

LA HERENCIA DE JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

Ética día tras día (Homenaje al Prof. Aranguren en su ochenta cumpleaños) (Javier Muguerza, Fernando Quesada, Roberto Rodríguez Aramayo, eds.), Madrid, Trotta, 1991, pp. 497.

Ética día tras día es un excelente volumen de homenaje a José Luis L. Aranguren, con motivo de su ochenta cumpleaños. Los trabajos en general son de un muy estimable nivel y tratan de una u otra manera de dejar constancia de la herencia de Aranguren en la filosofía española. Sobre todo en la filosofía moral y también en la reflexión política. Aranguren no es fundador de una escuela en sentido estricto, que como consecuencia congregase a estudiosos y seguidores de su doctrina. Ha sido un pensador heterodoxo, de las muchas ortodoxias del pasado y del presente; y por lo tanto debe ser definido por la libertad crítica y por la independencia de pensamiento. Ello supone una reflexión en constante evolución, carente de la pretensión del sistema o de la construcción enciclopédica. Desde sus primeros escritos concibe su tarea en la filosofía moral como la aportación creativa a una disciplina que debe ser autónoma, libre, laica, no moralizante, independiente de las presiones confesionales; pero a la vez es expresión de sus creencias y convicciones personales. Nunca ha sido su intención construir teorías que tengan validez pe-

renne para sus contemporáneos y las generaciones posteriores. No ha sido pues la creación de una escuela el propósito de sus trabajos y de su magisterio vivo, sino alentar actitudes, que dispongan a afrontar la realidad de manera crítica, inconformista, sin ningún tipo de vasallaje. Para quienes prefieren concebir así su propia tarea intelectual, Aranguren es un caso afortunado, para quienes pretenden la identificación mimética es, por el contrario, un enojo. Como trata de sugerir el título de esta obra colectiva, Aranguren ha trabajado la ética día tras día. Esto le ha exigido estar en alerta constante ante lo que sucedía en su entorno inmediato y también mediato. Con la inteligencia abierta al estímulo, al cuestionamiento y a la provocación que significan las personas y los hechos sociales. Siempre ha sabido transitar competentemente por las diversas corrientes de pensamiento contemporáneo y en diálogo con esos marcos cambiantes, desde la experiencia personal, ha fijado en continuidad y renovadamente sus posiciones morales. Además, ha reivindicado eficaz y convincentemente la dimensión moral de la vida pública. Las exigencias éticas que siempre cabe hacer, pues la realidad social es una realidad moral. Por ello, sin ofrecernos una filosofía política en sentido estricto, ha ejercitado la crítica pública en la sociedad española, sin desfallecimiento cuando la política en su inercia de poder —tanto en la dictadura

como en la democracia—, ha pretendido reservarse zonas opacas, para actuar al margen de los imperativos morales.

Es su figura intelectual la que ha movido a los editores y autores de esta obra a destacar y reconocer públicamente la extensa y profunda huella de la filosofía de Aranguren, al menos en cuanto inspirador de sus actitudes en el quehacer intelectual. Y ello desde diferentes posiciones filosóficas y representando una amplia diversidad generacional.

Las distintas contribuciones tienen el importante mérito de ofrecer un reflejo competente de un abarcador panorama de nuestra filosofía, en el que se plantean las cuestiones más relevantes hoy de la filosofía moral y política; ello en las coordenadas del pensamiento europeo, que con creciente intensidad, a su vez, se hace eco de significados autores norteamericanos.

La constatación del pluralismo moral en las sociedades desarrolladas y la percepción de la historicidad de los bienes y normas que en ellas compiten entre sí, no ha disminuido la urgencia intelectual de insistir en la universalidad de las normas y la autonomía de los sujetos morales. Punto insoslayable de tal preocupación son las éticas de carácter comunicativo, razonadas ante todo por Apel y Habermas. Es un empeño, básicamente procedimental, de recoger las tradiciones kantiana y hegeliana en una nueva síntesis. Está determinado por el giro lingüístico de la filosofía y por sus componentes pragmáticas. La ética discursiva, de carácter dialógico (en contraposición al monológico de Kant), busca consolidar nuevamente el establecimiento de normas universales, fundamentadas en la estructura de nuestra razón. Pues frente al desdén de las propuestas postmodernas, hoy se nos ha hecho insoslayable alcanzar el acuerdo moral universal, en un planeta interde-

pendiente, que no tiene más remedio que abordar en común, con grave urgencia, tres cuestiones fundamentales en las que está en juego la supervivencia de la especie: la división creciente y abismal entre ricos y pobres, Norte-Sur, agudizada por la explosión demográfica de los países no desarrollados; el control del potencial autodestructor de la energía y el armamento nuclear; el deterioro ecológico en su dimensión mundial, con la amenaza de la inviabilidad de la biosfera en nuestro planeta.

Todos ellos son problemas que reclaman sin demora acuerdos políticos, basados en principios éticos, en unas circunstancias históricas en las que muchos sectores de la humanidad han tomado conciencia de que tienen en su pulso el destino de la presente y futuras generaciones. Acuerdos en estos temas candentes, sustentados sólo en criterios estratégicos, de la mano de intereses impulsados por la dinámica de los centros de poder que hoy existen en nuestro mundo, no podrán obtener la profundidad requerida en el hallazgo de soluciones. Pues hoy es necesario el valor de replantear las bases de la economía mundial, sus sistemas de creación de riqueza y distribución desigual, a la vez que es preciso cuestionar el modelo de desarrollo de los países industrializados, tanto para ellos mismos como su propagación en el tercer mundo; ello a pesar de que hoy hay el empeño de presentarlo como la única perspectiva para escapar del subdesarrollo.

En razón de las dimensiones de estos conflictos, hay que preguntarse si basta con las propuestas de una ética de la justicia y no hay que profundizar en una ética de la solidaridad. Ésta representa la traducción contemporánea del tercer lema republicano, fraternidad. Frente a la imparcialidad o «el exilio cósmico», condición de las teorías de la justicia con carácter universal, la solida-

ridad sintetiza la reivindicación de otra corriente moral de la modernidad. Destaca la importancia del sentimiento moral como raíz de la ética, ya subrayado en su filosofía política por Rousseau. Acentúa una fundamentación comprometida, partidista de la moral, distante del excesivo racionalismo de la razón apática del formalismo ético. Se reconoce a sí misma como una ética que brota de la rebeldía ante los sufrimientos ajenos y que se expresa como compasión y amor solidario. Es una ética del sentimiento, mediado racionalmente. Su síntesis de solidaridad y compasión queda referida, por ejemplo, en el núcleo ético de la ética política de Horkheimer. En este proyecto intelectual, la política es concebida como moral, que privilegia los derechos de los más necesitados, a fin de que obtengan reconocimiento social como sujetos iguales en dignidad.

La reflexión ética acerca de la política se encara hoy con la ardua cuestión de la difícil relación entre poder político y moral; o como destaca I. Sotelo en este libro, la identidad entre poder y razón representa el callejón sin salida de la modernidad. La democratización del poder también en los Estados de derecho, es otra fórmula para aludir a la tarea irresuelta en nuestras sociedades. Una de las propuestas que trata de cortar este nudo gordiano afirma como punto de partida lo imprescindible de una crítica del poder unida a la desconfianza en éste en cuanto tal. Este recelo frente al poder y a su concreción en el Estado, encuentra una respuesta liberal en el afán por reducir sus pretensiones y recortar su ámbito de acción. Se trata de controlar la excesiva autonomía de lo político, mediante la legalidad democrática. Simultáneamente propone alejar de los objetivos del Estado la realización de las utopías y para ello propugna dejar los ideales para el idealismo. En

su lugar apuesta por construir Estados modernos, de carácter técnico, buenos Administradores públicos, controlados éticamente por una moral civil. Ésta puede aspirar a un consenso si se restringe a ser una interpretación minimalista de las actuales declaraciones de derechos humanos.

Junto a este programa, sigue activa otra concepción del poder político como potencial transformador de la sociedad y orientada con mayor pretensión a conseguir el bien de los ciudadanos. Hegel ya había afirmado: «Se ha dicho con frecuencia que la finalidad del Estado es la felicidad de los ciudadanos, esto es cierto, pues si a ellos no les va bien, si su fin subjetivo no queda satisfecho, si no consideran que la mediación de esta satisfacción es el Estado como tal, entonces éste está asentado en pies de barro». Y no cabe duda que la tradición socialista, también la del socialismo democrático, asume esta intención de construir un Estado capaz de hacer las transformaciones sociales adecuadas, con la finalidad de operar una igualdad efectiva de los ciudadanos, mas allá de la equívoca igualdad ante la ley.

Pero estas tendencias exigen una mayor democratización del poder, instrumentada por modelos democráticos mas participativos. Hoy asistimos a una agudización de la antinomia entre democracia representativa y participativa. En su base se halla una concepción pública irrenunciable de la ética personal. La frase de Thomas Jefferson es deudora de este planteamiento: «Si alguna vez (nuestro pueblo) desatiende los asuntos públicos, entonces vosotros y yo, el Congreso y las Asambleas, los jueces y los gobernantes, todos nos convertiremos en lobos». Pues si los individuos en la democracia no rebasan sus preocupaciones individuales y traspasan sus responsabilidades públicas a las organi-

zaciones democráticas, favorecen la ilusión de que sólo el Estado puede garantizar posiciones emancipatorias.

Son los ciudadanos, los que sobre todo, frente a la tentación del poder que tienen de convertirse en fin de sí mismo, tienen que reclamar la moral cívica, sobreponiéndose al autismo de los políticos.

Para comprender la lógica del poder en las sociedades contemporáneas sigue siendo ilustrativa la teoría elitista de la democracia de Schumpeter, de raigambre weberiana. Según ella, las democracias culminan en la competencia abierta por el caudillaje político, que concibe el ejercicio del poder como un liderazgo sobre los ciudadanos. El gobierno del pueblo —propio de la concepción de la democracia en la modernidad— se diluye en las densas mediciones de la política, que ante todo se proponen la tutela de ese pueblo. La tecnificación de la acción política es el más sofisticado recurso para separar a los gobernados de los gobernantes. A aquéllos sólo les queda la capacidad de revocar a éstos, cuando son convocados temporalmente a elegir sus representantes, aunque sea a costa de intercambiarlos por otros demasiado parecidos.

Así parece conveniente reflexionar de nuevo las bases morales sobre las que se constituyen las sociedades y los Estados modernos. Hay que revisar la concepción que se ha impuesto de progreso y modernización, divulgada por la propaganda política, que los entienden como la acumulación y aplicación de saberes técnicos. Pero la modernidad aportaba otro concepto de progreso, entendido como el desarrollo moral de la sociedad, o como decían los ilustrados, el avance de la conciencia de la libertad. Pues no es la ciencia, como señalaba

Unamuno, la que se hace cargo de los problemas del sentido, sino la conciencia moral. Para ello resulta imprescindible recomponer el discurso de los valores universales y extraer las consecuencias políticas —que pocos se atreven a hacer— de las éticas comunicativas en las que es condición previa del acuerdo moral el discurso simétrico entre iguales. Lo que en nuestro mundo de la desigualdad implica realidades económicas, sociales y culturales radicalmente distintas. La humanidad con la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 se ha sabido dar consensuadamente una propuesta moral de pretensión universal, que renueva el triple lema de la tricolor republicana. Sobre esa base es factible superar el estrecho marco de los Estados nacionales, con su chovinismo del bienestar en los países desarrollados. Y así es posible imaginar un orden jurídico supranacional. En ese horizonte la construcción europea puede significar una contribución fundamental. Pero para ello debe constituirse, atendiendo a la tradición de su sustancia moral, y no, según el modelo, de la «fortaleza europea», que se define por su exclusión de lo diferente y extranjero. En esta encrucijada, resulta decisivo en el proyecto de Europa, saberlo asentar sobre valores éticos universales, que aspiren a superar las actuales y profundas divisiones de la humanidad.

Estos son algunos de los temas de mayor calado, recurrentes en muchas páginas y reflexiones de este volumen. Y así, no sólo en la intención de sus autores y editores, constituye un verdadero homenaje a José Luis L. Aranguren.

José A. Gimbernat

LUCES Y SOMBRAS DE UN DEMÓCRATA RADICAL

D. NÚÑEZ y P. RIBAS: *Unamuno: Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.

Probablemente, nunca llegará a reinar un acuerdo duradero sobre el significado global de la actividad y el pensamiento políticos de Unamuno. Tomada en su conjunto, la trayectoria del autor de *El sentimiento trágico de la vida* es lo suficientemente sinuosa para que, más bien que del sentido de una biografía política, haya que dar cuenta del rumbo de dos o tres biografías en pugna. La complejidad (en el sentido, por lo pronto, más literal del término) del pensamiento político de Unamuno corre parejas con el hechizo simbólico que el personaje ha despertado y despierta. Una interpretación afortunada de Unamuno en algún sentido políticamente coherente sigue siendo una baza retórica no desdeñable todavía hoy en nuestra palestra pública. En culturas políticas taradas por graves patologías, es frecuente que los debates civiles adopten la forma de disputas por la reinención verosímil del pasado. Convendría acostumbrarse a esto y ejercer este peculiarísimo modo de retórica pública de la manera más honrada posible, a sabiendas de que la filología puede ser con frecuencia una rama del arte política.

En este volumen aparecido en 1992 se recogen ciento sesenta y cinco artículos hasta ahora desconocidos para el lector ordinario, que abarcan un número de años bastante significativo de la trayectoria —o de las trayectorias— de Unamuno en política. Está precedido de un estudio preliminar donde, además de presentarse escrupulosamente la edición, el lector atento notará que no falta la preocupación por los distintos modos

como los textos presentados constituyen algo más que documentos de época. Diego Núñez y Pedro Ribas eran los dos estudiosos más idóneos para llevar a cabo la recopilación y para comentarla. Además de poseer ambos una dilatada trayectoria historiográfica en muy diversos campos, Núñez es el primer especialista en el positivismo y el darwinismo españoles, esas dos corrientes que alimentaron la mayor parte de la despensa intelectual del joven Unamuno, mientras que Ribas es hoy por hoy el estudioso más destacado del desarrollo del marxismo español, a cuya historia pertenece Unamuno de manera indiscutible (ya en 1976, Pedro Ribas había publicado una temprana recopilación de *Escritos socialistas unamunianos* a la sazón muy poco conocidos). La recopilación abarca el período comprendido entre 1886 y 1924, lapso cuyos principio y fin son harto significativos de la consolidación de la Restauración y de su definitiva quiebra. Ya el artículo «Evolución y revolución», primero de los recogidos, da el tono del universo de ideas desde el que el primer Unamuno se enfrentaba a la onda ascendente del régimen surgido de Sagunto. Estas notas de *El Noticiero de Bilbao* son un acabado compendio del trasfondo positivista y spenceriano del futuro rector de Salamanca. Habla aquí un demócrata radical en busca de una plausible filosofía de la historia para su proyecto emancipador: «Los unos piden revolución, los otros evolución, los de más allá orden. Yo nada pido; dejo correr los sucesos y ellos traerán lo que ha de venir». Pero ¿era plausible tan magro mecanicismo para vertebrar la visión del mundo de la pequeña burguesía radical y orientar su precaria acción política? Seguramente lo fue. Mas, en cualquier caso se trataba

de un esquema conceptual sorprendentemente apto para enlazar con el horizonte de preocupaciones de los dirigentes del movimiento obrero socialista que emergía al mismo tiempo. El joven Unamuno se convierte en militante del Partido Socialista Obrero Español sin necesidad de abandonar la orientación básica de su visión del mundo ni de variar en esencia de retórica. ¿Fue ese socialismo de Unamuno un genuino socialismo o, por el contrario, constituyó un episodio pasajero al que ha de darse una significación exclusivamente coyuntural? Se ha argumentado que la adhesión unamuniana al socialismo marxista fue una adhesión *sui generis* y, en verdad, resulta muy fácil probar a propósito de Unamuno que cualquier cosa es notablemente *sui generis*. Unamuno fue, se ha dicho, un marxista heterodoxo, y esta etiqueta parece apuntar a una matización fuerte de la adhesión unamuniana a la causa socialista, al «socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de todas partes». Sin embargo, como señalan Núñez y Ribas, resulta muy difícil determinar qué es aquello que, a la altura de la última década del siglo XIX, ha de entenderse por marxismo «ortodoxo». La fase de la historia del marxismo a que corresponden los años de militancia de Unamuno en el PSOE es la fase en que comienza a configurarse un «marxismo» propiamente dicho allí donde hasta entonces confluían elementos muy variados de las ideologías progresistas radicales. Unamuno es en este contexto, más bien que un marxista heterodoxo, un expresivo ejemplo del tipo de preocupaciones que podían llevar en los años noventa a un intelectual burgués radical a desembocar en las organizaciones del movimiento obrero. Es muy característico de la atmósfera mental de aquella intelectualidad demócrata

el que la adhesión al marxismo no implicara ninguna quiebra grave de sus categorías políticas: entre el democratismo republicano consecuente y el socialismo marxista no había un abismo insalvable; más bien el marxismo —aquel marxismo *in statu nascendi*— apareció a muchas mentes del momento como la forma de democratismo radical más refinada y vigorosa, como una manera fecunda de expresar sus convicciones jacobinas en un discurso con pretensiones de científicidad que recogía lo más útil de la tradición positivista dotándolo de contenidos más ambiciosos. En aquel continuo entre democracia radical y socialismo se mantuvo Unamuno antes y después de su salida del Partido Socialista, respecto del cual siguió comportándose largos años en términos semejantes a los que en otra cultura política correspondieron después a la figura del «compañero de viaje». Sin duda alguna, fue la Revolución bolchevique el acontecimiento que rompió la plausibilidad de aquel continuo entre marxismo y republicanismo, y esto es notorio en el ejemplo de Unamuno. Pero el ya admirado prohombre de las letras españolas colabora asiduamente en *El Socialista* a pesar de su definitivo distanciamiento del marxismo —que no le prohíbe hablar con admiración de Liebknecht [en 1921!— y colabora de un modo que deja traslucir claramente sus simpatías por su antiguo partido. Unamuno fue tenido por socialista en muchos ambientes cuando hacía más de un lustro que había dejado el PSOE, y ello no le impidió convertirse en el representante emblemático de la intelectualidad burguesa progresista. Una buena perla de la retórica unamuniana puede verse en su artículo de *El Socialista* de junio de 1922 «El frente único del proletariado»: «Últimamente, la clase obrera española se dividió por si habían o no de aceptar las condiciones que Lenin ponía para el

ingreso en la Tercera Internacional. Y mirando a lo que había de pasar en Rusia apartaron su vista de lo que está pasando en España. En la fiebre del internacionalismo perdían toda sensación de los males de nuestra nacionalidad. Y en estas condiciones, ¿frente único? ¿Para qué? ¿Para ir a pelear a Rusia? Todo lo cual trasciende a bizantinismo de decadencia». Se podría proponer este texto como objeto de una adivinanza y pocos serían los que apostarían porque se debe a un autor distinto de Unamuno. El artículo, que constituye un elogio de Largo Caballero, recoge, en efecto, las obsesiones y los recursos dialécticos más característicos del rector de Salamanca. Su pétreo anticomunismo —unido aquí a la aversión a la CNT, con quien la UGT habría de formar el propuesto «Frente Único»— va de la mano con el más inmovible nacionalismo español, formulado en la retórica más al uso. «Decadencia» es el término clave que expresa el sentir unamuniano; cualquier ocasión es buena para insinuar una meditación sobre el destino histórico de España. Conviene, sin embargo, no olvidar que «nación» no es aquí tan sólo un término sintomático de nacionalismo casticista. Basta con acudir a la constante oposición entre «la nación» y «el reino de España» en los artículos sobre la guerra de Marruecos para percibir los ecos del liberalismo decimonónico que nunca dejan de resonar en la retórica unamuniana.

Es interesante —y esta edición lo facilita— comparar el tono de los artículos de Unamuno sobre política nacional o extranjera con los dedicados a temas intelectuales o académicos. El admira-

dor de Liebknecht lo es también de la dimensión pública de don Marcelino Menéndez y Pelayo («Una gloria de España», 1912), y el demócrata de convicción para quien la adhesión o la colaboración con el marxismo es la natural continuación de su profesión de fe democrática sigue siendo, no se olvide, el contumaz antimodernizador que despreciaba en lo más íntimo el desarrollo de instituciones consagradas a la investigación científica y que cultivaba en su actividad universitaria un extraño carisma a caballo entre el del intelectual y el del profeta.

Esta nueva edición de escritos dispersos de Unamuno constituye una imprescindible documentación de muchos aspectos de la vida del personaje e ilumina en más de un punto muchas de sus actitudes, de sus puntos de partida, de sus transacciones y de sus renunciaciones. La pulcritud con que ha sido realizada y el atractivo tipográfico y material de su presentación (frente al que hay que lamentar que no falten las erratas) convierten a este libro en un importante hito de la recuperación plena de la obra de Unamuno, labor que está aún muy lejos de poder darse por concluida y probablemente lo esté en algún tiempo. No en último término, hay que recordar al lector que se trata de una pequeña joya literaria y de una lectura amena y apasionante, en donde se podrán encontrar los rasgos más característicos de alguien que vale como antonomástico ejemplo de aquella afirmación de que *el estilo es el hombre*.

Antonio Valdecantos

¿UNA CUARTA CRÍTICA KANTIANA?

R. RODRÍGUEZ ARAMAYO: *Crítica de la razón ucrónica (Estudios en torno a las aporías morales de Kant)* (pról. de J. Muguerza), Madrid, Tecnos, 1992, 367 pp.

Muy lejos está ya la época en la que aún podría recibirse un libro sobre Kant, *qua* texto kantiano, como síntoma de una tendencia filosófica precisa; algo que se remonta acaso al célebre *Kant und die Epigonen* de Liebman y la posterior eclosión de las obras neokantianas. Afortunadamente, en relación directa a la conversión de Kant en un clásico —acaso sólo paragonable en términos bibliométricos a Platón o Aristóteles— tal cosa se ha hecho cada vez más inviable. Porque ser un clásico significa ser patrimonio de todos y, por lo pronto, servir de vía de acceso o «hilo conductor» para penetrar o deambular por el laberinto filosófico *también* cuando no se posee otra seguridad que la de saber que allí se encontrarán sus problemas cardinales. Es precisamente desde esta óptica desde la que hay que saludar la aparición del libro de R.R. Aramayo: como una continuada navegación o incluso como una profunda zambullida en las aporías de la filosofía práctica de Kant, sin otro ánimo que el de suscitar la comprensión haciendo ver acertadamente su persistente vigencia.

R.R. Aramayo ha trabajado sobre la obra de Kant largamente: con su tesis doctoral, a través de la edición de muchos de sus textos, investigando en el archivo de Marburgo, organizando cursos o simposios. Y a lo largo de ese periplo ha alumbrado los textos que el presente volumen recoge en orden cronológico y cuyo rigor J. Muguerza —au-

tor del incisivo prólogo— considera «magistral». Su seña de identidad inmediata se halla, pues, en la celosa precisión con que es estudiada la obra práctica kantiana. Pero naturalmente, ello no significa que este libro carezca de una orientación a la hora de abordar el kantismo y mucho menos que se limite a detectar y divulgar significantes aporéticos, como su introducción avanza. Por el contrario, mantiene una línea argumental definida y, por ende, disputable. Una línea argumental presidida, en todo caso, por el deseo de mostrar la «transitabilidad» del pensamiento práctico kantiano, tanto *ab intra* como en relación con el resto del sistema crítico. De modo que, frente al apotegma nietzscheano de que la de Kant es una «filosofía de las puertas traseras», R.R. Aramayo hace esfuerzos por señalar los corredores que comunican entre sí las tesis y obras kantianas, mayores y menores, al modo como se comunican las estancias de una gran mansión; y en particular aquellas estancias en las que supuestamente se habrían reintroducido ilegítimamente visitantes previamente desalojados, como, sin ir más lejos, la teología o la metafísica —a las que presuntamente apunta la alusión de Nietzsche.

En todo caso es de destacar que el punto de partida último desde el que el libro aborda cuestiones semejantes radica en la importancia concedida a la filosofía de la historia, que deja de aparecer como apéndice para convertirse en verdadero «corazón que hace palpitar el formalismo ético kantiano» (p. 52). La tesis de R.R. Aramayo es que la formulación de aquella no sólo alberga una intención ética, sino que, en rigor, sirve de compleción al planteamiento de varias cuestiones incomprensibles o apo-

réticas que están presentes en su obra moral. Se invierten así los papeles, y los escritos de filosofía de la historia (empezados a gestar, como por otro lado advierte el autor, hacia finales de 1770) se convierten en clave interpretativa de la ética kantiana.

Uno de los temas que manifiesta con mayor evidencia este enfoque es el del bien supremo, que no en balde articula las distintas vertientes de la filosofía práctica kantiana. A su través la moral se vincula tanto a la filosofía de la religión en el plano del individuo como a la filosofía jurídico-política en el de la sociedad o a la filosofía de la historia en el de la humanidad, pues en cada uno de ellos el tópico reaparece, bien que con distintos apelativos (Dios, paz perpetua, progreso asintótico). Y apoyado en este hecho R.R. Aramayo se decide por dotar de un mayor protagonismo hermenéutico al tratamiento histórico-filosófico; en el buen entendido que desde éste pueden mejor comprenderse cuestiones planteadas en otros contextos. Por ejemplo, a su juicio, la idea de progreso asintótico permite salvar la erosión del formalismo producida por la postulación de la existencia de Dios (p. 134); e incluso dar cuenta, en términos de la especie, de un postulado como el de la inmortalidad que tan problemático aparece en la *Crítica de la razón práctica* (pp. 133, 139).

El privilegiar la perspectiva de la filosofía de la historia sirve también a R.R. Aramayo para secularizar al máximo el pensamiento práctico kantiano, uno de los aspectos más subrayados de la obra. Así, de entrada, el Dios de la *Crítica de la razón pura* aparece como un mero ornamento teórico por entero prescindible (p. 68), condición que se eleva a la de una hipótesis heurística, que no asegura la existencia de su objeto, cuando se trata del «Entendimiento artista» de la *Crítica del juicio*. Y, por otra parte,

en el caso crucial del Dios de la *Crítica de la razón práctica*, el que avala aquello que «me cabe esperar» —*id est*, el bien supremo—, no estamos más que ante un simple «auxiliar de la moralidad» al que le está vedado contrariar su propia ley (pp. 264-266). De ahí que también la teología moral de Kant diga muy poco de Dios (p. 134). A lo cual R.R. Aramayo parece complacerse en añadir la siguiente reflexión del de Königsberg: «Dios no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisadora» (p. 250). Siendo así que de esta secularización no puede decirse tanto que alcanza la teodicea implícita en la filosofía de la historia, como que más bien procede de ella. No otra cosa viene a probar el hecho de que uno de los puntos con que el autor más recalca la secularización citada —la equiparación de la divinidad providente kantiana con el *fatum* estoico (pp. 246, 315)— tenga su origen en el problema de la eficacia histórica de la moralidad humana, en la cuestión de su administración con vistas al progreso histórico-moral.

Desembocamos así en el último énfasis que el libro de R.R. Aramayo se permite hacer en la ética kantiana a partir de su filosofía de la historia: el énfasis en la esperanza como condición inextirpable de la moralidad. Énfasis a través del cual penetraría la utopía en ella (integrando a Kant en la misma tradición que llegará hasta Marx) no sólo como una posibilidad, incluso más que como un postulado o una fe racional, en suma, como un *deber* que añadir al que nos impone la ley moral. Nuestra decisión ética no se encontraría entonces sólo comprometida por el imperativo categórico sino asimismo guiada por un *imperativo empírico* (¿también categórico?) que nos habría de impeler a obrar «como si» o esperando que nuestros esfuerzos morales vayan a ser ad-

ministrados por un Dios providente que culmine eficazmente su intención. Con ello el esperar al que da respuesta la filosofía de la historia penetra definitivamente en el deber que señala la ética. De hecho, para R.R. Aramayo, ésta habría de quedar ciega sin aquélla, porque, según afirma el propio Kant «un albedrío que sabe *cómo*, pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse» (p. 54). Si bien aquí habría que precisar que este «hacia dónde» utópico ha de ser definido más bien como un «hacia cuándo» ucrónico, pues el fin último de la historia no puede consistir para Kant en otra cosa que en un reino de Dios en este mundo al que asintótica o indefinidamente nos vamos allegando.

Acercas de cada una de estas cuestiones puede decirse que R.R. Aramayo conoce los escritos prácticos de Kant de tal manera que consigue hacer creíble la realización de aquel *desideratum* de Dilthey sobre la finalidad de toda hermenéutica de entender a un autor mejor de lo que él mismo se entendió. El reverso del excelente análisis textual quizá se encuentre en el hecho de que el propio Kant repartió los acentos de manera desigual en sus trabajos sin conseguir evitar el peligro de la aporía interna; lo que en este caso significa: sin conseguir huir de un posible conflicto entre ética y filosofía de la historia. El caso a destacar es el de la dificultad de conciliar la pureza formal exigida al móvil de la razón práctica (*prima facie*, el respeto a la ley) con el papel también movilizante que el filósofo de la historia

asigna a la utopía realizable, al bien supremo posible mediante nuestra cooperación. Aparece aquí el fantasma del eudemonismo, que Kant quiere conjurar señalando que la representación de la idea del bien supremo, la esperanza en la utopía, es un móvil que determina nuestra voluntad de una forma completamente *desinteresada* (pp. 270-271). Algo a lo que el propio R.R. Aramayo se refiere como a una exigencia que entraña una «pirueta psicológica» para el sujeto. Y que acaso también suponga una «pirueta lógica» del sistema, si bien esto último no llega a admitirlo el autor que, a pesar de todo, defiende la coherencia del formalismo con las tesis de la filosofía de la historia.

En cualquier caso y tras dejar acreditada con creces su fructífera visión del kantismo R.R. Aramayo logra mostrarnos un Kant vivo, es decir, problemático. Un Kant que, por lo demás, no se ajusta a la convención que presenta el proyecto crítico como algo esencialmente acabado tras sus dos primeras entregas, respecto a las cuales su obra posterior representaría bien un cierto arrepentimiento bien una especulación independiente. La perspectiva de Roberto Rodríguez Aramayo es, como el título de su libro atestigua, muy otra, pues prefiere ver precisamente en algunos de aquellos escritos que de tal modo se prejuzgan nada menos que el posible embrión de una *Crítica de la razón ucrónica*.

Jesús Carlos Gómez Muñoz

UNA OPINIÓN ILUSTRADA SOBRE EL ORIGEN Y EL DESARROLLO DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

D. HUME: *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992, 115 pp.

El intento de ofrecer una explicación del origen de las creencias religiosas parece una constante en la historia de la filosofía. Como escribe Frank E. Manuel: «Los dioses nacieron del miedo con Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Spinoza y Hobbes; nacieron de la gratitud con Proclo; eran invenciones políticas del arte de gobernar con Critias; héroes o gobernantes exaltados a esa dignidad con Evémero; alegorías de virtudes y vicios con Platón, los estoicos, los comentaristas medievales y los neoplatónicos renacentistas; encarnaciones de demonios o ángeles caídos con los Padres de la Iglesia» (*The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 7). Situándose en esta problemática, la *Historia natural de la religión* busca ofrecernos una teoría «natural» («científica», diríamos hoy en día) del surgimiento de la religión y de su desarrollo histórico. Para ello, Hume parte del reconocimiento de que el politeísmo es la religión más antigua de la humanidad. Algo que se explica muy bien si tenemos en cuenta que la mente humana procede siempre de lo inferior a lo superior; y que, por lo tanto, igual que los hombres habitaron cabañas antes que palacios, o estudiaron agricultura antes que geometría, tuvieron que formarse una concepción «familiar» de sus dioses antes de llegar a la idea de un Espíritu puro ordenador del Universo. Ese politeísmo habría surgido de la preocupación del hombre primitivo por los sucesos que afectaban a su vida. Veía que las tormentas malograban lo que el sol

había alimentado; y que, por su parte, el sol destruía lo que habían favorecido las lluvias. La guerra podía traer muchas ventajas a un pueblo que estaba condenado al hambre por la inclemencia de las estaciones. Quienes ayer triunfaban sobre sus enemigos, hoy eran derrotados. La salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, y, en general, todas aquellas cosas que provocan el deseo o el terror de los hombres, parecían distribuirse entre ellos mediante la operación de causas tan desconocidas como opuestas entre sí. En estas circunstancias, su imaginación intentó formarse una idea más concreta de esos poderes de los que dependía toda su vida; y, de acuerdo con esto, la tendencia de los hombres a concebir a todos los seres según su propia imagen determinó forzosamente su concepción de esas causas. Llegaron al reconocimiento de su dependencia de poderes invisibles, dotados de pasiones e inteligencia, y capaces de adoptar una figura humana. Este es el origen del politeísmo. A partir de este momento, y en relación a cada aspecto o faceta de la vida, los hombres recurrirán al agente que se ocupa de la misma. Como muy gráficamente lo expresa Hume: «La diosa Juno es invocada en las bodas; Lucina, en los nacimientos; Neptuno recibe las oraciones de los marineros; y Marte, las de los guerreros» (p. 13).

Pero, por muchas divinidades que puedan existir, lo normal es que los hombres acaben venerando a una de ellas de forma especial. Esto puede deberse a que supongan que, en la distribución del poder y del territorio entre los dioses, su nación ha quedado sujeta al dominio de esa divinidad. O que, reduciendo las cosas celestes a sus mode-

los humanos, se imaginen a la misma como un príncipe o magistrado supremo, que gobierna a los otros dioses con la misma autoridad con que los monarcas de este mundo ejercen el poder sobre sus súbditos. Tanto en un caso como en otro lo importante es que los hombres buscarán como sea atraerse el favor de la misma; y suponiendo que, al igual que a los príncipes de la tierra, a esta divinidad le complacen las alabanzas, no habrá elogio que no la prodigue. Se la irá recargando con epítetos cada vez más pomposos, y al final se insistirá en que es infinita y única. En este mismo momento ha entrado en escena el monoteísmo. Éste tiene su origen, por tanto, en la tendencia a la adulación que acompaña al miedo de los hombres. Cuando alguien insiste en el carácter único y perfecto de la divinidad, ¿quién se atreverá a contradecirle aduciendo que se trata de un ser finito y sujeto a los dolores y a las flaquezas humanas? La mayoría de los devotos pensarán, por el contrario, que es mejor (más seguro, pues ningún ser se ofende por exceso de halagos, pero sí por su falta) conceder su asentimiento a cualquier alabanza que se proponga. Por supuesto, ese asentimiento será meramente verbal. Su verdadera idea de ese Dios al que declaran perfecto e infinito será tan vulgar como las concepciones que caracterizan a las divinidades del politeísmo. ¿Acaso no están las religiones monoteístas llenas de prácticas enteramente frívolas y supersticiosas? ¿De qué otro modo puede entenderse —observará Hume— la preocupación de los católicos por los escapularios o de los magos persas por no echar nunca agua sobre el fuego, aun cuando esté consumiendo toda una ciudad? Vista esta debilidad de las capacidades humanas es perfectamente comprensible que los hombres acaben recayendo en el politeísmo. La idea de un ser infinito, sim-

ple y espiritual necesitará el apoyo de mediadores (santos, vírgenes, etc.) entre el mismo y la humanidad. Surge así una categoría de semidioses que, al resultarnos más familiares, se van convirtiendo poco a poco en el objeto principal de nuestra adoración. Volvemos entonces a ese politeísmo que habíamos abandonado, y del cual saldremos una vez más por nuestra tendencia a la adulación. La historia de las religiones no es, por tanto, sino la de un incesante flujo y reflujo entre ambas creencias. Esperar que algún día se instale permanentemente en las conciencias de los hombres un teísmo puro es, pues, una ilusión vana. Y, además, teniendo en cuenta lo que vamos a decir a continuación, tampoco sería muy deseable.

A partir de la sección IX de la obra comienza una comparación entre las características del politeísmo (cuya expresión paradigmática es para Hume la religión griega y romana) y las del monoteísmo (que aparece representado ejemplarmente por el cristianismo). De esta comparación quisiéramos destacar dos observaciones que realiza Hume. En primer lugar, que el politeísmo es mucho más tolerante, pues donde hay una multitud de dioses siempre pueden añadirse algunos más sin que pase nada. Mientras que, por el contrario, cuando sólo se reconoce un único objeto de adoración, éste parece exigir la unidad de fe y ceremonias, surgiendo así las persecuciones de otras creencias religiosas. En segundo lugar es también muy interesante subrayar que cuando, como en el politeísmo, se concibe a los dioses como sólo ligeramente superiores a la humanidad es lógico que nos sintamos más cómodos en nuestro trato con los mismos y que podamos aspirar a emularlos o a rivalizar con ellos. Surgirían así el valor, la magnanimidad, el amor a la libertad y, como resume Hume, «todas las virtudes que engran-

decen a un pueblo» (p. 64). Por el contrario, la disparidad entre un ser infinito y nuestras debilidades no podrá provocar sino la conciencia de nuestro poco valor, y ello provocaría la humildad, la resignación y la obediencia servil.

Quisiéramos advertir, por último, de algunas erratas o errores fácilmente subsanables de esta nueva traducción de la obra de Hume (existía otra, hace tiempo agotada, que publicó en España la editorial Sígueme). En la p. 10, línea 25, donde pone «mundo de los ateos» debiera decir «mundo pagano» («heathen world» en el original). El comienzo de la sección VII, en la p. 49, dice así: «Parece cierto que las nociones originales de las gentes comunes representan a la Divinidad como un ser limitado [...] Y, cuando a esas gentes se les anima a

aceptar ideas más grandiosas, las consideran peligrosas y rehúsan darles su asentimiento». Pero en relación a esta última parte el original inglés afirma precisamente lo contrario: «when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it dangerous to refuse their assent». Es decir, «cuando se les anima a aceptar ideas más grandiosas consideran que es peligroso rehusarles su asentimiento». En la línea 2 de la p. 59 «designing men» aparece traducido como «artistas», cuando lo correcto sería «hombres intrigantes». Por último, en la línea 12 de la nota de la p. 99 donde aparece «cuerpos inmortales» debería poner «cuerpos mortales».

Gerardo López Sastre

EL INTERMINABLE DEBATE DEL RELATIVISMO

MARCELO DASCAL (ed.):
*Cultural Relativism and
Philosophy. North and Latin
American Perspectives*, Leiden,
E.J. Brill, 1991.

El debate objetivismo/relativismo no es nuevo en la historia del pensamiento. Con denominaciones y matices muy variados (racionalismo/escepticismo, universalismo/historicismo, etc.) ha estado siempre presente.

Es un hecho indiscutible, sin embargo, que en el último cuarto de siglo ha adquirido un papel preponderante en las discusiones filosóficas. Muy singularmente en el ámbito anglosajón, aunque con significativa incidencia en otros lugares.

El presente libro, editado por Marcelo Dascal, representa la última entrega de

un debate que parece interminable. Podría, sin desmerecimiento alguno, considerarse continuador de otras ya clásicas recopilaciones que se inician con la de B.R. Wilson, *Rationality* (1970), y prosiguen con las de Hollis/Lukes, *Rationality and Relativism* (1982), o Meiland/Krausz, *Relativism Cognitive and Moral* (1982).

Una de las principales novedades de este volumen viene indicada por su subtítulo (*North and Latin American Perspectives*) que no es, en este caso, un mero reclamo. Sus colaboradores son, en efecto, autores de procedencia norte y latinoamericana e incluso española, lo que se explica mejor si tenemos en cuenta la importante participación del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México en la génesis del libro. Es interesante asimismo tener en cuenta que las con-

tribuciones no provienen únicamente del ámbito de la filosofía, sino también de la lingüística, antropología y de la misma ciencia política. Nos hallamos, pues, ante una expansión geográfica y mental de la panorámica sobre el relativismo digna de agradecimiento y atención.

Como dice Harvey B. Sarles, uno de los colaboradores de este volumen, quizá la contribución más decisiva que el debate en torno al relativismo cultural ha proporcionado sea la de habernos ayudado a realizar una profunda reflexión autocrítica sobre la tradición filosófica occidental (p. 196).

¿Qué consecuencias se derivan de tal autocrítica? El propio Marcelo Dascal señalaba lúcidamente en el segundo número de esta revista que el examen de algunos momentos de la historia de la razón en Occidente revela una tendencia de la razón a atribuirse más de lo que se justifica en cada momento de su desarrollo, es decir, una tendencia a la arrogancia. Pues bien, resulta difícil poner en duda que la cuestión del relativismo ha contribuido de manera especial a controlar y moderar estos impulsos arrogantes. Y lo ha hecho, a veces, de forma exagerada llegando al extremo opuesto de una innegable humillación. En estos momentos, parece que las revueltas aguas van volviendo a su cauce. Este libro es una buena muestra de ello.

Efectivamente, del conjunto de sus páginas se destila con claridad una ruptura con cualquier variante de absolutismo o falso universalismo, pero también con las diversas modalidades de relativismo conceptual estricto. Vayamos por partes.

Gonzalo Munévar tiene sobrados motivos para denunciar en su artículo el empeño, todavía presente en diversos filósofos e investigadores, de acercarse a una pretendida «verdad desnuda». Tal empeño presupone la asunción de un

acceso virgen a la realidad que nuestros condicionamientos biológicos y culturales imposibilitan. David Sobrevilla cuestiona, por su parte, el etnocentrismo característico del discurso estético occidental. Y la estética es sólo un ejemplo. Ontología, epistemología, ética, etc. se encuentran, con frecuencia, aquejadas del mismo mal. El universalismo del que presumen evidencia unos límites demasiado estrechos.

En esta tesitura, no es de extrañar que una parte considerable de las reflexiones filosófico/antropológicas contemporáneas adopten cierto sesgo historicista, reconocido por Michael Krausz cuando advierte que nuestra comprensión de la realidad y de las diversas culturas ha de realizarse siempre desde dentro de una determinada forma de vida o estructura interpretativa (p. 233).

La experiencia confirma, además, que los marcos interpretativos desde los que el ser humano accede a la realidad son enormemente variados. Así lo manifiestan en el volumen los estudios realizados por Mercedes de la Garza en torno al pensamiento maya y nahuatl y el interesante artículo de Robert E. Longacre sobre las características gramático-lexicales del lenguaje Trique.

De modo que, parafraseando ahora a Joseph Margolis, se puede afirmar que el hogar natural, el caldo de cultivo para el relativismo contemporáneo es el *Lebenswelt*. Somos criaturas irrenunciablemente inculturadas y es preciso afrontar las consecuencias ontológico-epistemológicas derivadas de este aserto, como ya hicieron en su momento, con diferentes logros e insuficiencias, no sólo Husserl sino algunos de sus principales antecesores y seguidores entre los que no sería ocioso citar en este contexto a Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Derrida, Foucault, Habermas... especialmente preocupados en señalar las condiciones

subyacentes, culturalmente preformadas, que animan toda investigación científica y racional.

El relativismo se dice, sin embargo, de muchas y muy variadas maneras. Y aunque es cierto que el anclaje de toda reflexión en el mundo de la vida le proporciona cierta dosis de co-relacionalidad, no por ello desemboca inevitablemente en un relativismo conceptual extremo que asuma la estricta inconmensurabilidad entre marcos conceptuales diferenciados. Esta es, al menos, la tesis que, desde diferentes ángulos, intentan justificar tanto Lorenzo Peña como León Olivé. El primero rechaza un relativismo fuerte o radical y reivindica un relativismo suave que postula la convergencia, al menos parcial, entre paradigmas alternativos. El mérito del artículo de Peña reside, además, en su esfuerzo por proporcionar a este relativismo moderado las suficientes credenciales lógicas. A tal efecto, se pronuncia en favor de una lógica paraconsistente gradualística, es decir, una lógica que permita grados de verdad y falsedad y dé lugar a que algunas creencias sean simultáneamente verdaderas (hasta cierto punto) y, en alguna medida, falsas (p. 27).

La colaboración de León Olivé continúa la línea argumental de su conocido libro *Conocimiento, Sociedad, Realidad* (México, FCE, 1988). Olivé se muestra partidario de un relativismo moderado que admite la existencia de marcos conceptuales diferentes sosteniendo, simultáneamente, que todos ellos comparten algunos elementos básicos. Podría hablarse, en consecuencia, de una inconmensurabilidad (o conmensurabilidad, si se prefiere) parcial. Que se irá acrecentando más en la medida en que pongamos en contraste ramas alejadas del tupido árbol de los diversos marcos conceptuales (para expresarlo en términos de su ilustrativa metáfora).

Desde estas premisas, la pregunta de

si existen marcos conceptuales estrictamente inconmensurables entre Norte y Latinoamérica tiene para Olivé una respuesta clara: no. Puede hablarse, eso sí, de algunas diferencias culturales, pero no de diferencias tan fuertes que nos permitan sostener un relativismo conceptual extremo. Al que piense lo contrario, le corresponde la carga de la prueba (p. 74).

El artículo de Francisco Miró Quesada adopta asimismo una postura conciliadora entre dos polos enfrentados: universalismo/historicismo, racionalismo/escepticismo. En el fondo, el escéptico, para defender la validez de sus posiciones, utiliza principios racionales. Pero junto a esto es preciso subrayar el profundo dinamismo de la razón y la evolución de sus sistemas. Es, pues, contraproducente que los actuales representantes latinoamericanos del universalismo ignoren a los portavoces de la denominada filosofía de la liberación y viceversa. Se impone más bien la complementariedad enriquecedora de ambas perspectivas.

Una posición similar adopta Mauricio Beuchot al proponer la elaboración de una metafísica universal que se esfuerce en encontrar las mediaciones pertinentes que iluminen cada praxis concreta.

No son, por tanto, autores como los anteriormente citados los que deban sentirse preocupados por los ataques de Lenn E. Goodman contra el relativismo. En cierto modo, también su artículo —más allá de su radicalismo verbal— es expresión de una posición moderada. Pues lo que él denodadamente combate son las tesis que han venido siendo bastiones del relativismo conceptual estricto. No rechaza, sin embargo, y con ello se aparta de cualquier cerrado absolutismo u objetivismo, que nuestro pensamiento tenga que depender de algún paradigma concreto. Lo que le repugna es que se sostenga que estamos inexora-

blemente forzados a quedar atrapados en él.

La socorrida tesis relativista de la imposibilidad de traducción entre paradigmas alternativos tampoco es aceptada por Goodman. Y no sólo por él. El ya mencionado Robert E. Longacre y Eugene J. Meehan, aunque enfatizan las dificultades inherentes a toda tarea de traducción interparadigmática, no la declaran imposible. Las palabras de Longacre en este sentido son suficientemente significativas: «Frente a la tesis de la relatividad lingüística de Sapir/Whorf me gustaría decir lo siguiente: se puede decir lo que se quiera decir en cualquier lenguaje, pero se debe tener en cuenta que algunas cosas son mucho más fáciles de decir en unos lenguajes que en otros; así pues, la traducción es posible, pero las versiones son siempre versiones y, necesariamente, implican transformaciones» (p. 140).

Los problemas de comprensión intercultural no afectan únicamente a la posibilidad o imposibilidad de traducción. Como afirma Hugh Lacey, la comprensión en los asuntos humanos se halla inextricablemente conectada con intereses. Estos difieren a veces en tan gran medida que la comprensión mutua se hace casi imposible. Es entonces cuando actitudes como la atención, escucha, respeto y conocimiento del otro se muestran imprescindibles.

Parece, pues, poderse afirmar que las posiciones sobre el problema del relativismo, a juzgar por la selección de autores realizada por Marcelo Dascal, se van centrando. No es que todos los colaboradores defiendan una postura equivalente, pero sí se alejan de los extremos de un hilo en uno de cuyos lados figuraría el denominado absolutismo u objetivismo y en el otro el relativismo radical. Esta situación, por lo demás, no es en-

teramente nueva. Ya en 1983, en su *Beyond objectivism and relativism*, Richard J. Bernstein realizaba un diagnóstico similar. De modo que, frente a la razón logocéntrica, abstractificada y falsamente universalista por un lado y la pura quiebra de la racionalidad por otro, emerge una razón humana que se sabe situada, hermenéutica, finita, pero que sigue aspirando al entendimiento común entre los hombres. El apelativo que pueda otorgarse a esta nueva posición no constituye una cuestión decisiva. Pero resulta revelador que, a lo largo del libro, aparezcan nombres como relativismo suave (Peña), relativismo moderado (Olivé), relativismo evolucionado (Munévar) e, incluso, relativismo racional (Krausz).

Creo, en consecuencia, que el *impasse* del problema relativista al que alude Marcelo Dascal (p. 180) está en trance de resolución en el ámbito meramente teórico. Sucede, sin embargo, que el relativismo es una cuestión de profundas y trascendentales consecuencias prácticas. Se halla en juego nada menos que la supervivencia y viabilidad de muchas culturas alternativas a la cultura occidental hegemónica. Y sería enormemente paradójico, al tiempo que aleccionador, que mientras el problema parece entrar en vías de solución teórica, quedase disuelto en el orden práctico a causa de la pura y simple extinción física de esas culturas «otras», dignas de comprensión y respeto.

Contribuir a tomar conciencia lúcida de esta situación no será, sin duda, el menor de los méritos de este libro. Pues, en definitiva, para decirlo con palabras del propio Dascal, «lo que debemos hacer es proteger a esas culturas dolientes de nosotros mismos».

Luis Sola Gutiérrez

LOCURAS FILOSÓFICAS

D. STOVE: *The Plato cult*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, 210 pp.

Es una locura. Quienes leen atentamente a nuestros elocuentes filósofos saben que cuando un razonamiento se lleva hasta las últimas consecuencias dando la espalda al buen sentido, antes de darse cuenta se emiten pensamientos inverosímiles, expresados sin embargo con éxito: que el movimiento no existe, que la idea de hombre es más real que el hombre concreto de carne y hueso, que poseemos un espíritu inmortal, que hay uno o varios dioses, que los animales son máquinas, que la verdad no existe o que depende de nuestra voluntad, que no hay aprendizaje por inducción, que los objetos existen solamente mientras alguien los percibe, que el espacio y el tiempo son formas puras *a priori* de la sensibilidad, que el Absoluto... la lista es interminable. Después de habernos instruido sobre la racionalidad de la inducción y de habernos hecho sonreír enseñándonos en qué consiste el irracionalismo de K. Popper y de sus discípulos en sendos libros precedentes, Stove tomó la pluma para generalizar sus ataques contra lo absurdo de la filosofía tradicional. El resultado es *The Plato cult*.

Se trata, dice Stove, de horrores a favor de los cuales no existe ninguna evidencia, de inventos de los idealistas herederos de las preocupaciones religiosas. Como si eso no estuviera claro, Kant escribió que había que abolir el conocimiento para hacerle un lugar a la fe. El resultado es que nuestra salud mental se resiente. Russell, antes que Stove, vio en la falta de respeto una de las condiciones para hacer buena filosofía (las otras dos serían el estar bien informado y el talento personal).

La presente denuncia emana de una ac-

titud positivista, naturalista y materialista compartida, según el autor, por la mayoría de los filósofos anglosajones contemporáneos. Tales doctrinas estarían inscritas en el sentido común y en la utilización razonable del lenguaje natural. En una palabra, el naturalismo de Stove consiste en reconocer que el hombre es un mamífero terrestre, el animal más inteligente que conocemos, pero que nace, se desarrolla y muere como los otros animales. Del hecho de que todo el mundo reconoce esta verdad y que, a pesar de eso, algunos continúan defendiendo tesis idealistas, se sigue que tales personas viven una doble vida —con toda sinceridad.

A los que piensan que los filósofos han debido tener buenas razones para creer en sus idealismos, el autor hace ver que no se encuentran en ellos, en sentido estricto, argumentos, sino la expresión de sus sentimientos, textos dogmáticos, aunque la forma exterior de sus filosofías no lo indique así claramente. Si hay argumento, su forma es trivial y tautológica: si *p*, entonces *p*. Se sabe que para la tradición positivista, sólo tiene significado cognitivo el enunciado matemático (analítico) o el enunciado empírico capaz de verificación por lo menos indirecta, parcial y en principio. El resto es absurdo, y la metafísica no sería otra cosa que la manifestación de nuestro estado emotivo cara al mundo.

El realismo del sentido común de Stove no es científico ni científicamente revisable. El buen sentido precede a la ciencia. Pero, ¿hay acaso un sentido común universal? ¿Cuáles son las verdades que se imponen por su evidencia, de tal manera que no es posible no reconocerlas como tales? Los medievales y Descartes tenían por evidente la existencia de Dios. Nótese que el sentido común es en gran parte el residuo de

descubrimientos. ¿Y cómo explicar la evolución del sentido común? Es tal vez la dificultad en responder a este tipo de preguntas lo que induce a Stove a caracterizar su naturalismo por un número muy restringido de evidencias y de sus consecuencias, mínimo común denominador del cual forma parte el hecho que el hombre es un mamífero terrestre. Se tiene el derecho de ignorar una tesis que choca al sentido común: ¿cómo tomar en serio la negación del movimiento hecha, p. ej. por Parménides, si movía la lengua para hablar, si viajaba enseñando que el movimiento no existe? ¿No sabía acaso lo que «moverse» quiere decir?

El autor no lo dice, pero deberíamos exigir también a la ciencia no ir contra el sentido común. Según muchos especialistas de la mecánica cuántica, los objetos que ellos estudian existen mientras son observados, o bien se conducen de una manera o de otra según nuestra manera de medirlos. Algunos biólogos creen que el sistema nervioso central es cerrado; el mundo externo, las otras personas, la comunicación, serían un sueño: Berkeley resucitado. Además, nuestros físicos se han puesto superficiales y alérgicos a la metafísica. Stove lo hace notar —con gracia— que para los físicos de hoy lo que se hace no es física si no es divertido. Note los nombres elegidos para las partículas elementales. No vivimos en la época de Bach ni en la de Beethoven sino, desgraciadamente, en la de Cole Porter. ¿Cómo explicar esta frivolidad? Probablemente porque los físicos ya no sacan sus problemas de la percepción natural; se han alejado demasiado de nuestros problemas vitales y sus descubrimientos no son debidamente verificados o apreciados más que por unos pocos equipos de investigación que se pueden contar con los dedos de una mano.

Stove está convencido de que existe la

necesidad urgente de una nosología del pensamiento, diagnóstico que muestra las huellas dejadas por Wittgenstein. El calificativo de absurdo, de ausencia de significado cognitivo que pretendía describir la metafísica tradicional, es reemplazado ahora por la idea de locura, de enfermedad mental, crítica recogida por el subtítulo del libro: *The Plato cult and other philosophical follies*.

Stove está convencido de que no hay una anomalía mental única contra la cual habría un remedio único como lo han creído los empiristas y los positivistas desde Hume hasta Hempel. No basta con exigir la analiticidad o la verificación para apartar nuestras mentes del absurdo, y por momentos Stove se inquieta de no poder encontrar las fallas de los discursos absurdos. Hay muchas y de órdenes diferentes. Por ejemplo, lo raro en Parménides no es lo mismo que en Descartes, lo que a su vez es diferente de lo absurdo en Hegel, etc. Pero esta multiplicidad de desvíos no impide encontrar en el texto de Stove, como leitmotiv, que una gran parte de las absurdidades son atentados cometidos contra el lenguaje natural. A comienzos del siglo XX, los primeros filósofos analíticos habían presentado un diagnóstico parecido. (Sin embargo, pensadores como Platón o Nietzsche fueron también grandes escritores.)

El libro está lleno de ironía, a veces fina (algunos demorarán antes de apreciarla), y el humor aparece en cada página —eso desarma. Fiel a la tradición positivista, Stove actúa como destructor. Quine dice que el objetivo principal de *The Plato cult* es la jerigonza de la filosofía europea, pasando en silencio que dos de los artículos están dirigidos contra la filosofía estadounidense reciente, la de N. Goodman y la de R. Nozick.

Veamos el caso de Goodman. Radicalizando el pragmatismo de W. James, nos quiere hacer creer que se pueden construir mundos con símbolos (pala-

bras, sonidos, colores), mientras se sabe que existe un mundo dotado de las propiedades que la ciencia intenta describir. Con símbolos no se crean mundos, sino obras de arte. Ni la verdad ni la significación son dadas por los símbolos: existen en la naturaleza pre-humana. Un teorema o un descubrimiento no están ligados necesariamente a las contingencias de los intentos humanos. Por lo demás, propongo que se agregue a la lista de locuras la afirmación de Quine de que «ser, es ser el valor de una variable», versión lógica de la idea, no menos absurda, que existe sólo aquello de lo cual se puede hablar, o que los límites del mundo son los límites del lenguaje.

Una vez que se han asimilado las ideas principales y que se ha apreciado el sentido del humor, el estilo, directo y vivaz de Stove, el lector ya no sonríe; se le ha dejado con preguntas profundas y difíciles: ¿Qué es la filosofía y para qué sirve? ¿Con qué criterios vamos a distinguir a los pensadores edificantes? ¿Cómo guiar la imaginación filosófica

para que pueda ir más allá del sentido común y de la ciencia sin producir absurdos? (Nótese que de manera misteriosa, aquí y allá Stove reconoce el valor metafísico de uno u otro).

Después de limpiar el terreno hay que construir. Sugiero que hay pistas seguras para responder a las preguntas recién planteadas en la filosofía naturalista y realista. Una ilustración posible es el aristotelismo: la metafísica no es la expresión de nuestras emociones, ni el estudio de lo transfísico, sino el antecedente y la extensión racionales de la percepción natural y de la ciencia. No se corta el sujeto de la naturaleza. Tal quiebre es una de las fuentes inagotables de absurdos idealistas y epistemológicos, p. ej., ¿cómo salir de la representación para alcanzar el mundo externo? La verdad es que el sujeto humano es un recién llegado en un mundo inteligible que le preexiste. Las hipótesis de la metafísica realista pueden estar equivocadas, pero no nos dejan perplejos.

Miguel Espinoza

LA RAZÓN DEL AZAR

J. ELSTER: *Domar la suerte* (introd. de Antoni Domènech, trad. de Carme Castells), Barcelona, Paidós / ICE Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, 167 pp., Pensamiento contemporáneo, n.º 14.

Pocos son los libros que aparecen hoy en día en el mercado editorial y pueden ser considerados como pluralmente interesantes, como atrayentes para diferentes lectores. Por fortuna, siempre se encuentra la excepción que confirma la

regla y surge alguno merecedor de dichos calificativos. Este es el caso de la última obra que se publica en nuestro país de un autor tan sumamente prolífico como es el noruego Jon Elster. La obra a la que nos referimos es una versión abreviada de su libro *Salomonic Judgements*, pero aun siendo un texto que forma parte de otro mayor, no por ello pierde su interés, sino que tiene suficiente peso específico para mostrar a la perfección el talento divulgador, y un tanto polémico, de su autor. El texto, titulado de un modo muy sugerente (*Domar la suerte*), mantiene su interés más

que por la rotulación por esa polivalencia que se extiende a los terrenos de la sociología, la política y la filosofía. El título alude a ese instante en el que nos encomendamos a la diosa Fortuna, esperando tenerla a nuestro favor. De eso es de lo que trata: de los momentos en que las decisiones se dejan —o podrían dejarse— al azar (salir de una intersección de calles echándolo a suertes con una moneda o, repartir una herencia empleando una lotería —entendida como azar, como bien puntualiza la traductora, no como rifa con gratificación económica—).

En estos últimos tiempos hay un nuevo enfoque que proviene del mundo de la economía y que comienza a tener eco en nuestro país. La pretensión del método económico es facilitarnos la comprensión de ciertos fenómenos sociales. ¿Cuál es su desafío? Basar las teorías de la sociedad en las acciones racionales de los individuos orientadas hacia un fin. Esto es lo que se conoce como individualismo metodológico y, en estrecha relación con él se encuentra la teoría de la elección racional. En este humus cabe inscribir la propuesta de Jon Elster y la obra que ahora nos ocupa. Elster, continuando con su defensa y adhesión al *individualismo metodológico*, se empeña en moverse en los límites de la racionalidad, en esos lugares en que la razón parece no dar buenos motivos para la acción, en vislumbrar cómo lo irracional tal vez no es más que un modo de «abdicar razonablemente de la razón», y no tan sólo abandonarse en brazos de lo azaroso. La irracionalidad, en términos elsterianos, es «el cemento de la sociedad» —así se titula otra de sus obras recientes— y está íntimamente conectada con las acciones individuales y colectivas. Tal interés por los límites de la razón se manifiesta en la idea central del libro: argumentar que recuperar el componente de suerte que hay en la vida implica algo más que ese mero

abandono al azar que antes mencionábamos; es necesario, para que esa reconciliación tenga lugar, un laborioso trabajo racional que nos permita aceptar lo que hay de aleatorio y limitado en nuestro entorno.

Al lector, con respecto a este tema, se le plantean tres preguntas básicas que Elster anticipa enunciándolas programáticamente del siguiente modo: ¿cuándo se recurre a las loterías en la toma de decisiones?, ¿en qué condiciones es aconsejable emplearlas de acuerdo con la racionalidad individual o la justicia social? y, ¿por qué se recurre a ellas cuando no parece lo idóneo o, por el contrario, no se emplean cuando parecen convenientes? Estas cuestiones son los puntos de partida —y llegada— del texto y sus respuestas las tres partes en que se divide el mismo. Podrían parecer interrogantes excesivamente triviales a primera vista, pero pierden su simplicidad cuando se intentan obtener respuestas tanto en el terreno individual como en el colectivo.

El centro neurálgico del texto radica precisamente al tratar ese momento en el que las tomas de decisión afectan a una colectividad, cuando se plantea el azar como método al que recurrir en las decisiones legales y políticas. Elster, bien documentado como ocurre en todas sus obras, lleva a cabo un recorrido por los momentos históricos en que la aleatoriedad desempeñó un papel importante en política (como ejemplos: la sociedad griega clásica, la romana imperial y la florentina del siglo XIV), para ocuparse del papel que las loterías pueden representar en el sistema democrático actual. Así, argumenta que una votación por loterías presenta diferentes ventajas ya que, pueden resolverse diferentes problemas como el de la representación de las minorías, la profesionalización de los políticos o el de la corrupción —fraude— electoral —puesto

que, aunque el modo de gobierno sea corrupto, lo que sí es evidente es que una votación por loterías se aleja bastante del riesgo de la corrupción—. La razón básica que Elster aduce para hacer uso de las loterías es la honestidad que subyace en todas ellas. Junto a esta conciliación de la honradez con el interés propio que se produce al emplearlas, hemos de tener en cuenta dos factores más que hacen deseable recurrir a la suerte: su preponderancia sobre otros métodos (dada su simplicidad de uso) y los efectos investigadores que provoca. Hay muchas situaciones, sobre todo legales, en que el modo de decisión basado en la aleatoriedad se ve como la más aconsejable —Elster se refiere reiteradamente a los juicios por la custodia de los hijos tras un divorcio, que se convierten en un gran daño para las partes implicadas en el litigio—, puesto que conjuga la igualdad de oportunidades con la imparcialidad. Sin embargo, para que las loterías se vean como racionalmente permitidas ha de darse una cierta indeterminación que nos haga posible *domesticar* la suerte, librarnos del autoengaño de buscar «buenas» razones para actuar (algo que Elster acuña como «adicción a la razón»). Cuando fallan nuestras argumentaciones racionales, el único modo de reconciliarnos con nosotros mismos y recuperar nuestra autonomía es recurrir a «un uso consciente de la suerte para tomar decisiones», lo cual no quiere decir «una abdicación de la responsabilidad moral», sino que, como argumenta Elster en toda la obra, abdicar de la razón puede ser uno de los procedimientos más racionales.

Elster va desgranando en este texto una tras otra las situaciones en las que el azar se ve como la solución más factible y más justa. A pesar de su recuento exhaustivo y de toda la casuística que acompaña a sus argumentaciones, que-

dan algunas cuestiones pendientes, algunos puntos que él parece obviar y que son el centro de las críticas del introductor a la versión castellana.

Si al inicio de estas notas hacíamos referencia a lo excepcional de este texto, nos olvidamos allí de referir este carácter extraordinario a la magnífica introducción que le precede. Antoni Domènech, buen conocedor de la obra de Jon Elster, lleva a cabo un recorrido por la trayectoria intelectual del autor para situar la obra que nos ocupa en el contexto en el cual ésta adquiere significado. El hecho de recoger en una introducción las distintas polémicas con que dialoga Elster, es algo que ha de agradecerle a Antoni Domènech tanto el lector versado en el tema como el profano. Sin embargo, la nota introductoria no se limita a eso, sino que se encara con esos interrogantes que quedan abiertos en el texto: la pregunta por la buena vida y la buena sociedad, ideas que, si se pretende continuar con la construcción de una teoría que dirija y justifique los grandes cambios sociales, han de ser interconectadas y anexionadas al aparato conceptual de Jon Elster —tal es la lúcida sugerencia del introductor—.

Queda por ver también el papel que ha jugado el azar en este sinfín de modificaciones en la política mundial que vienen sorprendiéndose últimamente. Tal vez tenga razón Elster, y los cambios históricos sólo puedan verse como racionales desde el prisma de *la suerte domesticada*.

Nos queda apuntar por último la excelente traducción del texto. Hasta ahora Jon Elster era uno de esos autores malditos que resultan más asequibles en la lengua original que en versión castellana. Por *suerte* la maldición se ha roto, y la lectura de este libro resulta sumamente agradable e inteligible.

Carmen Corral Santos