forma de legitimidad, basada en la voluntad de autorrealización (a menudo los hermanos se parecen entre sí, no tanto porque compartan ninguna determinación previa, sino

precisamente porque han decidido asemejarse al padre²) y en la necesidad de articular el horizonte de lo universal con el hecho, absolutamente incuestionable, del pluralismo, de las múltiples diferencias.

Quizá la cosa, entonces, pudiera quedar definida así: universal no sería tanto aquello que todos poseen o que a todos describe, sino más bien aquello otro en lo que nos hemos puesto de acuerdo que merece ser compartido por toda la humanidad. Frente a la legitimidad de origen, por tanto, cabría hablar de algo parecido a una legitimidad de destino, que en ningún caso debiera ser malinterpretada. Y es que el destino del que se trataría en este caso nada tendría que ver con el que se reivindicaba en aquella grandilocuente e inquietante «unidad de destino en lo universal» de la infancia de muchos de nosotros, sino con el más modesto y descriptivo que aparece en las paradas de autobús de algunas ciudades, para indicar, sencillamente, el lugar hacia el que se dirigen los vehículos. (Quizá, por cierto, esa modestia hubiera que aplicarla también a otro término, utilizado asimismo con exceso en el lenguaje filosófico. Me refiero al de sentido. En el código de la circulación «sentido» es siempre «sentido de la marcha»: un uso, desde luego, muy restringido, pero que posiblemente permitiera analogías clarificadoras.)

Como se habrá podido observar, la crítica a una cierta forma de entender el proceso no tiene por qué arrastrar a un subjetivismo a ultranza (el otro término de la disyuntiva tradicional). Más aún, cabría afirmar que uno de los rasgos más significativos de la idea de ejemplaridad es precisamente el desplazamiento que lleva a cabo desde las personas hacia los actos

(desplazamiento que, si se prefiere, podría ser denominado giro pragmático). Lo ejemplar, lo digno de admiración, lo susceptible de ser imitado, son fundamentalmente conductas, acciones o comportamientos concretos llevados a cabo por alguien. Sólo por extensión —y, sin duda, forzando un tanto los términos— podemos hablar de *vidas ejemplares* o de *sujetos ejemplares*. E incluso, si nos permitiéramos la licencia, a continuación vendríamos obligados a determinar qué cosas de las llevadas a cabo por tales sujetos les hicieron acreedores de semejante cualificación.

La puntualización se pretende de *doble uso*. Debiera servir también para señalar la distancia —o advertir de la diferencia, como se prefiera decirlo— entre lo que se está señalando aquí y los planteamientos premodernos, como el que podría venir paradigmáticamente representado por el Plutarco de *Vidas ejemplares*. En este último caso, al margen de que se maneje una noción fuerte de sujeto, lo diferencial es que se da por supuesta, como pre-existente, una norma o una valoración que luego se ve *aplicada* a un caso particular.

Con lo que llegamos a la parte propiamente teórico-doctrinal del asunto. Seguir un ejemplo constituye, en fin, una actividad que acaba proporcionándole al sujeto algo más que un mero saber. Lo que se le termina depositando a quien acumula a lo largo de su existencia un número significativo de ejemplos imitables es una auténtica «experiencia de la vida», por decirlo con la evocadora expresión orteguiana que Javier Gomá reivindica decididamente en este magnífico libro.

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

NOTAS

¹ Vid. para esta cuestión el libro de Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2002.

² La sugerencia aparece en Javier Gomá, *op. cit.*, pp. 403-404.

ANTE UN NUEVO ORDEN MUNDIAL

CONCHA ROLDÁN, TXETXU AUSÍN y REYES MATE (eds.): *Guerra y paz. En nombre de la política*, Madrid, El Rpto de Europa, 2004, 349 pp.

El 31 de marzo del 2003, once días después del estallido de la guerra de Irak, un numeroso público y una treintena de investigadores y profesores de las universidades madrileñas y del Instituto de Filosofía se reunieron en el CSIC para manifestar su protesta ante los acontecimientos. Fruto de esa reunión —y en el caso de algunos artículos, fruto de reflexiones posteriores a los atentados terroristas de Madrid y las elecciones generales en España acaecidos un año después— es *Guerra y paz*: una colección de valiosos análisis e intervenciones sobre la política norteamericana, sobre Irak y el Medio Oriente, sobre Europa y las Naciones Unidas y, muy especialmente, sobre lo que ya todo el mundo denomina, siguiendo el término acuñado por el equipo de Bush padre, un nuevo orden mundial —el que luego el 11 de septiembre definitivamente inauguró, y esta guerra confirma por todo lo alto—. Repasaremos en primer lugar las coordenadas básicas que, según las interpretaciones ofrecidas en el libro, caracterizan la política internacional contemporánea.

1

En «El imperio y su sombra» (15-35), Antonio Elorza hace un recorrido de la política internacional norteamericana, y particularmente de los ideólogos que la han sustentado, desde la presidencia de Jimmy Carter hasta la de Bush hijo. El año 1991, con la incompleta victoria en Irak, marca el instante en que el imperialismo estadounidense empieza a manifestarse

con toda virulencia. El mismo que luego reaparece con George W. Bush, pasado el suave período intermedio bajo la presidencia de Clinton, y que se plasma, ya en 1997, en el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano (PANC), firmado, entre otros, por Dick Cheney, Donald Rumsfeld y Paul Wolfowitz. El proyecto, de claro sesgo ultranacionalista, expansionista y militarista, será la base ideológica de lo que habrá de venir: «La *potestas* americana se constituye a partir del monopolio de la fuerza militar, proyectándose sobre las esferas política y económica, y haciendo abstracción de todo límite jurídico o internacional» (19). El primer paso: la acción militar en Afganistán —todavía hay apoyo internacional, tras la herida del 11 de septiembre—; el segundo: la invasión de Irak —ahora se impone la lógica nacionalista de Estados Unidos al universalismo de las Naciones Unidas—. Según José A. Zamora, «Fundamentalismo religioso, religión civil y la guerra» (277-292), hay que reconocer que estos pasos se fueron dando porque la administración de Bush tiene una tendencia claramente fundamentalista en lo religioso (no en vano se siente encomendada por una especie de mandato divino), y porque los ciudadanos estadounidenses están, cada vez más, fuertemente guiados por motivos religiosos.

Varios artículos analizan el papel jugado por las Naciones Unidas desde el inicio de este segundo conflicto. El de Antonio Remiro Brotóns, «¿Naciones Unidas o Naciones “a la orden”?» (83-103), considera que, a pesar de que el gobierno norteamericano haya insistido en que es el garante de la legalidad internacional y del respeto de las resoluciones del Consejo de Seguridad, lo cierto es que las Naciones Unidas han sido instrumentalizadas continuamente, y muy en particular en esta

guerra. Desde el final de la Guerra Fría, el Consejo sólo ha podido elegir entre quedar al margen de las acciones políticas o reconducir las políticas norteamericanas a cambio de legalizarlas. La posición de las Naciones Unidas está clara: «[La Carta de las Naciones Unidas no avala] que las resoluciones del Consejo, de la 687 (1991) a la 1441 (2002) [...], implicasen autorización del recurso a la fuerza armada por los Estados miembros» (95). De ahí que, con una opinión similar, en «Guerra, justicia y derecho internacional» (105-117), Alfonso Ruiz Miguel subraye que la violación de la Carta ha puesto en una situación crítica al Derecho internacional. En efecto, los desarrollos de la Carta de las Naciones Unidas en los años setenta exigían, desde el punto de vista del procedimiento, el acuerdo del Consejo para intervenir en una guerra, algo no logrado en la reciente en Irak. Y según Jaime Saura Estapá, «Legalidad de la guerra moderna a propósito de la invasión en Irak» (119-134), lo que está ocurriendo es que cada vez se da una desconexión mayor entre las construcciones teóricas en las que se ampara el Derecho internacional y las decisiones que se toman en la práctica. El principio de prohibición de la fuerza es repetidamente proclamado por los todos los Estados en las resoluciones y declaraciones —incluso por los iusinternacionalistas norteamericanos—, al tiempo que en la práctica, Kosovo, Afganistán, y desde luego Irak, se instituyen como vulneraciones graves de los principios esenciales de convivencia de la comunidad internacional. Estos principios, cuestionados en Irak, son los que examina Juan Carlos Velasco en «La democratización pendiente de la esfera internacional» (147-163). Velasco pone de relieve que tanto la doctrina de las justas causas para la guerra como el principio de no injerencia en los asuntos interiores de los Estados han ido perdiendo fuerza debido al creciente establecimiento de la protección de los derechos humanos, bajo la tutela de las

Naciones Unidas, como principio angular del Derecho internacional. Hasta ahí la teoría. Pero, de nuevo, teoría y práctica han llevado caminos diferentes; Estados Unidos ha interpretado la teoría a su manera, unilateralmente proclamándose «gendarme internacional, violando así flagrantemente las condiciones mínimas de neutralidad e imparcialidad» (152-153). Por su parte, Reyes Mate sostiene en «Orden mundial y estado de excepción» (135-146) que el nuevo orden mundial que se sigue de la política internacional norteamericana, de su papel de gendarme internacional, de Guantánamo, es un estado de excepción: «[En este estado] —escribe Mate— las relaciones internacionales hay que entenderlas como una guerra civil mundial de un Estado contra otro y, si es muy poderoso, de ese Estado contra todos. Lo que trata de imponer ese Estado poderoso a los demás no es una determinada legalidad, sino una decisión que suspenda toda legalidad» (145).

De acuerdo con los analistas del libro, los problemas fundamentales resultantes de la acción militar en Irak son el de la hegemonía geoestratégica de Washington en el Oriente Medio, y el de la erosión que la concepción piramidal del poder norteamericano genera de cara a su aliado: la Unión Europea. El primero es investigado con detenimiento por Gema Martín Muñoz en «El “Gran Medio Oriente” de los EEUU» (55-68). Tanto en Afganistán como en Irak, los Estados Unidos han ido a derrocar a los respectivos regímenes totalitarios que ellos mismos contribuyeron intensamente a crear. Las dos invasiones han logrado imponer su orden hegemónico en la región: el acceso a las riquezas del subsuelo y la expansión de su presencia militar, gracias al apoyo de los regímenes dictatoriales aliados. A juicio de Martín Muñoz, el gravísimo problema que a partir de ahora tendrán que afrontar será el del profundo sentimiento antiamericano entre los ciudadanos de la zona,

y que seguramente producirá más terrorismo.

El segundo problema apunta al papel de Europa durante la guerra y al que tendrá que asumir de ahora en adelante. La tercera parte del libro, «Revista de libros», contiene varias reseñas sobre libros aparecidos en 2003 que versan sobre esta cuestión. Ente ellos, Antolín Sánchez Cuervo advierte en «Europa ante las nuevas barbaries: ¿reto o ilusión?» (315-317) que Europa sólo puede reivindicar un papel importante a nivel mundial si lo hace desde la autocrítica, desde la rememoración de su propio pasado, forjado entre el derecho y la barbarie. Y Concha Roldán considera en «El nuevo cisma de Occidente» (327-330), contra las célebres tesis de Robert Kagan, que los presupuestos filosóficos y culturales de Europa y Estados Unidos no son diferentes; por tanto, que hay que ahondar en lo que comparten: la prioridad de los derechos humanos y el desenvolvimiento de la democracia. Según Francisco José Martínez, «Preponderancia de la guerra en la política actual» (337-340), el papel de la Unión Europea ha de empezar a ser fundamental como contrapeso mundial que fuerce a los norteamericanos a tomar en consideración posturas políticas alternativas a las suyas.

Desde otra perspectiva, el artículo de Javier Echeverría, «Terrorismo en el tercer entorno» (193-206), apunta a otro rasgo definitorio del nuevo orden mundial. Se trata de las repercusiones mediáticas del terrorismo a gran escala, lo que Echeverría denomina «infoterrorismo». A diferencia de muchos artículos de este libro, que en su mayor parte utilizan argumentos morales y universalistas en defensa de la legalidad internacional, Echeverría echa mano de la axiología y de la teoría de la racionalidad acotada. De esta manera, el terrorismo es contemplado según los siguientes parámetros: «En el caso de la racionalidad técnica de las acciones terroristas, aun estando basada en un sistema perverso de

valores, es preferible un terrorismo acotado o limitado que un terrorismo maximizador. Ambos son moralmente malos, pero como la axiología es más amplia que la moral, reiteramos que es preferible un terrorismo acotado que uno maximizador». (201) Y en la línea del análisis del discurso, las repercusiones mediáticas de la guerra son examinadas por Luisa Martín Rojo en «El campo de batalla de los discursos. Discursos e imágenes en torno a la ocupación de Irak» (237-259). Martín Rojo establece una comparación entre los discursos generados durante las dos guerras de Irak, y ofrece un estudio de las estrategias legitimadoras de los mismos. Por ejemplo, se pasa revista al discurso de las armas de destrucción masiva, de su infructuosa búsqueda en Irak, así como a diversas estrategias discursivas empleadas por José María Aznar para hacer confluir «la legitimación de la acción (intervención), la legitimación de la representación de los acontecimientos (es una guerra defensiva contra el terrorismo global y contra la amenaza que representa Sadam Husein) y la legitimación del propio discurso (es un discurso verdadero, producido por la comunidad internacional, y es, además, un discurso honesto, en palabras de Bush)» (251). Finalmente, en «Con el miedo en los talones» (323-326) Txetxu Ausín examina lo que denomina una «epidemiología del miedo» propiciada por los medios de comunicación para movilizar a la opinión pública a favor de la guerra.

2

Los autores del libro *Guerra y paz* instan al unísono al fortalecimiento del multilateralismo y de las Naciones Unidas. Francisco José Martínez lo deja bien claro: «Si no se establece un orden multilateral tutelado por la ONU, que aborde los problemas del desarrollo económico y las catástrofes medioambientales con criterios democráti-

cos, sólo la guerra abierta y militar y económica y el terrorismo desesperado quedarán como escenarios posibles en el nivel mundial» (340). Igual de contundente se manifiesta en «De Bello Mesopotámico o ¿qué hace una chica como tú en un sitio como éste? (La ética ante la guerra de Irak)» (167-173) Javier Muguerza. A su juicio, la legislación a acudir en todo conflicto ha de ser la internacional, la cual habrá de prevalecer sobre las constituciones nacionales. Esta legislación deberá estar asimismo inspirada, según la propuesta de Juan Carlos Velasco, por una perspectiva normativa que abrace las nociones de democracia planetaria, así como las de ciudadanía y sociedad globales. A juicio de Reyes Mate, lo fundamental es que en todo caso se recupere la idea de justicia como pivote de la legalidad y política internacionales. La reseña de Íñigo Álvarez Gómez, «El difícil camino de la paz» (309-313), también apunta en esta dirección. Ahora bien, como asimismo señala Javier Muguerza, siempre y cuando recordemos que la Justicia (con mayúscula) es inalcanzable, que es una especie de idea regulativa kantiana: «como la línea del horizonte, se aleja irremisiblemente de nosotros conforme la tratamos de alcanzar» (169). José A. Zamora propone por su parte que la identidad religiosa no se pierda, puesto que puede servir como puente para superar la disyuntiva entre el mercado mundial y el integrismo fundamentalista, pero una identidad religiosa crítica con la modernidad, que busque el compromiso político y luche por la radicalización de la democracia. En cuanto a la lucha contra el ciberterrorismo, Javier Echeverría mantiene que sólo puede abordarse mediante la creación de una voluntad conjunta «y no simplemente [mediante] un razonamiento filosófico, una estrategia política o un sistema de acciones antiterroristas» (206).

Sin duda son estas luchas por la justicia y contra el terrorismo las que, como

Armando Menéndez Viso indica en «En masa contra la guerra» (341-343), impulsaron a tanta gente a las manifestaciones celebradas en todo el mundo contra la guerra de Afganistán, primero, y contra la de Irak, después. Sin embargo, a juicio de Menéndez Viso, la lucha por la justicia no puede ser meramente planteada en términos abstractos, sino con proyectos positivos: «Aun cuando fuera necesaria la quema purificadora, después habría que plantar, que hacer renacer, que construir la alternativa a lo pasado» (343). Julio Seoane trae a colación en «Globalización e imperialismo: juntos pero no revueltos» (331-335) la tesis de Sami Naïr (y habría que añadir que Naïr toma de Negri y Hardt), según la que estas luchas emergen dentro de, y frente al, imperio entendido como el único sistema económico para la totalidad del mundo, lo que habría que diferenciar de la actitud imperialista de los Estados Unidos. La postura política de Roberto R. Aramayo está en sintonía con el Kant de *Hacia la paz perpetua* en «El republicanismo del político moral o la paz como una utopía irrenunciable» (345-349). Kant escribió su opúsculo en el contexto de la Revolución francesa, Aramayo lo rescata para recordarnos el peligro de las revoluciones traumáticas; a su juicio, conviene «apostar por un continuo reformismo auspiciado por la reflexión moral» (348).

En cuanto al papel de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías en la creación de la opinión pública que convocó las manifestaciones contra la guerra, cabe destacar los artículos de Josep M. Sanmartí, «Irak: el fin de la información monolítica de la guerra» (207-225), y Cristina Santamarina, «La opinión pública: el tercero incluido» (227-236). El primero hace ver que, mientras que durante la primera guerra de Irak y tras los atentados del 11 de septiembre el intento unificador de la opinión pública por parte de los medios fue enorme, con la consecuencia

de que la argumentación norteamericana-occidental fue aceptada en términos generales por las masas, este mensaje único fue cuarteado en la segunda guerra de Irak. Esta guerra sólo podrá ser debidamente analizada, según Sanmartí, a la luz del uso masivo de las nuevas tecnologías de la comunicación. En particular, se hizo posible que otras fuentes de información dejaran al descubierto las operaciones expresamente falseadoras del gobierno norteamericano. Esta tesis es compartida por Cristina Santamarina, quien habla ya de una nueva forma de opinión pública «conectada a través de los nuevos soportes de la comunicación y surgida como respuesta a la no identificación con las opiniones publicadas» (231) y cuyos dos rasgos fundamentales son: su existencia independiente de todo patrocinador, frente a todos los poderes, y su tendencia a aparecer o desaparecer, a organizarse o confundirse, según las circunstancias —el que nunca pretenda consubstancializarse con la sociedad toda—. Este segundo rasgo es el que llevan a Santamarina a concluir que los nuevos soportes de la comunicación abren la puerta a la independencia comunicativa entre los ciudadanos: «Algo nuevo ha surgido en el tumulto ensordecedor de estos inicios del siglo XXI. Una nueva forma de estar presente en lo social, de construir presencia cívica capaz de actuar entre la sociedad y la política» (236). La base teórica de esta argumentación la encuentra Santamarina en el lugar vacío de poder en la filosofía política de Claude Lefort.

Otro aspecto que conviene reseñar del libro es la propuesta de Luis Otero Fernández, fundador de la Unión Militar Democrática, en «Las fuerzas armadas de la globalización» (69-82): tal vez hoy se pueda dar la posibilidad de que el estamento castrense tenga un papel moderador, de defensa de principios éticos opuestos a los mandatos de los gobiernos, una vez que ha desaparecido del código militar

el precepto a la obediencia debida: «Los militares, profesionalizados y liberados de sus tendencias intervencionistas tradicionales, podrían constituir un elemento moderador frente a las políticas agresivas de dirigentes como Bush y Aznar» (82).

3

Guerra y paz consta asimismo de otros análisis más generales sobre la relación entre filosofía y guerra, sobre la función de la distancia espacial en la guerra, sobre la violencia y su estetización, sobre el papel de las mujeres en la guerra, y uno centrado exclusivamente en la política exterior española desde la transición hasta la actualidad. En este último, el de Antonio García Santesmases, «Continuidad y ruptura en la política exterior española» (37-53), dividido en dos partes —escritas antes y después, respectivamente, de los atentados del 11 de marzo y las elecciones generales del 14—, tras hacer un recorrido de la política exterior española en la transición, en particular en lo que se refiere a la muy debatida inserción en la OTAN, y tras constatar que durante la primera guerra de Irak se formó una coalición internacional bajo el mandato de las Naciones Unidas, lo que no produjo una gran división interna, a continuación se analiza en profundidad la ruptura que supuso, a nivel nacional, la segunda guerra de Irak. José María Aznar había tomado nota del unilateralismo de los Estados Unidos, y no había anticipado que el consenso en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas se fuera a romper, ni tampoco que la opinión pública europea se iba a movilizar masivamente en su contra. Rodríguez Zapatero, por el contrario, mantuvo una posición contraria a la guerra sin esperar la votación de las Naciones Unidas. Esta postura es la que le llevó a ganar las elecciones generales, ésta y el empecinamiento del gobierno de Aznar en culpar a ETA

de los atentados terroristas de Madrid. A partir de ahora, declara Santesmases, es imprescindible que España afiance su alianza con Europa para que ninguna se someta a las estrategias norteamericanas.

En lo que se refiere a las cuestiones más generales, María G. Navarro reseña en «La guerra que ha sido pensada y nuestro futuro en guerra» (319-322) un libro sobre diversas concepciones filosóficas de la guerra, apuntando de paso que la justificación de la guerra se encuentra en gran medida en muchas obras de la historia de la filosofía. En «Guerra y distancia» (293-306), Javier Ordóñez establece una división entre guerras según la distancia espacial a la que se producen. La situación actual es nueva, porque con las nuevas formas de terrorismo se ha creado una cercanía de la guerra [«guerra latente» (305)] que demanda un replanteamiento estratégico total. Por otra parte, Carlos Soldevilla sostiene en «La estetización de la violencia» (261-276) que el orden, la convivencia e incluso el Derecho vienen siempre de la mano de la violencia, y que la estetización de ésta y la modulación de los sentimientos que conlleva tienen como objetivo orientar la acción política en función de los intereses de los grupos dominantes. Por ejemplo, Soldevilla diferencia, siguiendo a Remo Bodei, entre una estética «roja», que despierta una política revolucionaria jacobinista; una «negra», que promueve sentimientos fascistas y nacional-socialistas, y una «gris», que acentúa el hedonismo individualista, la uniformización, el aislamiento y la manipulación

mediática de las masas. Finalmente, el artículo de Raquel Osborne y Cristina Justo Suárez, «Ser mujer en la guerra» (175-192), analiza las distintas vertientes de la participación de las mujeres en las guerras, y pone de relieve que ciertas versiones del ecofeminismo, las que defienden que las mujeres son el eje central de una cultura salvífica del ecosistema, son insostenibles por esencialistas y porque, de hecho, las mujeres han participado de muy diversas maneras en las guerras. Las autoras también ponen de manifiesto, sin embargo, que sólo muy recientemente, y gracias a estos mismos movimientos ecofeministas, se ha empezado a reconocer por parte de la comunidad internacional la violencia contra las mujeres en los conflictos, como «una importante estrategia global de los Estados para eliminar, humillar y vencer al enemigo» (190).

Tras la segunda victoria de George W. Bush en Washington, con un voto obtenido en una medida nada desdeñable gracias a lo que ya se denomina un «proletariado republicano», el nuevo orden mundial ha sido refrendado por gran parte de la sociedad norteamericana. Los distintos análisis y reseñas de *Guerra y paz* se vuelven imprescindibles para conocer los pasos que nos han llevado hasta aquí, y especialmente para reflexionar sobre el proyecto político que, ahora más que nunca, tiene que empezar a forjarse en Europa como alternativa a la hegemonía norteamericana.

Sonia Arribas
Instituto de Filosofía del CSIC